G. Vazquez

Com. S. Thomas

I

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Austo
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

COMMENTARIORVM, AC DISPVTATIONUM in primam ſecundæ S. Thomæ.

TOMVS PRIMVS.

COMPLECTENS A QVAESTIONE PRIMA vſque ad octogeſimam nonam, Auctore Patre Gabriele Vazquez Bellomontano Theologo Societatis IESV.

AD ILLVSTRISSIMVM, AC REVERENDISSIMVM DOMInum D. Bernardum de Rojas, & Sandoual S. R. E. Cardinalem, & Archiepiſcopum Toletanum.

De la Merced de Tudela

P1
124197



CVM PRIVILEGIO.

Compluti, Ex officina Ioannis Gratiani apud viduam.

M. D. XC. IX.

Universidad de Deusto
Biblioteca

EL REY.

POR quanto por parte de vos Gabriel Vazquez de la compañia de Iesus, nos a sido fecha relacion diziendo, que vos auiades compuesto vn libro en latin, intitulado, Prima secundæ Sancti Thomæ cum cõmentarijs, ac disputationibus, que era el que auiades presentado juntamente con la licencia del ordinario, suplicandonos vos mandasemos dar licencia para le poder imprimir, y priuilegio por veynte años, o como la nuestra merced fuesse, lo qual visto por los del nuestro consejo, por quanto en el dicho libro se hizieron las diligẽcias que la pregmatica por nos vltimamente fecha sobre la impresion de los libros dispone, fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula para vos en la dicha raçon, y nos tuuimoslo por bien, por lo qual por os hazer bien y merced, vos damos licencia y facultad, para que por tiempo de diez años primeros siguientes, que corran y se cuenten desde el dia de la data desta nuestra cedula en adelãte, vos o la persona que vuestro poder vuiere, y no otra alguna, podays imprimir y vender el dicho libro que de suso se haze mencion, en todos estos nuestros reynos de Castilla, por el original que en el nuestro consejo se ha visto, que va rubricado y firmado al cabo de Miguel de Ondarça Zaualanuestro escriuano de camara, de los que en el nuestro consejo residen, con que antes que se venda lo traygays ante ellos jũtamente con el dicho original, para que se vea si la dicha impresion esta cõforme a el, o traygays fee en publica forma, en como por el corrector por nos nombrado se vio y corrigio la dicha impresion por el original, y mandamos al impressor que ansi imprimiere el dicho libro, no imprima el principio y primer pliego, ni entregue mas de vn solo libro cõ el original al autor o persona a cuya costa lo imprimiere, o otra alguna para effecto de la dicha correcciõ y tassa, hasta que primero el dicho libro este corregido y tassado por los del nuestro consejo, y estando ansi, y no de otra manera pueda imprimir el dicho principio y primer pliego. y en el seguidamente ponga esta nuestra licencia y preuilegio, y la approbacion tassa y erratas, so pena de caer e incurrir en las penas cõtenidas en la dicha pragmatica y leyes destos nuestros reynos, que acerca desto disponen, y mandamos que durante el dicho tiẽpo persona alguna sin vuestra licencia no lo pueda imprimir ni vẽder el dicho libro so pena que el que lo imprimiere aya perdido y pierda todos y qualesquier libros, moldes, y aparejos que de los dichos libros tuuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis por cada vez, que lo contrario hiziere, la qual dicha pena sea la tercia parte para la nuestra Camara y la otra tercia parte para la persona que lo denunciare, y la otra tercia parte para el juez que lo sentenciare, y mandamos a los del nuestro consejo, Presidentes, y Oyores de las nuestras audiencias, alcaldes, alguaziles de la nuestra casa, y corte, y chancillerias, y a todos los corregidores Assistentes, gouernadores, alcaldes mayores ordinarios, y otros juezes y justicias qualesquier de todas las ciudades, villas y lugares de los nuestros reynos, y señorios, y a cada vno y qualquier dellos assi a los que aora son, como a los que seran de aqui adelante, vos guarden y cũplan esta nuestra cedula y merced que ansi vos hazemos y contra el tenor y forma della, y de lo en ella contenido no vayan y passen, ni consientan yr ni passar por alguna manera so pena de la nuestra merced, de diez mil marauedis para la nuestra camara, fecha en Madrid a treze dias del mes de Nouiembre de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

YO EL REY.

Universidad de Deusto
Biblio

APROBATIO.

VIpremi Regij Consilij iussu, librum hunc, Commentariorum, & Disputationum in primam secundæ Sācti Thomæ, scriptum a Patre Gabriele Vazquez Societatis Iesu: & apud Cōplutenses Sacræ Theologiæ Doctores vidi: & quantum consequi possum, iudico, eum veram, solidamque doctrinam continere: nec in re vlla, ab ea, quam ab Ecclesia, & sanctis Patribus accepimus discordantem. Et præter singulare acumen, summamque eruditionē, quæ huic Auctori in omnibus peculiaria sunt, tribus præcipue existimo, eum in his Commētarijs mirabiliter excellere. Primo, quod ea quæ docet, quoad fieri potest, sacræ Scripturæ, & Sanctorum testimonijs confirmet, idque non ex aliorum scriptis, & fide acceptis, sed diligentissime, & acerrimo studio examinatis, ad verum, & certum eorum sensum eliciendum. Altero, quod adducat, & explicet, eos Aristotelis locos ex morali philosophia, qui multi ad hanc Theologiæ partem spectant, verissima, & accuratissima interpretatione. Vltimo, quod veram, & germanam Sācti Thomæ Sententiam, serio explanet, & defendat. His igitur tribus de causis, adducor, vt sentiam librum hunc, Theologis nostris vtilissimum fore ad superandas Theologiæ difficultates, & præcipue eas, de quibus S. Thom. in hac parte suæ Summæ disputat: æquissimumque esse vt typis mandetur. Salmanticæ, decimo septimo die, mensis Octobr. an. 1598.

Ioannes Alphonsus de Curiel
Sacræ Theologiæ Doctor.

ALTERA APROBATIO.

EGo Ludouicus de Guzman, Prouincialis Societatis Iesu, in prouincia Toletana potestate ad id mihi facta a Reuerendo admodū Patre Claudio Aquaviua præposito nostro Generali, concedo; vt typis mandetur, primus tomus comentariorum ac disputationum in primam secundæ Sancti Thomæ, a patre Gabriele Vazquez Theologo Societatis Iesu compositus, & grauium Doctorumque hominum nostræ Societatis approbatus. In cuius rei fidem, has literas manu nostra Subscritas, sigilloq; nostro munitas dedimus 15. May Anni 1598.

Ludouicus de Guzman.

TASSA.

YO Miguel de Ondarça Zauala, escriuano de Camara del Rey nuestro señor, de los que en su Cōsejo residen; doy fee, que auiendo visto los señores del dicho Consejo vn libro intitulado, Commētariorum ac Disputationum, in Primam Secundæ S. Thomæ. Cōpuesto por el Padre Grabiel Vazquez Bellomōtano, de la Cōpañia de Iesus, impresso cō licēcia y preuilegio de su Magestad, de pedimiento del susodicho, tassaron el dicho libro a tres marauedis el pliego, en papel. Y a este precio y no mas mandaron se vēda, y este testimonio se imprima al principio de cada cuerpo de el dicho libro antes que se venda. Y paraque a ello cōste, de pedimiento del dicho Grabiel Vazquez Bellomōtano y mādado de los dichos señores, di la presente en Madrid, a tres de Agosto, de mil y quinientos y noventa y nueue años.

Miguel de Ondarça
Zauala.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX MENDORVM.

Primus numerus paginam, ſecũdus columnã, tertius verſum deſignat.

22.2.46.cognotionem,cognitionem.
43.1.29.plane,plene.
70.2.9.ab eo,ab e..
78.1.14.ſiue,ſine.
119.2.51.potentiar,potentia.
151.1.56.Sanctus Thomas,Sãcti Thomę.
152. .42.comparati,comparari.
164.1.35.tantum,tantam.
213.1.14.voluntatis,intellectus.
217.2.55 .ſit,lege,ſi.
338.1.17.hæc,hæc.
343.2.42.& 44.in ſenſu,in appetitu.
362.1.16.ſpecificationem,exercitium.
363.1.2.effectu,affectu.
369.2.43.Scotus,Sotus.
389.1.29.finem,medium.
398.1.20.Conradus,Ferrarienſ.
398.2.40.non probatur,probatur.
398.2.41.improbatum,probatum.
408.1.45.& hic,Ethicorum.
408.1.51.præiudicio,praiudico.
408.1.52.quæ,qua.
423.1.1.tamen,talem.
423.2.49.perſuaſionem,perſuaſionem.
429.2.37.ijs,de ijs.
445.2.39.deſideraret,daſiderarent.
446.2.31.poſsit eſſet,poſsit eſſe.
477.2.48.& ideo,& de eo.
478.2.51.iniquo,in quo.
517.1.1.moris,mortis.
524.2.48.naturæ,moris.
525.1.29.alis,talis.
526.1.2.deſpicie,de ſpecie.
549.2.24.ffeactus,affectus.
566.2.50.moraliter,mortaliter.
567.1.10.vtrum ſi,vtrum ſit.
585.2.15.ſingula,ſingulare.
596.2.52.i 14.in 62.
606.2.5.moraliter,mortaliter.
609.2.32.Arianus,Adrianus.
655 2.8.non poſſumus,poſſumus.
616.2.54.Arliacenſis,Aliacenſis.
671.1.18.interiori,exteriori.qudo quod
67 .2.28.his is.
675.2.56.potius,poſterius. (peccata.
683.1.23.duo eſſe peccata, non eſſe duo
710.2.33.ſe de eo,ſed de eo.
710.2.35.hominis,nominis.
738.1.8.habitum,habituum.
745.2.50,in habitus,in habitibus.
747.2.14.effectus,affectus.
749.2.28.principia,concluſiones.
761.2.1.intentionem,intenſionem.
762.2.18.obiectum,ſubiectum.
772.1.2.a ſupremo,ſupremo.
772.2.42.diſputatione,diſtinctione.
776.2.10.a cauſa,a cauſa equiuoca.
788.1.12.oppoſita,ſuppoſita.
791.2.43.virtus, virtutes.
791.2.47.virtutis,virtus.
814.2.15.eun,eundem.
823.2.22.eiuſdem eiſdem.
838.2.37.alijs,alij.
847.2.39.eam eum.
853.1.51.dicere,diceret.
870.1.1.tam ea,tamen.
870.1.19.reſtractationem,retractationẽ.
870.1.43.eo ex,ex eo.
872.1.48.at diuerſis, aut diuerſis.
880.2.53.captis,capitis.
891.1.26.a Deo,adeo.
917.2.19.nõ tam,qualis inter, tã,qualis nec inter.
935.2.16.alierum,aliarum.
935.2.46.illis,illius.
994.2.32.morale,mortale.
1002.2.53 probito,prohibito.
1005 2.17.inuincibilis,vincibilis.
1019.1.6.condionis,conditionis.
1024.1.3 diſput.6 diſputatione 114.
1037.1.25.augmento,argumento.
1049.1.23.quid ne,quid ve.
1050.1.2.peccatũ,licitũ.
1058.1.27.inuincibilis,qua nudo,vincibilis.quãde.
1151.2.7.eſſiam,eſſentiam.
1170.1.15.ordinem,ordine.
1183.1.40.in peccati,in peccato.
1184.2.37.ſaſti,facta.
1210.2.39.ſimplicirer,ſimpliciter.
1215.1.52.viderunc,viderunt.
1223.1.49.notatio,notationes.
1227.2.14.non ſequitur,ſequitur.
1242.1.48.homidicium,homicidium.

Licenciatus Chriſtophorus Orduña.

ILLVSTRISSIMO ACRE-

VERENDISSIMO DOMINO D. BERNARDO DE Rojas, & Sandonal Sacræ Romanæ Eccleſiæ Cardinali, & Archiepiſcopo Toletano Gabriel Vazquez Theologus Societatis Ieſu Salutem dicit.

CVM permagnus, & perdifficilis ſit, Illuſtriſsime cardinalis, eorũ labor, qui libros, præſertim altioris materiæ conſcribunt, vt ſunt ij omnes, qui de rebus Theologicis tractant; tum vtilitas omnis penes poſteros ipſos, atque adeo penes lectores eſt, qui non tam de auctoribus librorum eorum, quos euoluunt, quam de fructu, quẽ ex iſdem ſe percepturos ſperant, ſoliciti ſunt. Attamen vnũ eſt, quo ſe ſcriptor quicunque merito, me iudice, conſolari poteſt, quod labores ſuos, quorũ vtilitas ad alios, vt dixi, peruentura eſt, iure ſuo principi alicui viro tanquam induſtriæ ſuæ fœtus dedicare, ac cõſecrare valet. Nã, vt ceteris omnibus liceat alieni operis alienum á ſe ducere auctorẽ, ei certe, cuius nomini opus aliquod inſcribitur, nec opus, nec auctor ipſe alienus videri debet. Quemadmodum enim munus non tã datoris eſt, quã eius, cui datur, & epiſtola illius potius, cui mittitur, quã eius, à quo miſſa eſt, eſſe cenſetur: ita ingenij opus ac dõnum, ſimul atque è ſcrinij tenebris in lucem exiuit, non tam auctoris iam, quã eius, cui auctor dicauit, eſſe iudicãdum eſt: habetque hoc peculiare operis alicuius dedicatio, vt vni, eidemque perſonæ & opus ipſum, & auctorem operis quam maxime commendet. Quod cum ſcirem, Antiſtes nobiliſsime, nõ diu mihi cogitãdum fuit, cuius nomini opus hoc, quod maiorẽ primæ ſecundæ S Thomæ partẽ explanat, potiſsimũ dicare vellẽ: nã ſimul atque in te oculos mentis cõieci (conieci autẽ quamprimum) nihil mihi dubitãdũ fuit, quin tibi nec minimã, nec infimam lucubrationũ mea

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum partẽ committerem, cui & me, & labores meos quã commẽdatissimos esse scirem. Accedit, quod nos omnes ad te maxime amãdũ, & quomodocũque ornãdu & summ prum Pontificũ, & regum nostrorũ exẽpla vehementer inuitant. Vt enim omittã post tot ecclesias á te egregie gubernatas, Ciuitatensem dico, Põpelonẽsem, Aurigisensem, ad Toletanæ ecclesię hispaniarũ præstãtissimæ Archiepiscopatũ regia beneuolẽtia, atque Pontificis Clementis 8. opera te hoc anno esse promotũ; Cardinalatus dignitas, quæ nobilitati tuæ & virtuti iudicio omniũ iã pridẽ debita erat, ab eodẽ Clemente 8. pontifice opt. max. summa Regis nostri voluntate, & ingenti totius hispaniæ gratulatione tibi etiã hoc eodem anno collata est. Hoc enim restabat, vt quẽ nobilibus summa nobilitas, bonis sũma virtꝰ, episcopis episcopale munus, ac dignitas cõiungebat, regia denique purpura regibus ac summis pontificibus cõiungeret. De eruditione vero tua, quæ inter ceteras tuas dotes non infimum locũ tenet, quid dicam; cũ cõstet post artium liberaliũ, & Sacræ Theologiæ studia in hac nostra celebri Cõplutẽsi Academia feliciss ime absoluta, te ab hinc annos plusquam viginti ab insigni Salmanticẽsi schola Doctoratus gradu, ac Sacræ theologiæ laurea donatũ esse? Quod vel idcirco cõmemorare volui, & debui, vt omnibus manifestum sit, me in hoc opere tibi dicando (quod quibusdam nequaquam ineruditum fortasse videbitur) non tantum nobilitatẽ virtutem, ac dignitatem, sed cumprimis eruditionem tuam spectasse. Tu vero, cardinalis illustrissime, in eo admittendo solam dantis voluntatem, ac beneuolẽtiã spectabis, quæ quanto maior est ipso munere, tanto tibi munus ipsum commendatius, atque acceptius esse debebit. Vale, ex Collegio Societatis Iesu Complutensi nona die Iunij Anni 1599.

PRIMA SECVNDAE SANCTI THOMAE,

cum Commentarijs, ac Disputationibus P. Gabrielis Vazquez Bellomontani, è Societate Iesu.

PRAEFATIO IN TOTAM Primam Secundæ.

POSTQVAM Sanctus Doctor prima parte suæ summæ exacte disputauit de Deo secundum se, & de ijs, quæ à Deo per creationem processerũt, potissimum vero de Angelis, & de homine: in hac secunda parte prosequitur tractationem de homine, quatenus Deo assimilatur, quod ratione, & libero arbitrio præditus, ac proinde suarum actionum dominus sit. Hanc vero secũdam partem in duas alias diuidit: in priori, quam vocat Primam secundæ, agit de actionibus humanis in vniuersum, & de principijs ipsarum: in posteriori vero, quam vocat Secundam secundæ, de eisdem actionibus speciatim disserit, nempe de singulis virtutibus tam theologicis, quã moralibus, & de vitijs, & peccatis oppositis. In hac igitur prima secundæ de humanis actionibus in vniuersum tractat Sanctus Doctor à quæst. 1. vsque ad 89. a quæst. vero 90. vsque ad 108. tractat de principio extrinseco humanarum actionum, nempe de lege: tandem a quæst. 109. vsque in finem de principio intrinseco earundem, quod est gratia Dei intus mouens. Ex ijs vero, quæ in humanis actionibus considerat, quam plura, licet nõ omnia, etiam in actiones Angelorum conuenire possunt: ea vero hominibus

Universidad de Deusto
Biblioteca

solum conueniunt, quæ in modo cognoscendi talem continent imperfectionem, qualis modo operandi Angelorum conuenire nequit: nempe ea, quę pẽdent ex consultatione; adde etiam peccatum originis, quod hominum proprium est: quare & hic tractatus maxima ex parte Angelorum, & hominum actionibus communis est. Ceterum ea, quæ peculiaria erant Angelorũ operationibus prima parte exactissime, & locupletissime Sanctus Thomas nobis' tradidit. Porro autem Theologia nostra, quod spectat fere ad omnia, quæ in tota hac secunda parte traduntur, practicam esse, iam supra notauimus prima p. disp. 8. cap. 6. quinimo multa, quæ in ea a Theologis tractantur, sub eundem habitum Theologiæ non cadere, diximus etiam eadem prima p. disput 7. c. 5. Quare omissis aliquibus prolegomenis, quæ recẽtiores Thomistę, huic secundæ parti præmittere solent, ad explicationem singularum quæstionum, & articulorum gradum faciamus.

PROLOGVS.

QVia, sicut Damascenus dicit, Homo factus ad imaginẽ Dei dicitur, secundũquod per imaginem significatur intellectuale, & arbitrio liberum, & per se potestatiuum: postquã prædictum est de exẽplari, scilicet de Deo, & de his, quæ processerunt ex diuina potestate secundum eius voluntatem, restat, vt cõsideremus de eius imagine, id est de homine secundũ quod & ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habẽs, & suorum operum potestatem.

QVAESTIO PRIMA.

De vltimo fine hominis, in octo articulos diuisa.

VBI primo considerandum occurrit de vltimo fine huius vitæ, & deinde de his, per quę homo ad hunc finem peruenire potest, vel ab eo deuiare: ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem. Et quia vltimus finis humanę vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de vltimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Tractaturus Angelicus Doctor de actionibus humanis in vniuersum, à disputatione de fine exordiũ ducit, eo quod omnis humana actio ex fine, tãquam ex principio, proficiscatur: cumque vltimus finis humanæ, & angelicæ vitæ sit felicitas, & beatitudo, propterea in hac 1. quæstione agit de fine vniuerse consideratos in sequentibus vero de beatitudine, quæ est vltimus finis nostrarum actionum, vt dixi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homini conueniat agere propter finem.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homini non conueniat agere propter finem: causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem vltimi, vt ipsum nomẽ sonat, ergo finis non habet rationem causæ: sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum hęc præpositio propter, designet habitudinẽ causæ: ergo homini non cõuenit agere propter finẽ.

Præterea

Præterea. Illud quod est vltimus finis Ca. 1. tom. 5. non est propter finem: sed in quibusdã actiones sunt vltimus finis: vt patet per philosophũ in primo Ethi. Ergo nõ omnia homo agit propter finem.

Præterea. Tunc videtur homo agere propter finem quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione de quibus etiam quandoque nihil cogitat: sicut cum aliquis mouet pedem, vel manũ, alijs intentus, vel fricat barbam: non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia quæ sunt in aliquo genere, deriuantur a principio illius generis, sed finis est principium Tex. 35. to. 20. in operabilibus ab homine vt patet per philos. in secundo Phy. ergo homini conuenit omnia agere propter finẽ.

Respondeo dicendum, quod actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt proprie hominis inquantum est homo. Differt autẽ homo ab aljs irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Vnde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuũ per rationem & voluntatem: vnde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones proprie humanę dicuntur: quę ex voluntate deliberata procedunt: si quæ autem aliæ actiones homini conueniant possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ, cũ non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potẽtia, causantur ab ea secundũ rationẽ sui obiecti. Obiectũ autem voluntatis est finis & bonum, vnde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationẽ causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit vltim⁹ finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, vt dictum est: Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria. 1. cor. art. Vno modo, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui: alio modo, quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autẽ est quod ipse actus a voluntate elicitus sit vltimus finis: nam obiectum voluntatis Dub. 35. est finis, sicut obiectũ visus est color. Vn sicut impossibile est, quod primũ visibile sit ipsum videre: quia omne videre est alicuius obiecti visibilis: ita est impossibile quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Vnde relinquitur, quod si qua actio humana sit vltimus finis, quod ipsa sit imperata à voluntate: & ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem, quicquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est vltimus finis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum: & ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Conclusio est: *Homini conuenit agere propter finem*. Litera totius articuli satis perspicua est, nec vlla indiget explicatione, vt mentem Sancti Thomæ intelligamus: sunt tamẽ in ea aliqua difficilia, quę peculiari examine, & disput. indigent,

Prior dubitatio circa textum.

ANtea quã rem ipsam, de qua hic agit S. Thom. nostris disputationibus examinemus, oportet priùs duas difficultates circa textum

Universidad de Deusto
Biblioteca

ipsum dissoluere. Prior est circa illam satis vulgarem propositionem, quam affert S. Thom. in argumēto, *Sed contra*, nēpe *omnia, quæ sunt in aliquo genere, denominantur à principio illius generis*: quæ quidē propositio vulgo ita circunfertur, Primū in vno quoq; genere est causa cetero rum, quæ in eo genere sunt. Hac propositione vsus est idem Sanctus Doctor 3. p. quæst. 56. art. 1. vt probaret resurrectionem Christi esse causam nostræ resurrectionis: eamque tribuit Aristoteli 2. Metaphys. cap. 1. dico autem secundum librum, qui communiter circunfertur inco dicibus, & quem Perionius iuxta græcā lectionem appellauit primum breuiorē: alij vero voluerunt esse veluti proœmiū 2. libri physicorum. In explicationem autem & defensionē huius propositionis, prout communiter circunfertur, multa Caiet. docēt 1. p. quæst. 2. art. 3. & Conradus in hunc articulum. Quibus omissis, quo dad explicandam mentem Aristotelis parum sint accommodata, alia facilio ri ratione eam explanare contendam: id enim solum instituti nostri ratio in præsenti art. postulare videtur.

Notandum igitur est, aliam esse longe diuersam propositionem Arist. ab ea quę vulgo circunfertur, neq; enim ille dixit, primum in vno quoque genere, & quod est maxime tale in eo, esse ceterorū causam: quę sane propositio non paucas, nec paruas patitur difficultates, nec instituto Aristotelis deseruire poterat. Sed propositio Arist. 2. illo Metaphysicæ c. 1. prope finem, hæc est, *Vnūquodque vero id ipsum maxime, aliorum est, secundum quod alijs vniuocatio inest: vt puta, ignis, calidissimū: etenim ceteris hic est caliditatis causa*. Ex qua propositione proxime infert his verbis, *Propter quod principia semper existentium, necesse est verissima esse*, & paucis interiectis: *Quare vt secundum esse vnūquod quę se habet, ita etiam secundum veritatem*. Ex quibus constat aliam longe diuersam esse propositionem Aristot. quam sit ea, quæ communiter circunfertur. Nō enim dixit, primum in vno quoque genere esse causam aliorum: multa enim sunt prima in aliquo genere, quæ non sunt ceterorum causa: homo enim non est causa ceterorum omnium animantium: sed solum dixit, illud, quod est causa, vt cetera eodem nomine dicantur vniuoce, nempe

Arist.

ratione eiusdē formæ, quia cetera ab eo formā, ac proinde nomen etiam participant, esse maxime tale, sicut in exemplis allatis manifeste apparet: vt ex hac doctrina colligat, ea esse maxime vera, nempe principia, quæ sunt causa, vt alia sint vera, nēpe conclusiones: quam etiam propositionem alijs verbis habet Arist. 1. Posteriorū cap. 2. non longe a fine cum ait, *Semper enim illud est tale magis, ob quod vnumquodque tale est: veluti magis id est dilectum, atque amatum, ob quod amamus, atque diligimus, quare ob prima scimus, ac credimus, & illa sane scimus, ac credimus magis, quoniam ob illa, & ipsa scimus posteriora*. Hāc eandem doctrinam ego puto esse intelligendā in omni denominatione analogica, vt illud à quo deriuatur denominatio, sit maxime tale, non quia sit magis, aut minus tale secundum intensionē, sed quia præcipue sit tale, vt inferius etiam disput. 7. c. 4. dicemus: quare animal, quod sua sanitate est causa denominandi sanam vrinam, aut medicinam, est maxime tale: quomodo autem actio exterior, quæ primarie est mala malitia ex obiecto, & circunstantijs, & causa denominandi actionem interiorem malam, sit dicenda magis mala, ibidem dicemus.

Quomodo vtrum sit, præter quodunquodque tale, & illud magis.

Ceterū 10. Metaphys. c. 2. habet Arist. aliam propositionem, quæ huic, quam refert S. Thom. videtur similis: propositio autē initio capitis est hæc, *Maxime autē mensuram esse cuiuscunque generis primū*. Quæ sane propositio sic est intelligenda, vt primum in vnoquoq; genere ideo sit mensura perfectionis ceterorum, quia cetera eo dicuntur perfectiora, quo magis primo assimilantur.

Similis alia Aristotelis propositio.

Posterior dubitatio circa textum.

POsterior dubitatio sit, quam proponit Caiet. in cōmentario circa id, quod dicit S. Th. eas actiones proprie dici humanas, quarū homo dominus est: alias vero actiones posse quidē dici hominis, sed non humanas, eo quod nō sint hominis, inquantum homo est. Ratio vero difficultatis est, quia aliquæ sunt actiones hominis, quę conueniunt ipsi, inquantum homo est, & vt ab alijs animantibus distinguitur, quæ tamen non sunt liberæ actiones: &, vt omittā actiones, quæ cōueniūt homini

Quænam actiones humanæ, hominisve dicantur, a S. Thom. expenditur.

homini secundum corpus, vt flere, & ridere, & sunt propriæ hominis, vt homo est: sufficiat nobis in exemplum actio intellectus, quæ libera non est, quia præuenit omne consilium, & deliberationem: hæc enim conuenit homini secundum quod homo est, & tamen non est actio libera, nec humana dicenda est.

Caietani interpretatio.

Huic difficultati respondet Caietanus Sanctum Thomam loqui de actionibus formaliter, vt actiones sunt: actiones autem formaliter dicuntur, in quibus dicitur homo agere, & non agi, cumque homo solum proprie dicatur agere, & non agi operationibus liberis, operationibus autem naturalibus, & non liberis potius dicatur agi, quam agere: ideo per actiones hominis, vt homo est, solum intellexit liberas operationes, non autem operationes non liberas, etiamsi propriæ sint hominis, vt homo est. Hæc tamen Caietani subtilitas sine fundamento mihi videtur esse: nam cum homo omnium suarū operationum sit integra causa efficiens, quam totalem philosophi vocant, non debet dici illis operationibus solum agi, sed etiā agere: cum vero dicitur illis operationibus agi, aut moueri, vt deambulatione, risu & fletu, & alijs motibus vitæ, non dicitur ab alio agi, sed a seipso: quare hac ratione non videntur excluse a Sancto Thoma hæ operationes, quæ propriæ hominis sunt.

Impugnatur

Vera interpretatio.

Communis igitur, & vera solutio est, quam Thomistæ communiter adhibent, vt Sanctus Thomas loquatur de operationibus, quæ conueniunt homini, vt rationalis est, hoc est, quæ nulli alteri, quam naturæ rationali conueniunt, non secundum naturam, & substantiam actionum solum, sed etiam secundum peculiarem modum operandi, quo natura rationalis a qualibet alia natura distinguitur: hic autem est modus operādi cum libertate, & indifferentia ad vtranq; partem, & hic modus dicitur proprie rationis: modus autem operandi cum determinatione ad vnam partem, dicitur modus operandi naturæ: quocirca, cum voluntas etiam creata duobus his modis operetur, nempe cū determinatione ad vnam partem, & cum indifferentia, & libertate, dicitur operari vt natura, & vt voluntas, seu ratio, & ita quædam naturaliter appetere, quædam vero libere. Quocirca hęc propositio, *Homo, inquantum homo, libere operatur*, videtur esse per se in quarto modo, ex ijs, quos Arist. enumerat 1. posteriorum cap. 4. quo prædicatur proprius effectus de propria causa, vt cum dicimus, ignis, inquantum calidus, calefacit. Qua ratione Apostolus ad Romanos 7. de primo animæ motu, in quo non est libertas, neque consultatio, inquit *Iam non operor ego illud, sed quod habitat in me peccatum*: non quia non operaretur illud secundum partem rationalem: nam reuera primus motus potest esse in ratione, & voluntate, vt infra disp. 107. ostendemus: sed quia sine libertate, & deliberatione voluntas tanc operaretur: atque propter hos duos modos diuersos operandi distinguit Apostolus eo loco duos homines, interiorem, & exteriorem: & de eo, quod fit ab interiori non diceret Paulus, iam non operor ego illud, etiamsi peccatum illud esset, ea solum ratione, quia sine libertate operaretur. Recte igitur ait Sanctus Thomas operationes omnes sine libertate factas, dici posse operationes hominis, sed non humanas: nam humana operatio ea videtur dicenda, quæ secundum proprium modū operādi naturæ rationalis ab homine est.

Paulus.

Actio hominis dicitur quæ fit ab homine sine libertate: humana, quæ cum illa.

An obiectum adæquatum voluntatis sit finis. Disput. 1.

Variæ opiniones recentiorum Thomistarum. cap. 1.
Vera sententia, & interpretatio Sancti Thomæ. cap. 2.
Diluuntur rationes oppositæ. cap. 3.

Variæ opiniones recentiorum Thomistarum.

CAPVT I.

MVLTA in hac quæstione tradit Sanctus Thom. de natura finis, & modo causādi eius, quæ magna ex parte ad philosophum pertinere videtur: verum quia permulta etiam ex ijs, quæ in hac Prima Secundæ tractantur de actionibus humanis in vniuersum, philosophica sunt, necesse erit, tū ad explanationem mentis angelici Doctoris, tum etiam ad maiorem eorum, quæ deinceps dicenda sunt, perspicuitatem, de natura finis exprofesso

putare: quia tamen instituti nostri ratio postulat, vt eodem ordine, quo Sanctus Thomas, eas tractemus, circa singulos articulos ea solum examinare operepretium duximus, quæ ibidem à Sancto Doctore tractantur: sic enim fiet, vt studiosi ea, quæ desiderant, facilius adinueniãt, & sensum singulorum articulorum melius assequãtur. Prima vero de fine disputatio, quæ a nobis in hoc articulo proposita est, occasionem cepit ex propositione quadam, qua Sanctus Thomas conclusionem articuli cõfirmat: est autem propositio huiusmodi, *Obiectum autem voluntatis est finis*: eamq; assumit pro minori suæ rationis. Est autem difficultas proposita, vtrum finis ita sit obiectum voluntatis, vt sit ei adæquatum, an præter finem sit aliud etiam obiectum eius.

Expositio Conrad. Conradus in hunc articulum in fine corporis censet in prædicta propositione S. Thomam locutum de fine latiori significatione, non solum de fine, quem ipse vocat motiuum, sed etiam de terminatiuo: hoc autem modo sub ratione finis comprehendi medium, quia est etiam obiectũ terminans affectum voluntatis. Verum *Improbatur* hoc modo ratio Sancti Thomæ nihil probaret: contendit enim Sãctus Doctor omnem actionem humanam esse propter finem, nempe motiuum: ex prædicta vero propositione eo modo intellecta solũ videtur colligi omnem affectum voluntatis, aut esse propter finem motiuum, aut propter terminatiuum: ex quo nihil eliceret Sanctus Thomas, quod suo instituto deseruiret: in hac enim quæstione tractat de fine vltimo in vniuersum humanarum actionũ, qui sane est finis motiuus: in articulo autem 1. agit de fine, vt deinde tractet de vltimo fine.

3 Recentiores vero nonnulli Thomistæ *Recẽtiorum interpretatio* ita seuere interpretantur propositionem Doctoris Sãcti, vt ea intelligatur de obiecto adæquato: contendunt itaque pro viribus defendere, obiectum adæquatũ voluntatis esse finem sub ratione finis. Porro autem, quid sit obiectum adæquatum logicis etiam satis notum est. Hanc sentẽtiam confirmant primum ex ipso Sancto Thoma: nam si prædictam propositionem non intelligeret de obiecto adæquato, eius ratio conclusionem non probaret. Ratio enim est huiusmodi: Illæ actiones *Probatur.* propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: actiones vero alicuius potentiæ procedunt ab ea secũdum rationem sui obiecti: obiectum autem volũtatis est finis, & bonum: hinc colligit; ergo oportet, vt omnes humanæ actiones fiant propter finem. At hæc conclusio nulla certe ratione consequitur, si voluntas non versatur circa finem, tãquã circa obiectum adæquatum: alioquin, si circa aliud versari potest, non recte colligitur actionem omnem humanam debere esse propter finem.

Deinde eadem sententia confirmari po- *Confirmatur* test ex Arist. 2. physicorum cap. 3. vbi ait finem, & bonum idem esse: & 2. Ethicorũ *Arist.* cap. 7. illud esse vniuscuiusque rei bonũ, cuius gratia operatur: constat autem bo- 4 num esse obiectum adæquatum voluntatis, ergo finis erit etiam obiectum adæquatum. Et in hoc plurimi Thomistæ conueniunt, vt propositio intelligatur de obie- *Obiectio.* cto adæquato voluntatis, quia alioqui putant rationem Sancti Thomę nullius fere esse momenti. Ceterum quia nemo inficiari potest voluntatem non tantum ferri in finem, sed etiam in media, ex quo videtur sequi finem non esse obiectum adæquatum voluntatis, cum ad aliquid aliud, præter finem, tendat voluntas: varie huic difficultati occurrunt, & in eius dissolutione non omnes conueniant, qui affirmant finem esse obiectum adæquatum voluntatis.

Quidam dicunt, finem quidem esse ob- *Varie obiectionis solutiones.* iectum adæquatum voluntatis, ita vt in nihil feratur voluntas, nisi in finem: neq; huic quidquam obstare, quod etiam feratur in media, quia finis, qui dicitur obiectũ adæquatum voluntatis, cõmune quid est est fini vltimo, & proximo: media aũt licet non habeant rationem finis vltimi, habent tamen rationem finis proximi: nã sicut media ordinantur, & appetũtur gratia finis vltimi, sic etiam vnum medium ordinatum proxime ad aliud medium, appetitur gratia illius: vt cum quis appetit deambulationem propter attenuationẽ humorum, & attenuationem humorum propter sanitatem. Horum tamen senten- *Impugnatur prima solutio.* tia mihi non probatur, quia media ratione bonitatis vtilis, quæ est propria bonitas mediorum, ita appetuntur & terminant affectum voluntatis, vt non possint subire rationem finis, sicut disput. 4. ex 5 professo probandum erit: quare nec S. Thomas

Thomas nomine finis in hoc articulo intelligere potuit media considerata secundum propriam ipsorum bonitatem, nempe vtilitatis ad finem, cum tamen ratione huius bonitatis, & vtilitatis sint obiecta voluntatis.

Aliter ab alijs idem explicatur. Alij vero in hac quæstione ita philosophantur, vt dicant media esse obiecta voluntatis materialia, & per accidens, sicut paries est obiectum materiale, & per accidens visus: formale autem obiectum adæquatum voluntatis sit finis, qui etiam est ratio volendi media, sicut color est ratio videndi parietem, vel aliud corpus, cui inhæret, putant enim medijs nullam inesse bonitatem propriam, sed ea tantum esse bona ex bonitate finis, ac proinde solum esse per accidens obiecta voluntatis. Porro autem media non habere aliam bonitatem, quam finis, inde probãt: primum, quia, sublato fine, & eius bonitate, aufertur tota bonitas mediorum: neque enim media mihi bona essent, nisi talis finis per illa acquirendus mihi bonus esset. Deinde media eatenus solum bona sunt, quatenus conducere possunt ad consequutionem finis per modum causæ efficientis: media enim efficere dicuntur finem, & ipsum consequi, sicut medicina sanitatem: variata autem bonitate finis, & ea non permanente, nulla facta in ipsis medijs mutatione, variatur vtilitas mediorum, nam potio vtilis & bona est mihi febricitanti, aut ægrotanti, at vero recte valenti inutilis, imo noxia est: ergo nulla alia erat in medio bonitas, quam bonitas ipsius finis deriuata ab eo, siquidem nulla in eo facta mutatione, & manente in ipso virtute causæ efficientis circa talem finem, non manet bonitas, ea nimirum sola ratione, quia finis bonitas mutata est: signum igitur est, medium solum esse bonum bonitate finis in ipsum deriuata.

Alij etiam Thomistæ recentiores distinguunt duplex obiectum voluntatis: aliud dicunt esse formale, aliud dicunt esse materiale: & putant hanc distinctionem eandem esse cum illa. Obiectum voluntatis aliud est motiuum, aliud terminatiuum. Hac igitur præmissa distinctione, dicunt obiectum adæquatum formale voluntatis esse finem, & sub eo non comprehendi media: materiale autem etiam complecti sub se media, quia media non sunt volita per accidens, sed per se, sunt tamẽ materialiter volita propter solum finem, tanquam propter solam rationem appetendi. Explicant hoc exemplo imaginis, & exemplaris: nam imago est obiectum materiale adorationis, ratio vero formalis adorandi est exemplar: & exemplo amoris Dei, & proximi: nam proximus dilectus propter Deum est obiectum materiale nostræ dilectionis, Deus autem est formale obiectum, & ratio diligendi proximum. Atque vtroque modo ratio Sancti Thomæ (inquiũt) efficax est, si dicamus ipsum docuisse, finem esse obiectum adæquatum voluntatis per se, aut formale: sic enim recte sequitur, omnem actionem humanam esse propter finem: quia omnis motus voluntatis debet ferri in obiectum per se, aut in obiectum formale suum, quod est finis, ac proinde debet esse propter finem.

Vera sententia, & interpretatio Sancti Thomæ.

CAPVT II.

Sanctus Thomas non est locutus de fine latiori significatione. MEA quidem sententia, ex qua Sancti Thomæ sensus perspicuus fiet, in tribus consistit. Primum est Sanctum Thomam in ea propositione, *Finis est obiectum voluntatis*, non fuisse locutum de fine latiori significatione, vt putauit Conradus: nam, vt superiori capite contra ipsum ostendi, ratio Sancti Thomæ parum haberet momenti: loquitur igitur de fine, qui a philosophis sic definitur, *Cuius gratia cetera fiunt, & ipse nullius gratia.*

Secundum est, finem hoc modo non esse obiectum formale adæquatum voluntatis, ac proinde in ea propositione, per obiectum non intellexisse Sanctum Thomam obiectum adæquatum. Hæc vero pars nostræ sententiæ satis superque confirmabitur, si ostenderimus contra recentiores Thomistas, quos præcedenti capite memorauimus, etiam media esse obiectum voluntatis, non tantum per accidens, vt priores dicebant, neque materiale tantum, sed etiam per se, & for-

Universidad de Deusto
Biblioteca

male. Primum autem media non esse obiectum voluntatis per accidens, hac ratione ostenditur. Obiectum per accidens tale est, vt in illud potentia expresse non feratur, sed in aliquid, quod ei accidentarie coniunctum est: sicut substantia corporea dicitur obiectum per accidens visus, quia visio non attingit substantiam ipsam secundum se, sed tantum attingit colorem: & quia color accidentarie coniunctus est substantiæ, ipsa quoque substantia dicitur visibilis per accidens: non sic accidit in voluntate respectu mediorum; nam voluntas expresse attingit, & fertur in ipsa media, ergo non tantum per accidens, sed etiam per se appetuntur. Dico autem per se, non propter se, nam quamuis non dicantur appeti propter se, hoc est, gratia sui, sed alterius: tamen appetuntur per se, hoc est, expresse, & directe, & non tantum ratione alicuius accidentarie coniuncti, vt in exemplo visus. *Secundo idē ostenditur.* Præterea eodem modo comparātur cum voluntate media, sicut cum intellectu conclusiones: nemo autem dixerit conclusiones esse obiecta per accidens intellectus: ergo nec media dicenda sunt obiectum per accidens voluntatis. Porro autem ita se habere media ad voluntatem, sicut conclusiones ad intellectum, manifestum est, nam sicut in conclusionibus est connexio, quam intellectus cognoscit propter principia: ita in medijs est bonitas, quam appetit voluntas propter finem.

Deinde, media non tantum esse obiecta materialia voluntatis, sed etiam in se habere rationem formalem obiecti voluntatis (quam partem expresse tradidit Gregorius in primum distinctione 1. quæstione 1. articulo 2. in fine versiculo *Ad probationem dico*) non minus facile contra alios Thomistas probari potest; quoniam in medijs non tantum est entitas ipsorum, sed etiam est aliqua propria ipsorum bonitas distincta a bonitate finis. Nam ex sententia Sancti Thomæ, quæ apud omnes iam diu locum obtinuit, prima parte quæstione 5. articulo 6. bonum relate, nempe quod alteri bonum seu conueniens est, triplex est, aliud est bonum honestum, nempe virtutis: aliud bonum delectabile, quod Anselmus opusculo de casu diaboli capite 4. & 12. prope finem, commodum appellauit: aliud autem est bonum vtile. Duo priora constituunt rationem finis, vt disputatione 4. capite 2. ostendemus, quia gratia sui appetuntur, vtile autem solum est bonum, quod in medijs reperitur: dicitur enim bonum vtile, quod est bonum, & conueniens, non gratia sui, sed gratia alterius honesti, aut delectabilis: eo quod conducit ad consequendum id, quod honestum, aut delectabile, seu commodum est. Nam potio, seu scissio venæ, est bona, & conueniens ægrotanti, eo quod vtilis sit, & conducat ad consequendam sanitatem, quæ est commoda, & delectabilis, & gratia sui bona, & conueniens desideranti illam. Hanc eandem diuisionem triplicis boni tradiderat Aristoteles 8. Ethicorum capite 2. vbi de amabili ita inquit, *Hoc autem* (id est amabile) *aut bonum, aut iucundum, aut vtile est* bonum appellat, quod honestum est: iucundum vero, quod delectabile: de vtili vero subiungit, *Atque id vtile videbitur esse, per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas:* id est, per quod efficitur aliquod honestum aut delectabile: quæ duo bona statim inquit esse tantum fines: ergo voluntas non fertur solum in media expresse ea appetendo, verum etiam in medijs est aliqua ratio boni, quæ est propria ipsorum, ratione cuius media non modo sint obiecta materialia voluntatis, sed etiam formalia: nam formalis ratio obiecti voluntatis est bonum conueniens, tam finis, quam mediorum.

Ratio est tā dens cuncta; finem. Quo modo autem media non sint bona bonitate finis, tanquam forma, in solutionibus argumentorum patebit: nunc autem hac ratione ostenditur. Si media solum essent bona bonitate finis, tanquam forma extrinseca, æqualiter essent bona omnia media: at hoc est absurdum: ergo signum est in ipsis medijs esse propriam bonitatem in vno maiorem, quam in alio. Quodsi dicas bonitatem finis diuerso modo participari a medijs propter diuersam efficacitatem ipsorum in finem, fatemur quidem esse diuersam efficacitatem in medijs, sed hanc efficacitatem dicimus nos esse bonitatem vtilis ad finem, non autem ipsam bonitatem finis: atque hac de causa Sanctus Doctor *S. Thom.* infra quæstione 8. articulo 2. docuit voluntatem esse finis, & eorum quæ sunt ad finem, nempe sub obiecto formali vtrunquæ

Greg. *S. Thom.* *Anselm.*

que comprehendens: nam si de materiali solū loqueretur, nō opus erat distingue re obiectū in finē, & in ea, que sūt ad finē.

Exempla prealiorum obiectione adducta nullius esse momenti. Quod vero recentiores Thomistæ in exemplum afferebant de adoratione imaginis propter exemplar, & de dilectione proximi propter Deum, vt ostenderent media solum esse materialia obiecta adorationis, non autem formalia, sicut est materiale obiectum in adoratione imago, & proximus in dilectione Dei, nullius momenti est. Et primum quidem, quam diuersa sint voluntas mediorum propter finem, & adoratio imaginis propter Deum, satis, superque ostendi 3. libro de adoratione disputatione 1. capite 6. nunc vero quod ad nostrum etiam attinet institutum, idem ostendo. Nam, vt libro secundo de adoratione disputatione 8. capite 3. & sequentibus vberius ostendi, imaginem secundum se, solum tangit nota exterior submissionis, spiritus autem seruitutis, & submissionis respicit exemplar cogitatione cum imagine coniunctum: quare imago nullam in se habet excellentiam, ob quam ei nos ipsos submittamus in spiritu, præter excellentiam exemplaris: ac proinde circa imaginem secundum se non continentem in se exemplar cogitatione nostra coniunctum, non completur motus adorationis, qui spiritu submissionis perficitur: ideoque merito dicitur imago terminus, aut obiectum materiale adorationis. Similiter, cum in proximo diligimus Deū, nisi velimus proximo bonum ex ipsiusmet proximi complacentia, non dicitur proximus obiectum formale amoris amicitiæ, sed Deus, cui, ex complacentia ipsius, volumus bonum in proximo: proximus autem est obiectum formale eiusdem amoris, quatenus habet rationem amoris concupiscentiæ. Vt enim diximus in 3. libro de adoratione disputatione 1. capite illo 8. & 1. parte disputatione 84. capite 2. & in hac prima secundæ disputatione 1. capite 3. idem actus amoris, quatenus refertur ad bonum concupitum, est amor concupiscentiæ: illo autem amore, quem diximus, bonum, quod est in proximo, volumus Deo: si tamen velimus proximo bonum ex complacentia ipsius, etiamsi hic amor quodam modo dicatur esse propter Deum, quatenus ei placet, & secundum suam voluntatem est; nihilominus proximus est obiectum formale huius amoris, quatenus est amicitiæ, vt satis constat. At vero in medijs est alia ratio, nam media ita amantur gratia finis, vt in se habeant aliquam rationem bonitatis distinctam a bonitate finis, nempe bonitatem vtilis ad finem, ac proinde non tantum sunt obiecta materialia, hoc est, res volitæ, sed etiam sunt obiecta formalia, hoc est, in se habent rationem aliquam boni, quod est obiectum formale voluntatis: veluti in conclusionibus, quæ a nobis sciuntur propter principia, est ratio formalis obiecti intellectus distincta ab ea, quæ est in principijs.

Sanctus Thomas locutus est de obiecto principali. Tertia pars nostræ sententiæ est Sanctum Thomam loquutum esse in prædicta propositione de obiecto voluntatis primario, & quod vocant principale: sic autem intellecta propositio efficax est ad probandum id, quod ipse contendit, nempe omnem actionem voluntatis esse propter finem. Dicimus itaque media quidem esse obiecta voluntatis, non per accidens volita, sed per se, non materialia tantum, sed etiam formalia, vt a nobis explicatum, & probatum est: verum non esse obiecta primaria, sed secundaria voluntatis, vt quēmādmodum in intellectu conclusiones sunt obiecta secundaria, quia sunt per alia priora, nempe per principia notæ, & ita licet sint scitæ per se non per accidens, sunt tamen scitæ propter aliud prius cognitum: sic etiam in voluntate media sint obiecta secundaria, & secundarie volita, hoc est, gratia alterius, nempe finis. Sic igitur intellecta propositione, recte colligitur id, quod Sanctus Thomas contendit, hoc modo. Omnis operatio potentiæ fit ab ea secundum rationem sui obiecti: intellige primarij, quia semper respicit potentia obiectum primarium, etiamsi versetur circa secundarium: sed obiectum voluntatis est finis (intellige primarium) ergo omnis operatio voluntatis est propter finem. Nec ab hac sententia differt Caietanus re ipsa, si benigne ipsum interpretari velimus: ipse enim respondet Sanctum Thomam locutum fuisse in prædicta propositione, *Finis est obiectum voluntatis*, de obiecto adæquato: finem autem esse adæquatum obiectum voluntatis explicat hoc modo, quia vt in se, aut in medijs semper volitus

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, quibus verbis non significat id, quod recentiores aliqui arbitrantur, nempe in medijs nullam aliam esse bonitatem, præter bonitatem finis: hoc enim nescio, qua ratione Caiet. docere posset, vt ex superioribus patet: sed quia finis semper est ratio volendi media, & ita, quotiescunque appetimus media, appetimus illa cum aliquo ordine ad finem: ideo dixit, finem esse obiectum adæquatum voluntatis, aut volitum in se, aut in medijs: quo quidem loquendi modo insinuauit, finem diuersa ratione appeti secundum se, & prout in medijs: de quo multa dicemus disputatione 33. Esse autem obiectum adæquatum hoc modo, quia nimirum aut ipse secundum se appetitur, aut nihil appetitur, nisi per ordinem ad finem: idem est, quod esse obiectum primarium, vt nos exposuimus, & vtroque modo ratio Sancti Thomæ efficax est.

Diluuntur rationes oppositæ.

CAPVT III

IAM vero ex dictis diluere argumenta, quibus probari videtur finem esse adæquatum obiectum voluntatis, operosum non erit. Et primum quidem argumentum ductum ab authotitate Sancti Thomæ, quod retulimus in primo capite ad probandum ipsum loqui de obiecto adæquato, quia alioqui ratio ipsius in illo articulo non satis colligeret cõclusionem, quam contendebat; ex his, quæ præcedenti capite dicta sunt, facile diluitur. Ostendimus enim, quo pacto efficax sit ratio S. Thomæ, etiamsi non loquatur de obiecto adæquato, sed de primario, in prædicta propositione: quare inde non probatur finem esse obiectum adæquatum voluntatis. Deinde ad duo testimonia Aristot. eodem capite primo allata ad idem probandum respõdetur; cum Aristoteles inquit finem esse idem, quod bonum, non loqui de bono in vniuersum, vt completur bonum vtile, bonum delectabile, & bonũ honestum, sed tantum de bono, quod gratia sui bonum alicui est: & de hoc verum est, quod ait ipse 2. Physicorum capite 3. finem, & bonum idem esse: & 2. Ethicorum capite 7. illud esse vnius cuiusque rei bonum, cuius gratia operatur.

Prima argumenti solutio

Postremo superest, vt diluamus duas rationes, quibus recentiores Thomistæ probant in medijs nullam aliam esse bonitatem, quam finis, ac proinde finem esse obiectum adæquatum voluntatis, vt vidimus capite 1. huius disputationis. Ad priorem igitur respondeo, sublato fine, tolli etiã e medio bonitatem mediorum, hinc tamen non colligi bonitatem mediorum non esse aliam, quam finis, sed bonitatem mediorum esse relatam ad bonitatem finis, non autem absolutam, atque idcirco ablato fine, tanquam termino huius relationis, auferri etiam vtilitatem mediorum, ac proinde eorum bonitatem, quæ est sola vtilitas ad finem consequendum.

Diluitur secunda ratio.

Ad posteriorem rationem concedimus in medijs non esse aliam bonitatem, quã vtilitatis, & media eatenus solum esse bona, quatenus conducere possunt ad consecutionem finis per modum causæ efficientis: fatemur etiam non variata hac efficacitate Physica, media, quæ antea erant vtilia, nulla facta in ipsis mutatione, reddi inutilia: ex hoc tamen non sequi, nullam aliam in ipsis esse bonitatem, quam finis, quamuis variata solum bonitate finis, ipsa etiam vtilitas mediorum varietur, & mutetur. Nam quemadmodum res, quæ antea erat delectabilis, nempe calor frigescenti, & ita habebat rationem finis, nulla in ipsa re, nempe in calore, facta mutatione, sed tantum in eo, cui calor erat bonus, iam deinceps non est bona, nec delectabilis, nec habet rationem finis, quia, variata dispositione subiecti, variatur relatio illa conuenientiæ, in qua consistit bonitas finis appetibilis; ex hoc tamen non licet colligere, finem non esse bonum propria sua bonitate: sic etiam fieri potest, vt, nulla facta in medijs mutatione, reddantur inutilia, & mala media, quia mutata dispositione subiecti mutatur bonitas etiam finis, ad quam bonitas mediorum referebatur: argumentis igitur allatis primo in capite cõtra nostram sententiam nihil probari potest.

Obiectio.

Ceterum obijciet aliquis nobis Sanctũ Thomam infra quæstione 26. articulo 4. & 2.2. quæstione 23. art. 1. & Aristotelẽ 8. Ethicorum capite 2. qui asserunt ea, quæ alteri volumus, vt amico, aut nobis vt sanitatem, aut diuitias nõ amari per se, sed per accidens, & secũdum quid: ea autem, quæ alteri amamus, videntur esse media: is vero, cui ea amamus, videtur esse finis: ergo media non per se, sed per accidens appetuntur. Respondeo S. Thomam & Aristotelem illis in locis non solum loqui de medijs, sed etiã de fine, cuius gratia, nam ea, quæ alicui personæ volumus, possumus dupliciter velle, aut tanquam ei delectabilia, & honesta, aut tanquã vtilia ad consequendum delectabile, aut honestum: si priori modo volumus aliquid, volumus illud, vt finem *Cuius gratia*, hoc est, sicut bonum gratia sui appetibile: si posteriori modo volumus, nõ appetimus id, tanquam finem, sed tãquam medium: neutro autem modo amamus rem amore amicitiæ, & beneuolentiæ, sed amore concupiscẽtiæ, hoc est, affectus noster, quo diligimus nobis, aut alteri aliquod bonũ, in quo est duplex respectus, alter concupiscentiæ, alter amicitiæ, quatenus refertur ad bonum volitum, non est amor amicitiæ, sed concupiscentiæ: quatenus vero refertur ad personam, quæ est finis *cui*, est amor amicitiæ, & beneuolentiæ. Cum igitur ait Aristoteles rem alteri concupitam nõ amari per se, sed per accidens, non ideo dixit, quia non habeat in se propriam bonitatem: siquidem hoc etiam intellexit de re bona, quæ gratia sui volita est tanquam finis cuius gratia, de hac autem nemo dixerit appeti solum per accidens eo modo, quo id de medijs aduersarij docuerunt: sed ideo Aristoteles dixit ea, quæ alteri appetuntur, amari per accidens, quia non amantur amore, prout est amicitiæ, & beneuolentiæ, sed concupiscentiæ, qui semper postulat, vt res, quam amat, alicui personæ coniungatur, vt ei ametur: amor autem proprie, & per se, qui est amicitiæ, ad personam, non ad rẽ, ipsam refertur: quomodo autem differãt finis cuius gratia, & finis cui, dicemus disputatione sequenti cap. 3. Præterea, quo pacto in eodem affectu amoris inueniatur duplex ille respectus amoris amicitiæ, & concupiscentiæ, ostendimus 3. lib. de adoratione disp. 1. cap. 6. & dicemus infra disput. 15. cap. 4. & alibi sæpe numero.

Quo sensu res alteri concupita amari dicatur per accidens.

(2.)

Vtrum finis moueat secũdum esse reale, an secundum esse cognitum. Disput. 2.

Variæ Scholasticorum sententiæ. cap. 1.
Verior opinio. cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.

Variæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.

CONTROVERSIA hæc, de qua philosophi ex professo disputãt, hoc loco a nobis examinanda est ob rationem superius assignatam: nam inter eas, quæ ad exactam tractationem de fine spectant, præcipua est, & occasionem de ea disserendi nobis præbuit Sanctus Doctor in solutione primi. Omissis autem varijs modis, quibus vsurpari solet finis, quos capite 3. memorabimus, hic solum præmittendum est, nomine finis nos intelligere bonum aliquod honestum, aut delectabile, quod gratia sui appetimus, & de eo inquirimus, an moueat, & exerceat munus causæ finalis secundum esse, quod re ipsa habet, an tantum secundum esse, quod mente, & cognitione nostra ei tribuitur: in qua quidem controuersia variæ sunt Scholasticorum sententiæ, quæ licet oppositæ plane videantur, fortasis in concordiam reuocari possunt.

Prima opinio ait finem non mouere ratione esse intellecti, sed secundum esse reale.

Prima opinio est, finem non mouere ratione esse intellecti, quod habet a nostro intellectu, nec ratione ipsius esse, quod habiturus est in executione, sed conditionem requisitam, vt moueat, esse cognitionem, & apprehensionem: finem autem mouere secũdum suum esse reale: denique ipsam executionem, seu adeptionem finis, nec esse ei rationem, nec esse conditionem, vt moueat. Hanc sententiam tradit Caietanus in hunc articulum, & prima parte quæstione 5. articulo 4. in principio, eamque hac vnica ratione confirmat: nam bonum, finis, & appetibile idem sunt: ergo ratio vnius est ratio alterius, & conditio vnius & conditio alterius idem erunt. Cum autem ait Caietanus bonum, finem, & appetibile idem esse, non loquitur de appetibili secundum

Caietanus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cundum formalem denominationem appetibilis: hæc enim est extrinseca quædã denominatio ab appetitu, sicut visibilis a visu, de qua dicemus infra disputatione sequenti capite 3. sed loquitur de ipso fundamento, hoc est, de re, quæ appetitur, hæc enim est bonum, & finis: neque loquitur de fine sub denominatione finis: hæc enim denotat actũ, & modũ causandi ipsius boni, vt ibidẽ ostẽdemus: sed de ipsa re, quæ est finis, & per sui desideriũ mouet: atqui bonitas, quatenus est in rerum natura, non autem vt est in intellectu, est ratio, vt aliquid appetatur: nam ægrotus fertur affectu suo in sanitatem, vt est in rerum natura, non autem vt est in suo intellectu: ergo ratio, qua finis mouet, non est esse cognitum, sed esse, quod habet in rerum natura. Nihilominus concedit Caietanus, finem aliquando mouere vt presentem, aliquando vt futurum, diuersis affectibus, nempe desiderij, aut gaudij.

Denique esse in executione non comparari cum ipso fine, tanquam rationem, neque tanquam conditionem, ex eo probat, quia finis mouet nõ motus, ergo mouet non pendens ab aliqua causa: finis autem prout in executione, pendet ab aliquo, vt ab agente, ergo executio non pertinet ad finem, tanquam ratio, neque tanquam conditio, sed solũ dicitur finis mouere secundum suum esse reale, tanquam per rationem, non considerata executione: apprehensio autem deserait vt conditio. Cum Caietano ex parte conueniunt

Scotus. Scotus in 2. distin. 25. q. 1. *§. Ad primam rationem*, respondens ad multa argumenta, Ocam in 2. quæst. 3. a. 2. in responsione

Ocham. Gab. ad secundum, & Gab. in 2. dist. 1. q. 5. art. 1. notatione 2. post mediũ, & cum eis con

Ferrar. sentit Ferrariensis 1. contra gentes c. 44. *§. Sciendum secundo*: docent enim Scotus & Ferrariẽsis aperte cognitionem solum esse conditionem finis, vt moueat, esse autem reale ipsius esse rationem ipsam, qua mouet. Præterea Ocam, & Gabriel duas concedunt propositiones, diuerso tamen sensu: prior est, *Finis mouet secundum esse reale*: & dicunt particulam *Secundum* in hac propositione sumi reduplicatiue: quo modo loquendi denotant talem particulam indicare rationem formalẽ, qua finis mouet: posterior propositio est, *Finis mouet secũdum quod est in anima*, & in hac propositione dicunt particulã *Secundum quod* sumi specificatiue in hunc sensum vt finis, qui est in anima, moueat: quo modo loquendi indicare videntur cognitionem, qua finis est in anima, esse conditionem.

Porro autem vt probent rationem, qua mouet finis, esse rem ipsam, seu esse reale quod habet finis a parte rei, aut, vt ostendant finem mouere secundum esse reale in priori sensu, quod idem est, hac omnes vtuntur ratione, quam etiam adducit Caietanus, Voluntas non appetit sanitatem, vt eam habeat in anima, sed re ipsa, & ad hoc media necessaria applicat, ergo sanitas, vt finis, non mouet secundum esse cognitum, tanquam per rationem, sed secundum esse reale: quare autem cognitio sit conditio, satis manifestum est, nec maiori indiget probatione, quam, quæ à Caietano allata est. Ceterum, quanquam prædicti doctores cum Caietano conueniant in ijs duobus, quæ diximus, tamen illud, quod ipse addidit, esse finis in executione nõ pertinere ad rationem formalem ipsius, qua mouet, apud neminem alium præter ipsum Caietanum legi: nam ceteri tantum distinguunt esse reale, & esse cognitum, pro eodem mea quidem sententia vsurpantes esse reale, & esse in executione.

Secunda sententia est, rationem formalem obiecti voluntatis, ac proinde rationem formalem, qua mouet finis, esse apprehensionem, nec apprehensionem esse solum conditionem obiecti voluntatis. Hanc opinionem sequuti sunt Capreolus in 2. distinctione 25. quæstione 1. articulo 3. prope finem in responsione ad rationes Gregorij, & Adami, & non pauci recentiores Thomistæ, eamque ex ipso Sancto Thoma deducere conantur, & ratione cõfirmare. Primum quidem, quia Sanctus Doctor infra quæstione 31. articulo 3. ad primum inquit, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, diuersitatẽ apprehensionis quodam modo pertinere ad diuersitatem obiecti. Deinde ratione sic probatur, Bonum, quod mouet voluntatem, & est obiectum ipsius, interdum est bonum apparens, ergo tunc saltem ratio obiecti, quæ mouet, non est esse reale ipsius, sed esse apprehensum: quocirca apprehensio nõ erit cõditio, sed ratio obiecti, ac proinde etiam finis. Nec solum in hac opinione videntur fuisse Capreolus, & recentiores Thomistæ, verum etiam & ipse Caietanus sui non memor, vt oportebat, ab ea non videtur longius abesse, cum expresse contra Scotum, probet apprehensionem non esse conditionem finis, sicut est applicatio efficientis ad efficiendum, sed esse rationem formalem obiecti voluntatis. Nam infra q. 30. art. 3. ad secũdum ait, apprehensionem respectu obiecti voluntatis non esse veluti applicationem obiecti, quam philosophi approximationem appellant, sed esse rationẽ obiecti: hoc autẽ (inquit) fateri necesse est, quia bonum verum, & apparens, si comparentur cum voluntate, nullo modo differunt secundum rationem obiecti: nam idem est obiectum, vt tribuat speciem affectui voluntatis, bonum apparens, & bonum verum: siquidem voluntas tale prosequitur bonum, quale ei proponitur per intellectum.

Secunda opinio dicit rationem formalem finis esse apprehensionem. Capreol.

Conradus duas alias refert sententias. Postremo Conradus in cõmentario huius articuli circa solutionem primi duas alias refert sententias. Prior est, finẽ causare realiter in suo genere secundum esse suũ reale, nõ quidem in se, sed per suã

Prior. speciem in anima apprehẽsum: ita vt species illa sit fundamentum relationis, non suæ, sed ipsius finis secundum esse reale.

Posterior. Posterior sententia, quam refert Conradus est, finem quidem mouere secundum suum esse reale, prout abstractum ab eo, quod est in executione, aut in intentione: apprehensionẽ autem esse conditionẽ seu causam, sine qua non moueret finis, nec haberet relationem causæ: sicut etiã non habet applicatio ignis ad comburendum, aut causa ad efficiendum.

Verior opinio.

CAPVT II.

Prima observatio. HActenus expositimus varias sententias, & diuersos opinãdi modos, quos apud Scriptores inuenire potuimus: ex quibus, me iudice, nullus plane est, qui præsentem difficultatem omnino explanet: imo vero omnes satis difficiles sunt ad intelligẽdum, vt ex ijs, quæ dicemus, constabit. Vt igitur naturam, & rationẽ formalem finis explicemus, primum notandum est, hic nos inuestigare rationẽ formalem, ob quã finis appetitur, & mouet, vtrum sit cognitio, an potius esse reale bonitatis ipsius: sicuti diximus rationem obiecti visus esse colorẽ, aut lucẽ.

Secunda observatio. Deinde obseruandum est, ex parte finis, aut obiecti voluntatis tria esse. Primum est, ratio ipsa, quæ cognoscitur vt bona, obiectiue existens in intellectu: veluti ratio sanitatis, ratio diuitiarum, honoris, aut alterius boni, quod apprehenditur à nobis, tanquam nobis conueniens: & hoc possumus appellare conceptum obiectiuum rei, vt logici loquuntur. Alterum est, ipsa cognitio, siue illa sit actio, & productio, siue sit qualitas actu representans obiectum, quam communiter appellant verbum, quæque facit, vt res intellecta sit, & obiectiue repræsentetur in intellectu: & hanc possumus appellare (vt communiter logici loquuntur) conceptum formalem. Tertiũ denique est, denominatio quædam repræsentati, & cogniti, quæ conuenit rei obiectiue existenti in intellectu, & est extrinseca quædam denominatio ex cõceptu ipso formali, nempe ex cognitione, deriuata: sicut color dicitur visus ex

Tertia observatio. visione, quæ circa ipsum versatur. Deinde præmittendum est, cũ omnis res, supposita distincta, sit nobis finis, quatenus media operatione, aut quasi operatione coniungitur, posse interdum cõiungi nobis media cognitione, vt infra disput. 15. c. 3. ostendemus; vt cum quis appetit videre, aut contemplari rem aliquam: & de fine hoc modo accepto, qui est operatio, capite sequenti etiam dicemus.

Quarta & vltima. Postremo nota duplicem esse in nobis affectum voluntatis, vt ostendemus infra disputat. 42. c. 3. vnus est efficax, qui fertur in rem, prout opere ipso cõsequẽdam, vt cum quis amat pecunias, vt eas re ipsa quærat, & acquirat: alter est ineffi-

Prima observatio. cax, qui dici solet simplex affectus, & complacentia, eo quod non feratur in obiectũ vt re ipsa consequẽdum, sed in eius complacentia tantum simpliciter immoratur, non considerata consequutione re ipsa futura ipsius obiecti, vt cum quis immoratur cogitatione, & affectu in honoribus, & diuitijs, quas nunquam se adepturũ cogitat: plura alia exempla vtriusque esse possunt nobis familiarissima.

His præmissis notationibus, nostra senten-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sententia, & natura ipsa, seu ratio formalis finis facile explicari potest. Dicimus igitur primũ, exillis tribus, quę ex parte finis reperiuntur, vt supra notatum est, illud esse obiectiuum, quod est bonum apprehensum esse obiectum ipsum formale voluntatis, sicut color est obiectum formale visus, ac si cum Logicis dicemus, conceptus obiectiuus, in quem fertur voluntas, est ratio formalis obiecti. Deinde dicendum est, cõceptum formalem, & denominationem illam cogniti in conceptu obiectiuo non pertinere ad rationem formalem obiecti, sed esse conditionem obiecti voluntatis, nisi quãdo finis est res supposito a nobis distincta, & habet rationem finis, & appetitur, quatenus nobis coniungenda per cognitionem. Vtraque pars nostræ sententiæ facile probatur: prior quidem, quia illud dicitur esse obiectum formale voluntatis, in quod fertur voluntas affectu suo ratione ipsius: ita enim est ratio volendi, vt etiam sit volitum: huiusmodi autem est bonum obiectiue existens in intellectu, vt manifestum est: ergo illud est formale obiectum voluntatis concrete: ratio vero formalis abstracte erit bonitas in eo apprehensa, nempe conuenientia: quocirca esse reale finis, quod est in rebus, aut erit, secundum se non mouet, sed quatenus obiectiue apparet in intellectu: cum tamen quęcunque causa efficiens, formalis, aut materialis solum causet secundum esse reale, quod habet extra animam. Ratio vero discriminis est, quia cæteræ causæ non causant medio sui desiderio, sed secundum quod sunt re ipsa tales, aut talis naturæ: at vero finis causat medio sui desiderio, & nisi medio amore sui causare non potest: amor autem respicit vt proprium obiectum rẽ obiectiue existentem in intellectu: ergo ratio finis est id, quod obijcitur voluntati media cognitione. Ex quo fit, vt interdum, sicut inferius dicemus, finis sit res omnino cõficta ab intellectu nullum habens esse adhuc futurum, sed tantum obiectiue existens in intellectu.

Prima pars probatur.

Non omnis causa physica eodẽ modo debet causare.

Neque obstat, quod inter causas physicas finis etiam connumeratur: nam non omnis causa naturalis, effectus eodem modo causare debet: & de fine plane docuit Aristoteles primo lib. de generat, & corruptione c. 7. textu 55. nõ mouere physice, hoc est, secundum esse reale suũ, sed metaphorice: dicitur autem mouere metaphorice, quia per sui desiderium tantum mouet, vt sequẽti articulo dicemus, & ita solum est causa physici effectus media causa efficienti rationali, quæ dicitur gratia finis operari per desiderium ipsius.

Secunda pars veræ sententiæ ostenditur.

Posterior pars nostræ sententiæ, nimirum conceptum formalem, seu cognitionem ipsam, & relationem cogniti in obiecto, & fine, esse solum conditionem, non minus facile ostendi potest. Nam illud videtur esse conditio, & non ratio formalis finis, in quod non fertur desiderium, & amor, sed sine illo in finem voluntas ferri non potest: huiusmodi autem est cognitio, seu conceptus formalis, & relatio cogniti in bono apprehenso. Primum quidem, in ipsam cognitionem non ferri desiderium, sed in rem, aut obiectum cognitum, manifestum est: nam qui vult sanari, & gratia consequendæ sanitatis applicat remedia, non fertur voluntate sua in cognitionem sanitatis, nec in relationem cogniti, sed in sanitatis adeptionem. Præterea res ipsa, vt sanitas, non potest causare per modum finis, nisi ametur: amari autem non potest, nisi cogitetur, & apprehendatur: ergo tam ipsa apprehensio, & cognitio, quam relatio cogniti in ipsa sanitate obiecta non est ratio, sed conditio sine qua non. Verum quia, vt in eadem posteriori parte nostræ sententiæ diximus, omnis finis, qui est res supposito distincta, vt pecunia, Deus &c. est finis, & bonum nostrum, quatenus aliqua actione, aut quasi actione, qualis est possessio, nobis cõiungitur, & ita aliquando ipsa cognitio est actio, qua nobis coniungitur finis, vt cũ desideramus videre Deum, Deus est finis nostri desiderij coniungendus nobis media visione, ideo tunc visio, & cognitio est finis, quem vocare solemus finem *Quo*, qualis est possessio, vt disputatione 15. capite 3. explicabitur. Ratio vero ex superioribus plane colligitur, nam tunc desiderium, & amor noster directe fertur in ipsam visionem, seu cognitionem, tanquam in obiectum, namque tale obiectum, verbi causa Deum, media cognitione, & visione habere desideramus, & ad hoc media applicamus: tũc autẽ visio, & cognitio, quã diximus habere

Quomodo cognitio possit esse finis.

rationem obiecti voluntatis, & finis, non est conditio afferens obiectum respectu desiderij: quia desiderium videndi Deũ fertur in visionem futuram, & in Deum videndum per illam: tale autem desiderium excitatur, dum alia cognitione præsenti apprehendimus visionem Dei futuram, & illa cogitatio præsens, est solũ conditio afferens obiectum. An vero visio ipsa Dei præsens, sit non solum obiectum dilectionis, sed etiam conditio afferens obiectum, dicemus disputatione illa 15. cap. 4.

Variata cognitio neque est conditio, neq; variatur genus affectus.

Ex hac doctrina sequitur, quotiescunque cognitio solum est conditio afferẽs obiectum, etiamsi ipsa varietur, non variari genus affectus, si semper permaneat eadem ratio boni, & finis apprehensa: vt si eadem bonitas Dei apprehendatur per fidem obscure, & per visionem clare, eadẽ erit dilectio, & affectus caritatis, quia est eadem ratio obiecti voliti, etiamsi varietur apprehensio, quæ est conditio obiecti: & ita communis opinio Scholasticorum fert, eandem caritatem viæ erga Deum manere in patria. Ceterum, quanuis in vniuersum verum sit, obiectũ voluntatis, & rationem finis esse conceptũ obiectiuũ rei, quem quis habet in intellectu, & proponit voluntati, tamen quia, vt dicebamus in postrema notatione, voluntas dupliciter potest ferri in obiectũ, nempe voluntate efficaci, & inefficaci; ideo necesse est, amplius explicare, quo pacto esse illud obiectiuum, quod diximus esse obiectum voluntatis, possit habere rationem finis. Huius autem rei gratia præmittendum est, ad veram, & integram rationem finis non tantum pertinere, vt gratia sui appetatur, sed etiam, vt sit causa reliqua appetendi, vt disputat. 3. capite 3. ad primam rationem fusius tractabitur. Contingit tamen interdum voluntatem ita ferri in obiectum gratia ipsius, vt non feratur in aliquid aliud gratia eiusdem, sed in ipso tantum sistat affectus, nec procedat ad eligendum medium aliquod gratia talis finis, vt contingit in affectu delectationis, quo quis tãtum fertur in rem delectabilem, seu commodam per quandam complacentiam, & inde non mouetur affectus ad volendum aliquid gratia ipsius delectabilis: & hoc modo versatur affectus circa finem non relatum ad media, sed absolute consideratum, vt ostendemus disp. 32. cap. 3.

Ratio formalis finis in vniuersum est bonitas obiectiue considerata.

Hac præmissa notatione, dicendũ est, primum, rationem formalem finis in vniuersum, siue relati ad media, siue absolute, & solum gratia sui considerati, esse bonitatem obiectiue consideratam, siue illa sit vere aliquid reale futurum, aut possibile, siue tantum habeat esse effectum per intellectum, vt colligitur ex prædictis: eo quod motio finis sit metaphorica, nempe per intellectum solum, & amorẽ sui, non re ipsa, vt mouet efficiens. Si tamen voluntas feratur affectu efficaci in finem siue absolutum, & secundum se cõsideratum, siue relatum ad media, tunc ratio finis debet esse bonitas obiectiue existens in intellectu, ita tamen vt existimetur possibilis. Nam, vt ostendemus infra disput. 42. c. 4. hoc ipso, quod intellectus credit rem aliquam esse impossibilẽ, cessat voluntas ab affectu efficaci illius: nihilominus, vt volũtas affectu efficaci feratur in obiectum, non opus est, obiectũ ipsum re vera esse futurum, aut possibile, sed sufficit si tale existimetur. Quare cum sit aliquis affectus voluntatis, quĩ sua natura fertur in futurum per complacentiam, aut displicentiam, quale est desiderium, & timor, necessarium est, nec amplius requiritur, quam vt tale obiectum existimetur futurum, etiamsi falso existimetur: quod quidem ex superius dictis facile colligitur.

Affectus inefficacis obiectum potẽ esse bonitas existimata impossibilis.

Deinde dicendum est, obiectum affectus inefficacis, & simplicis complacentiæ, non tantum posse esse aliquod bonum omnino consictum, & re ipsa non possibile, sed posse hunc affectum terminari in obiectum, quod expresse existimetur impossibile, apprehendatur tamẽ instar possibilis, vt vberius explicabitur infra disputatione illa 42. cap. 3. & 4. iuxta mentem Aristotelis.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

EX prædicta doctrina in primis colligere possumus, quid nã in prædictis opinionibus, quas primo cap. memorauimus, philosophicæ rationi cõsentaneum sit: quid vero ei aduersetur. Primum qui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

In quo sensu vera possit esse opinio Caietani.

quidem, quod asserunt Capreolus, & alij, rationem formalem finis esse apprehensionem, si per apprehensionem intelligant ipsum conceptum obiectiuum, verissimum est, sicut superius probauimus: si vero intelligant cõceptum formalem, eorum sententia probanda nobis nõ est, quoniam, vt dicebamus supra, voluntatis affectus non fertur in cognitionem, sed in rem cognitam, nisi quãdo ipsa cognitio est veluti adeptio rei, quæ est finis; hoc autẽ non semper contingit: quare in reliquis omnibus apprehensio semper debet esse conditio afferens obiectũ, vt satis constat. Deinde, quod asserunt Caietanus, Scotus, & alij, quos refert Cõradus, finem mouere voluntatem secundum suum esse reale, si intelligant de vero esse reali, falsum est: siquidem, vt probauimus, finis mouere potest secundum esse omnino fictum ab intellectu, quod nõ sit possibile. Postremo denique, quod dixit Caietanus, executionem, & adeptionem finis re ipsa futuram, non esse finis rationem, nec cõditionem, vt moueat, mihi maxime probatur, & ijs, quæ a nobis dicta sunt, maxime consonat: quod enim mouet affectum, non est ipsa executio, prout re ipsa futura, sed prout apprehenditur futura: sic autem prius mouet, quam sit re ipsa: nam, vt recte dixit Caietanus, finis, prout reipsa actu pendet ab efficienti, non potest mouere ipsum efficientem, sed alia ratione ipsum mouere debet: mouet enim efficientem, quatenus apprehensione obijcitur volũtati eius, sed fit ab ipso efficienti, quatenus physica operatione ab eo pendet, & ita finis dicitur prius natura, sicut omnis causa suo effectu prior natura est. Dicitur tamen prius natura, non re ipsa, sed intentione, & cogitatione, quia non mouet prout existens, sicut aliæ causæ causant, sed mouet solum in apprehensione per sui desiderium, & intentionem, de quo dicemus disputatione sequenti cap. 2. iuxta mentem Sancti Thomæ ibidem. Quocirca posterior sententia, quam refert Conradus, mihi non probatur, quatenus asserit finem mouere secundum suum esse reale, prout abstractus est ab executione, & intentione: quia negari non potest, finem mouere secundum esse, quod habet in apprehensione.

Quid veritatis possit habere opinio Caietani, & aliorum.

Caietan.

Adeptio finis nõ est ratio, nec conditio finis, prout reipsa futura. Caietan.

S. Thom. Non probatur aliquorũ sententia.

Præterea ex eadem doctrina explicare possumus axioma illud satis vulgare, & verum, *Finis est primum in intentione, & postremum in executione.* Circa quam propositionem nihilominus Nominales cõtra communem modum loquendi Philosophorum opinati sunt: dixerũt enim finem, qui proprie finis, & omnino vltimus est, esse quidem primum in intẽtione, sed non postremum in executione. Ita docuerunt Ocam in 2. quæst. 3. art. 1. Gab. in 2. dist. 1. quæst. 5. art. 1. notat. 1. cuius rei explicandæ gratia notant esse in voluntate duos affectus amoris re ipsa diuersos, alterum concupiscentiæ circa rem volitam, vt circa sanitatem, quã gratia ipsius appetimus: alterum amicitiæ circa personam, cui illam volumus, & vtrunq; horum affectuum versari circa finem suum: cæterum finem amoris amicitie, qui est persona, cui volumus bonum, esse propriè, & præcipue finem: alium vero finem amoris concupiscentiæ, nempe sanitatem, aut aliquod aliud bonum, nõ esse proprie finem, sed potius habere rationem medij: cũ ergo persona, cui amamus bonum, sit prior in intentione, quia est id, quod prius apprehendimus, & vnde incipit moueri voluntas, ea tamen nõ sit posterior in executione ipsa, vt patet, quia non est opus procedẽs ab efficienti, sed potius est ipsum efficiens; ideo recte dictum existimant, finem, qui proprie, & præcipue finis est, esse quidem priorem in intentione, sed nõ posteriorem in executione.

Quomodo finis sit primus in intentione & postremus in executione.

Ocam. Gab. Nemini opinio.

In hac tamen sententia multa quidem falsa, & cõtraveram philosophiam sunt: & primum quidem nemo Philosophorũ moralium hactenus negauit, ipsam virtutem, quam gratia ipsius appetimus, aut commoditatem nostram, vt salutem, & alia, quando ratione suæ commodatis desiderantur, habere veram, & propriam rationem finis: nam, vt ex sententia Aristotelis ostendemus infra disp. 4. cap. 2. finis est bonum, cuius gratia cætera appetuntur, & ipse nullius gratia, qualis est virtus, sanitas, & alia huiusmodi bona, aut honesta, aut delectabilia: ex tribus enim generibus bonorum, quæ enumerat Sanctus Thomas prima parte, quæstione 5. art. 6. honestum, delectabile, vtile, duo priora sunt fines, posterius autem solum habet rationem medij, sicut diximus disput. 1. cap. 2. honestum enim, & delectabile,

Impugnatur sententia Nominalium.

Aristotel.

bile, licet alicui sit honestum, & delectabile, quia omne bonum alicui bonum est, non propterea debet dici medium cõparatione personæ, cui dicitur esse bonum: alioquin, cum nobis Deum desideramus tanquam summum bonum delectabile nostræ beatitudinis, desiderare mus nobis ipsum, & beatitudinẽ nostrã, tãquam medium, quod nullus hactenus dixit; cum omnes asserant beatitudinem nostram desiderari a nobis vt vltimum finem.

Aristot.

Verum propterea non negamus ipsam etiam personam, cui honestum, & delectabile bonum est, esse finem: sed ex sententia Aristot. 2. de anima. ca. 4. tex. 35. & 37. dicimus duplicem esse finem, alterum, qui dicitur *cuius gratia*, alterũ qui dicitur *cui*, in græco autẽ sic habet Aristot. τὸ οὗ ἕνεκα δ' ὅσον, τὸ ᾧ ὅν, τὸ οὗ ἕνεκα, ac si latine verbũ pro verbo reddas, *illud vero cuius* (supple, *gratia*) *duplex* (supple, *est*,) *aliud cuius, aliud cui*, hoc est, finis qui definitus est, *cuius gratia*, duplex est, alter enim finis est, *cuius gratia*, alter est finis *cui*: finis cuius gratia est bonum ipsum honestũ, aut delectabile, & hic finis dici solet etiã finis *quo*, vt transtulit Perionius loco citato: dicitur autẽ *quo*, quia est, quo tẽdit volũtas, sicut explicat Themistius in sua paraphrasi: finis autẽ *cui*, est persona, cui honestũ, aut delectabile bonũ est, & vterque coalescit quasi in vnũ finem, & obiectum voluntatis, quia ita inuicem cõnectuntur, vt vnum sine alio esse nequeat amoris obiectum: cũ enim bonum, quod est obiectum voluntatis, consistat in conuenientia rei cum aliquo supposito, nec possit esse bonum, quod non sit alicui bonum, nec possit bonum sine persona, nec persona sine bono amari, vt illico dicemus, ideo ex vtroque fine fit vnus integer finis, & obiectum voluntatis.

Perionius

S. Thom.

Præterea hic finis, qui dicitur *cuius gratia*, & quem Perionius appellauit finem *quo*, in sensu exposito, ex sententia sancti Thomæ & Scholasticorum duplex est, vt disput. 15. cap. 3. fusius explicabitur, est enim vnus finis cuius gratia, vt res, velut pecunia, & obiectum potentiæ. Alter vero, vt operatio, vel quasi operatio, qua res illa nobis coniungitur, vt sit nobis bona, velut possessio pecuniæ, quæ est quasi operatio, vel significatur vt operatio, cum tamen nõ sit; & visio, quæ est vere operatio, qua coniungitur obiectũ, & ex operatione, & re fit vnus integer finis, cuius gratia: nam vnus sine alio non est bonus nobis. Prior finis dicitur finis *qui*, quia est finis, qui nobis coniungitur, & bonus est: posterior finis dicitur finis *quo* in alio sensu, quam Perionius finem cuius gratia vocauit finẽ *quo*: dicitur enim a Theologis finis *quo*, non quia est quô tendimus, sed quia est, quo rem adipiscimur, eamque nobis coniungimus, vt bona sit, & huius finis *quo*, pro adeptione, mentionem fecit sanctus Thomas infra in hac quæstione art. vlt. & quæst. 2. art. 7. & quæst. 3. art. 1. & quæst. 11. art. 3. quam quidem diuisionem finis *qui*, & finis *quo*, contendit sanctus doctor colligere ex Aristotele 5. metaph. text. 22. An vero inde deduci possit, dicemus in ea disputat. 15. cap. 3. qualis autem debeat esse operatio, vel quasi operatio, vt habeat rationem finis *quo*, dicemus eadem disputatione 15. capite etiam 3.

S. Thomas

Aristot.

Vera explicatio illius axiomatis.

His præmissis, axioma illud vulgare, & verissimum, *Finis est primum in intentione, & postremum in executione*, non debet intelligi de fine *cui*, sed de fine *cuius gratia*, quocunque ex illis duobus modis accepto, nempe pro fine *qui*, & pro fine *quo*: est autem similis propositio apud Aristot. 3. Ethicorum cap. 3. vbi ait, *Id, quod vltimum est in resolutione, esse primum in generatione*: ac si dicat, quod vltimum est in consultatione, & intentione voluntatis, est primum, vnde incipit ipsa executio: nam, vt dicemus disput. 46. cap. 2. ordo consultationis, & intentionis est ordo resolutionis: ergo eodẽ modo, quod primum est, & initium consultationis, & intentionis, erit postremum ordine executionis: nam ordo resolutionis, & generationis, hoc est, ordo intentionis, & executionis contrarij sunt: primum autem, & initium consultationis, & intentionis est finis, nã ex finis intẽtione procedimus ad cõsultandum, & inueniendum media. De hoc axiomate, & de hoc ordine intẽtionis, & executionis aliqua diximus 1. p. disput. 89. cap. 7. vbi monuimus vtrunque ordinem, nempe intentionis, seu resolutionis, qui etiam dicitur consultationis, & ordinem executionis, non esse constituendum in mente operantis, sed ordinem resolutionis, seu consultatio-

Aristo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nis in mente, ordinem autem executionis in opere ipso, qui dicitur ordo generationis, quo res ipsa fit, & adquiritur id, quod mẽte consultatum, & præconceptum est. Præterea etiam de vtroq; ordine nonnihil amplius dicemus infra disputatione illa 46.

Ex dictis etiam infertur, cum dicimus finem esse primum in ordine consultationis, & resolutionis, aut primũ in intentione, & postremum in executione, nos loqui define adquirendo re ipsa per media, non de bono, quod secundum se delectat & simplici affectu voluntatis amatur: cũ enim hoc bonũ non sit opere ipso adquirendũ, non possumus id in intentione, & executione, inuerso ordine collocare. An vero bonum, quod gratia sui hoc modo appetitur, nec mouet ad opus, habeat integram rationem finis, dicemus disputatione sequenti. Vtrum autem sit affectus medius inter affectum circa finem, & circa media, an non, videbimus disput. 32.

Sanct. Thom. Postremo explicandum est, quod ait Sanctus Thom. in hoc artic. in solutione 2. operationem voluntatis non posse esse vltimũ finẽ: quæ sane doctrina, licet difficilis videatur, tamen ex dictis facile explicari potest. Videtur autem difficilis, quia cum beatitudo sit noster vltimus finis, & in opinione positũ sit, vtrum sit actio intellectus, an voluntatis, quod sane difficile est, similiter difficile erit, vtrũ actio voluntatis possit esse vltimus finis noster. Dico igitur sanctum Thomam in hac solutione non agere de vltimo fine nostro, qui est beatitudo, hoc enim in tertiam quæstionem relinquit difiniendum, sed agit de vltimo fine in quacunque operatione: & inquit, vltimum finem, seu primum appetibile non posse esse actionem voluntatis, idque optima ratione a simili confirmat. Nam quemadmodum, si visio ipsa esset visibilis, non esset primum visibile, quia quæuis visio, quæ secundum se visibilis esset, versaretur circa aliud visibile, ita etiam affectus voluntatis non potest esse primum appetibile: quia quamuis ipsa appetibilis sit, cum tamen versetur circa aliud appetibile, ipsa non potest esse primum appetibile: sed primum appetibile erit obiectum, circa quod ipsa versatur. Merito igitur dixit Sanctus Doctor in ea solutione actionẽ cuiuscunque alterius potentiæ posse esse vltimum finem nostrum: non quia reuera in quacumque operatione alterius potentiæ, quam voluntatis sit vere nostra beatitudo, quæ est vltimus finis, sed quia operatio cuiuscunque alterius potentiæ potest a nobis ita constitui vltimus finis, vt sit primum appetibile, eo quod ita erit ipsa operatio cum suo obiecto finis noster, & primum appetibile, vt obiectum ipsius per se non faciat, neque constituat primum appetibile, sed simul cum operatione, per quam coniungitur: nam talis operatio non versatur circa obiectum suum tanquam circa appetibile. At vero operatio voluntatis, quam habere desideramus, ac proinde se habet, vt quoddam appetibile, nempe delectatio, vel aliquis alius affectus, ita post esse finis nostri desiderij simul cum suo obiecto, vt non sit primum appetibile, quia cum ipsa versetur circa appetibile, obiectum suum habebit rationem primi appetibilis, & ita post affectum voluntatis, quem habere desideramus, restat aliquod appetibile. Ex qua doctrina cum eodem Sancto Thoma inferemus disputatione 11. capite 6. non posse constitui vltimum finem verum, qui est nostra beatitudo, in actione voluntatis, sed intellectus. Cetera verba, quæ in ea solutione difficilia sunt, disputatione sequenti cap. 3. explicabimus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ: homo enim cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: sed multa sunt, quę non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo propriũ esse rationalis creaturæ, agere propter finem. Præterea, Agere propter finem est

est ordinare suam actionem ad finem: sed hoc est rationis opus: ergo non cõuenit his, quæ ratione carent. Præterea. Bonum & finis est obiectum volũtatis: sed voluntas in ratione est, vt dicitur in 3. de anima, ergo agere propter finem nõ est nisi rationalis naturæ.

Text. 41. to. 2

Text. 49. to. 2

Sed cõtra est, quod philosophus probat in 2. physi. quod non solum intellectus, sed etiã natura agit propter finẽ.

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finẽ. Causarum enim ad inuicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi: prima autem inter omnes causas est causa finalis: cuius ratio est: quia materia non sequitur formã nisi secundum quod mouetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum: agens autem non mouet nisi ex intentione finis: si enim agens nõ esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc, quam illud: ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certũ, quod habet rationem finis. Hęc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, quia dicitur voluntas: ita in alijs fit per inclinationem naturalem, quę dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandũ est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Vno modo sicut seipsum ad finem mouens vt homo. Alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatũ finem ex hoc, quod mouetur â sagittante, qui suam actionem dirigit in finẽ. Illa ergo quę rationem habent seipsa mouent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberũ arbit. quod est facultas voluntatis & rationis. Illa vero quę ratione carent, tendunt in finem propter naturalẽ inclinationem quasi ab alio mota: non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur, nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, vt supra habitum est: & ideo proprium est naturæ rationalis, vt tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem. Naturę vero irrationalis quasi ab alio acta, vel ducta siue in finem apprehensum, sicut bruta animalia: siue in finem non apprehensum, sicut ea, quę omnino cognitione carent.

1. p. q. 22. art. 2. & q. 103. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit propter finẽ, cognoscit finem: sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta, cum agit ad imperium alterius, vel cum mouetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: & ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est eius, quod seipsum agit in finem. Eius vero, quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod obiectum voluntatis est finis, & bonum in vniuersali, vnde non potest esse voluntas in his, quę carent ratione, & intellectu: cum non possint apprehendere vniuersale, sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitiuus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autẽ est quod particulares causæ mouentur â causa vniuersali, sicut cum rector ciuitatis, qui intendit bonum cõmune, mouet suo imperio omnia sua particularia officia ciuitatis: & ideo necesse est, q̃ omnia, quæ carent ratione, moueantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quę se extendit in bonum vniuersale, scilicet â voluntate diuina.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Notatio circa Articulum.

Conclusio. CConclusio est: *Quamuis omnia agentia agant propter finem hoc sensu, quia ferantur ad determinatum effectum, tamen proprium est naturæ rationalis agere propter finem cognoscendo finem*. Ex qua conclusione infert Sanctus Thomas, agentia naturalia potius dicenda esse moueri ab alio in finem: rationalia vero mouere se ipsa in finē. Ratio vero est manifesta, quia cum motio finis sit metaphorica, vt disp. præcedenti cap. 2. expositum est, eo quod non moueat secundum se physico aliquo motu, & impulsu, sed per sui desiderium: hoc autem non possit excitari sine cognitione: ideo agentia naturalia non dicuntur proprie mouere seipsa in finem, eo quod non cognoscant, ac proinde non desiderent finem; sed latiori dumtaxat modo dicuntur moueri in finem, quia a causa prima intelligente finem, & terminum suarum actionum mouentur, de qua re, Aristi. secundo physicorum cap. 8. Arist. & eius interpretes ex professo disputāt: quid autem de brutis sentiendum sit, an dicantur seipsa proprie in finem mouere, sequenti disput. videndum est.

Vtrū finis exerceat munus causæ circa sui desiderium, an tantum circa electionē mediorum. Disp. 3.

Finem exercere munus causæ nō solum circa affectum mediorum, sed etiam circa affectum sui ipsius, recentiores aliqui existimarunt. cap. 1.

Finem solum exercere munus causæ finalis circa affectum mediorum, non circa affectum sui, verior sententia est. cap. 2.

Diluuntur Argumēta prioris sententiæ. c. 3.

Finem exercere munus causæ non solum circa affectum mediorum, sed etiā circa affectum sui ipsius, recentiores aliqui existimarūt.

CAPVT I.

IN notatione articuli breuiter ostendimus, quare agentia naturalia, quæ non ducuntur cognitione in suis operationibus, & motibus, dicantur moueri, aut operari circa finem: de reliquis vero naturis, quæ cognitione præditæ sunt, in hac disputatione differendum est: inter eas vero sunt Deus, & Angelus. De Deo in hoc loco nihil dicemus, quia prima parte disputatione 82. capite secundo, satis superque a nobis explicatum est, vtrum Deus habet causam, an solum rationem finalem, & vtrum dicatur velle vnum propter aliud, an solum dicatur velle vnū esse propter aliud: restat igitur, vt de Angelis, hominibus, & brutis in hac disputatione differamus. Vt autem explicemus, cui horū conueniat agere propter finem, videndum est, respectu cuius exerceat finis munus suum causæ, vtrum respectu desiderij sui, an solum respectu desiderij, & electionis mediorum. In qua quidem controuersia, opinio est quorundam recentiorum, atque primo aspectu satis popularis, & plausibilis, finem non tantū exercere munus causæ finalis, cum per desiderium suum mouet ad desiderium, seu electionem mediorum, & ad eorum exteriorem applicationem, sed etiam, cum circa illum dicitur moueri voluntas amore, & desiderio ipsius. Quam quidem sententiā contendunt primum aliquibus testimonijs Sancti Thomæ, deinde rationibus confirmare. S. Thomas

Primum testimonium est in artic. primo huius quæstionis ad secundum, vbi Probatur ab thoritate. postquam ostendit operationem elicitam a voluntate non posse esse vltimum finem, bene tamen operationem alterius potentiæ, quod iam satis explicatū a nobis est disputatione præcedenti cap. vltimo, subiungit hæc verba, *Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est vltimus finis*. Ex quo loco pro præ dicta sententia colligitur hęc ratio, Quid quid homo agit, dicitur illud agere propter vltimum finem, ergo quotiescunque vult ipsum vltimum finem, vel aliquem finem gratia ipsius, dicetur etiam habere illum voluntatis affectum propter finem: cum autem aliquid fit propter finē, finis ipse exercet munus causæ finalis: ergo finis tale munus exercet, non solum quando per sui desiderium mouere dicitur ad electionem mediorum, sed etiam, quando voluntas sola intentione, aut affectu simplici circa ipsum finē operatur. Secundum testimonium est ex quæstione 22. de veritate articulo secundo, vbi ait, *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti*: sentit igitur, etiam respectu affectus, quo appetitur finis, finem ipsum exercere munus causæ finalis. Tertium testimonium est 3. contra gent. cap. 2. vbi ait, finem esse id, quò tendit impetus agentis: ergo siue tendat per electionem, siue per ipsam intentionem, finis habebit veram rationem, & officium finis.

Ratione probatur. Ratione vero eadem sententia probatur, primo quidem ex definitione finis: est enim finis ipsum cuius gratia: tale autem est, quod non est alterius gratia: cum vero dicimus, ipsum non esse alterius gratia, hac negatione explicamus positiuam quandam rationem, quæ conuenit ipsi fini, nempe, vt propter seipsum ametur: ergo in vtraque motione inuenitur verum munus causæ finalis, nempe in eo, vt finis ipse sui gratia ametur, cum hoc etiam cōueniat fini, & in eo, vt gratia ipsius alia appetantur: quinimo potissima ratio, & officium finis videtur esse, vt gratia sui appetatur, nam ex hoc habet virtutem, vt moueat voluntatem ad appetendum alia.

Secundum ar gumentum. Secundo ex eodem principio hæc etiam opinio sic probatur. Ex eo quod finis trahit ad se voluntatem per desiderium sui, mouet eam, vt appetat media propter ipsum: ergo si exercet munus causæ finalis mouendo ad appetenda media, multo magis exercebit idem munus, & officium mouendo ad desiderium sui ipsius. Nam in electione mediorum propter finem, duo possunt considerari: vnum est, ex intentione finis oriri electionem, & hoc nō spectat ad munus, & causalitatem causæ finalis, sed causæ efficientis: nam electio nascitur ex intentione in genere causæ efficientis, vt videbimus infra disputatione 33. cap. 2. Alterum est, finem esse veluti formam mediorum, quę tribuit illis rationem boni, qua possunt appeti, & in hoc videtur proprie exercere officium causæ finalis: atqui multo melius hoc munus exercere videtur, cum trahit ad se voluntatē gratia sui, & ratione propriæ bonitatis; ergo vera est opinio prædicta.

Tertium ar gumentum. Tertio voluntas per intentionis desiderium fertur in finem per veram actionem, quam perfecto & rationali modo operatur, ergo sicut illius actionis est aliqua vera causa efficiens, ita etiam debet esse vera causa finalis, quæ munus, & officium talis causæ erga illam exerceat.

Quarto amor Dei super omnia in patria reuera est amor vltimi finis: ergo amor ille, vt a causa finali, est ab ipsa Dei bonitate, a qua necessitatem habet, & determinationem. Vltimo denique quia cō muniter dicere consuemimus, voluntatē nostram, cum delectatur in ipso fine adepto, trahi & allici voluptate, & bonitate ipsius finis: hęc autē tractio non potest esse munus alterius causæ, quam finalis: neque enim potest esse causę alterius, vt inductione constat. Ex hac doctrina colligunt omnes actiones voluntatis, tam quę versantur circa finem, quam quę circa media propter finem, esse effectus ipsius finis in genere causæ finalis, in quibus ita est distinguēda ratio effectus ab ipsa causalitate, aut, vt dici solet, ab ipsa causatione, sicut distinguitur actio efficientis a termino producto: nam actio est velut via, effectus autem est terminus productus: hæc autem causalitas, seu causatio finis deriuatur in alias actiones imperatas, tanquam in effectus ipsius voluntatis.

Quartum ar gumentum.

Vltimum ar gumentum.

Illatio ex hac sententia

Finem solum exercere munus causæ finalis circa affectum mediorum, nō circa affectum sui, verior sententia est.

CAPVT II.

MVlto probabilior sententia est finem exercere munus, & officium propriæ causæ finalis, nō quidem ad desiderium sui, sed solum per desiderium sui mouēdo ad volūtatem mediorū, vel ad aliquod opus ordinatum ad sui ipsius consequutionem, pro qua opinione referri soleat Gab. in primū, distinctione prima, quæstione prima articulo secundo, Gregorius eadem distinctione, quæstione prima, articulo secundo, in confirmatione primæ conclusionis, & Heruęus quodlib. 1. q. 8. & quodlib. 2. quæst. 1. nihil tamen apud Gabrielem, aut Heruæum pro hac sententia inuenire potui: solū in Gregorio legi, quo pacto finis dicatur mouere, quod statim ex eodem adducam, ex quo hæc opinio optime confirmabitur: eam igitur veram existi-

Gabriel. Gregor. Heruæus

Universidad de Deusto
Biblioteca

existimo & multo probabiliorem, quam oppositam, & primum hac ratione eā confirmo. Finis ex sententia Arist. 2. physicorum cap. 3. & 5. metaphys. cap. 2. est, cuius gratia cetera fiunt, & ipse nullius gratia, ac si dicat, vt exponit Gregor. cuius amore cetera fiunt: amor autem finis nō fit amore finis, sed tantum amor mediorū fieri dicitur amore finis: ergo finis non dicitur exercere munus suum, quod est gratia cuius, circa amorem sui, sed circa amorem mediorum, & circa opera, quæ ex amore ipsius, & mediorum deriuātur. Porro autem gratia cuius cetera fiunt, idem esse, quod amore sui cetera fieri, optime probat Gregorius: quoniam finis ideo dicitur metaphorice mouere, quia non mouet per seipsum, sicut mouet efficiens, sed per sui desiderium: nam licet dicamus voluntatem attrahi a bono, id tamen non est peculiare voluntatis, sed omni facultati conuenit, vt a suo obiecto communi quadam ratione dicatur trahi, & allici, quatenus circa illud consentaneè suæ naturæ operatur: & quia operatione sua communi quadam ratione dicitur potentia ferri in suum obiectum, ideo etiam dicitur allici, & attrahi a suo obiecto: & ita Sanctus Thomas 1. part. quæst. 77. artic. 3. inquit obiectum potentiæ passiuæ comparari cū actione talis potentiæ, sicut principium, & causam mouētem: loquebatur autē de facultatibus cognoscentibus. Verum cū in alijs facultatibus præter voluntatem non reperiatur ratio, nec motio finis metaphorica, hæc communis ratio non sufficiet, vt dicamus in voluntate reperiri rationē finis, & motionē eius, ac proinde finis non dicetur exercere munus finis circa desiderium suum, sed tantum circa desiderium mediorum, & circa operationē profectā ab ipso desiderio finis. Notat autem optime Greg. loco citato ita finē mouere metaphorice, & in genere causæ finalis per sui desiderium, & amorem, ad amorem mediorum, vt amor ipsius sit causa amoris mediorum, nō in eodē genere causæ efficientis: finis igitur alio modo mouet, quia secundum se non mouet, sed per sui amorem tantum.

Aristo. *Gregor.* *S. Thomas.*

Deinde eadem sententia a posteriori sic ostenditur: si hoc ipso, quod voluntas in desiderio, & amore fertur in bonum propter ipsum, obiectum, & bonū, quod diligitur propter se, vtputa honestum, & delectabile, exercet vere officium, & munus causæ finalis; sequitur nō solum hominē, & naturam rationalem agere formaliter proprie propter finem, sed etiam bruta. Nam sicut homo mouetur in bonum delectabile propter ipsum, ita etiam & brutū, quando appetit delectabile, fertur affectu suo in bonum propter ipsum, & dicitur attrahi a bono, sicut voluntas nostra: ergo eodem modo dicetur se mouere propter finem. Contra vero iuxta nostrā sententiam optima, & vnica ratio assignari potest, ob quam, etiamsi bruta appetant bonum delectabile propter ipsum, non dicantur agere proprer finem formaliter, & proprie, quia nimirum proprium munus, & officium causæ finalis est per sui desiderium ad desiderium mediorum mouere: bruta autem licet apprehendant formaliter bonum delectabile, & in illud ferantur propter ipsum, tamen non cognoscūt ordinem, & proportionem finis cum medijs, nec mediorum cum fine, & ideo nec moueri in finē, nec agere formaliter propter finem dicuntur: quia finis formaliter consistit in propottione & ordine, quem habet cum medijs. Iuxta priorem autem sententiam necessario fatēdum esset, bruta moueri in finem, & agere propter finē formaliter, & proprie, quia reuera mouētur in bonum cognitum, & apprehensum sub expressa ratione boni. Quocirca Sanctus Thomas in hoc articulo dixit, ideo bruta non moueri a se in finem, quod est non agere propter finem, quia non cognoscunt rationem finis: explicans autem iufra quæst. 6. artic. 2. amplius, quare bruta non cognoscant rationem finis, inquit, imperfectam cognitionom finis esse, quæ in sola finis apprehensione consistit absque eo, quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talem cognitionem finis ait reperiri in brutis: perfectam autem cognitionem finis in eo inquit positam esse, vt apprehendatur finis, & ea, quæ sunt ad finem, hoc est, vt cognoscatur proportio finis, & mediorum inuicem. Quare autem dixerit Sanctus Thomas 1. p. q. 78. artic. 4. bruta moueri ad vtile, quo significare videtur moueri etiam in finem, & in media cum ordine ad finem, explicabitur infra quæstione quarta, articulo secundo, in dubitatione articuli.

Ratio a posteriori. *S. Thomas.* *S. Thomas.*

Sed

Enasio aliquorum.

Sed respondent aliqui, bruta quidem non cognoscere finem formaliter, & ideo non moueri in finem formaliter, non solum quia non cognoscant proportionem finis cum medijs, & contra: sed quia in ipso fine non cognoscunt conuenientiam, aut disconuenientiam cum propria ipsorum natura, sed tantum rem, quæ est conueniens, aut disconueniens, consentanea aut dissentanea. Quorū solutio ex eo potest confirmari, quia si bruta cognoscerēt conuenientiam, & disconuenientiam obiecti cum natura sua, componerent, & diuiderent, imo & discurrerent, & cognoscerent conuenientiam mediorum cum fine ipso, & ita eodem modo dicerentur agere propter finem, quo dicitur agere homo, quando eligit media propter finem.

Expleditur.

Hoc tamen responsum facile explodi potest. Nam quemadmodum visus, & quæuis alia facultas cognoscens in brutis, habet obiectum suum materiale, & formale, nec potest operari circa materiale solū nisi ipsum formale sit ei ratio, vt circa illud facultas operari possit, & hac ratione nihil videtur nisi delibutum colore: ita nihil potest a brutis etiam appeti nisi sub expressa formali ratione obiecti sui: hæc autem est bonum, quod omnia bruta appetitu elicito dicuntur appetere, sicut etiam inanimata appetitu innato, & non elicito, de quo disp. 22. ca. 2. dicturi sumus. Adde, quod cum bruta quasdam res affectu suo fugiant, alias vero prosequantur, nisi esset discrimen aliquod ex parte obiecti formalis, non esset maior ratio, ob quam rem vnam fugerent, & alteram prosequerentur: præsertim cum eadem res, prout diuerso modo brutum ipsum disposituum est, nunc ei placeat, nūc vero displiceat: id quod in nostro appetitu animali, & irrationali quotidie experimur, qui secundum se ab appetitu brutorū in modo operandi non differt, vt inferius paucis ostendam. Hoc igitur manifestum indiciū est, esse duas rationes formales obiecti appetitus brutorum, quas etiam concedimus nostræ voluntati: vnam, quæ sit ratio boni, vt amore eam prosequatur, alteram mali, vt odio, & displicētia fugiat: cumque bonum, quod dicitur alicui bonum, in relatione conuenientiæ positum sit, aut per illam a nobis explicetur, malum autem oppositum per disconuenientiam, vt prima parte, disputatione 23. capite 4. exposuimus, & appetitus etiā brutorum non possit ferri nisi in id, quod cognitum est; efficitur etiam a brutis cognosci formalem rationem obiecti appetitus, nempe bonum, & malum: tunc autem rectè procedit argumentum superius factum, & probat efficaciter, bruta etiā operari propter finem, quando appetunt delectabile bonum, quod ipsis proponitur, & respectu talis appetitionis finem vere esse causam finalem brutis, si homo etiam operatur propter finem in solo amore finis, & finis dicitur esse causa, & per modū causæ finalis mouere ad sui appetitionē. Quod vero in confirmationem prædictæ responsionis adducebatur, nullius momēti est: nam quanuis bruta cognoscant bonum formaliter, quod ipsis conueniens est, hoc tamen cognoscunt absque collatione, & compositione, per simplicem nimirum apprehensionem boni, quam Sanctus Thomas communiter, & alij Philosophi dicunt fieri per species quasdam, quas ipsi vocant insensatis: & licet bonitatem obiecti appetibilis nos explicemus per relationem conuenientiæ, non oportet a brutis, aut a nobis cōceptu relatiuo apprehendi, sed tali modo peculiari, quo aptum est, vt moueatur appetitus ad affectum illius: quare licet hoc modo bruta cognoscant id, quod sibi bonum est: tamen non possunt cognoscere vtilitatem mediorum ad finem: hæc enim absque expressa relatione, & collatione mediorū, & finis non potest cognosci: bruta autem vnam rem cum alia conferre non possunt. Vt igitur dicamus bruta non agere propter finem, neque causam finalem vere exercere munus suum respectu appetitus brutorum, ideo necessario dicendum est, neque in homine finem exercere munus causæ finalis circa desiderium, & amorem sui, sed tantum circa desiderium mediorum.

Bruta tendere vltra bonum formaliter vt conuenies est.

Satisfit obiectioni.

S. Thomas.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

ANtequam argumenta prioris sententiæ dissoluamus, præmittenda nobis est doctrina quædam Caietani 1. part. quæst. 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

artic.4.in expositione tituli ipsius articuli:quærit enim Sãctus Thomas,*Vtrum bonum habeat rationem causæ finalis*: cuius gratia notat Caietanus finem dupliciter capi posse. Primũ (inquit ille)in actu signato,nempe sub expressa ratione causę finalis,& ita,cum quærit Sanctus Thomas, vtrum bonum habeat rationem causæ finalis,non quærit(inquit)an sit eadem expresse ratio boni,& finis,sed an fundamẽtum causæ finalis , cui aduenit denominatio,& ratio causæ finalis,sit bonum ipsum.Deinde vsurpari potest(inquit)finis in actu exercito, vt loquitur idem Caiet. hoc est, pro re,aut ratione, quæ exercet munus causæ finalis: & tunc sensus tituli articuli est(inquit ille)an ipsa ratio boni sit,quæ exercet munus causæ finalis,sicut ratio coloris exercet munus obiecti terminantis visionem.

Caietan.

S.Thomas

Hac præmissa doctrina,ego quidẽ existimo,in obiecto voluntatis , quod est finis,tria esse distinguenda.Primum est ratio boni,secundum ratio appetibilis, tertium ratio finis : quæ formaliter omnino distincta sunt, tametsi ratio boni sit proprium fundamentum ceterorum . Primo quidẽ ratio boni,vt a nobis explicata est 1.part.disp.23.cap.5. quatenus cum ente absolute reciprocatur,idem est, quod integritas rei:bonitas autem hoc modo ,nõ est obiectum propriũ voluntatis : ex hac tamen rei integritate nascitur bonitas relata,quæ non est passio entis,sed in cõuenientia vnius cũ alio consistit, aut saltem per illam a nobis explicatur:& hæc nõ est passio entis,quia omne ens nõ diciturhoc modo absolute bonum,sed alicui tantum bonũ,vt ibidẽ fusius explicabimus. Secũdo est ratio appetibilis, & hæc consequitur rationẽ boni,quod in cõuenientia cõsistit:consequitur autem tanquam denominatio quædam extrinseca obiecti volũtatis ab ipsa voluntate, vt est facultas appetendi:ideo enim bonum dicitur appetibile, quia illius potest esse appetitus , sicut etiã ideo dicitur obiectũ visibile,quia videri potest,vt 1.part.disp.104.cap.2.ostendimus,& sicut visibile consequitur rationem coloris, quæ secundum se potest terminare actionem videndi, eodem modo appetibile consequitur rationem boni : sed denominatio hæc deriuatur a facultate voluntatis vt a forma extrinseca denominante, quatenus est principium

In fine tria esse distinguenda.

appetendi.Tertio est ratio finis,& hęcest denominatio, quæ conuenit bono, quatenus exercet officium causæ finalis. Cumque tria sint genera bonorum,vt patet ex dictis in disputatione prima cap.secundo & disput.sequenti cap. secundo , ex quibus duo tantum, nempe bonum,delectabile,seu iucundum,& honestum, possint esse id,cuius gratia cetera appetantur , in quo consistit munus, & officium causæ finalis,efficitur,vt his solum duobus generibus bonorum conuenire possit denominatio causæ finalis:atque ita latius pateat denominatio appetibilis,quæ tribus illis generibus bonorum conuenit, nempe delectabili,honesto , & vtili, quam denominatio finis,quæ duobus tantum generibus bonorum tribuitur.Cumque munus causæ finalis , vt diximus , solum sit per desiderium sui mouere ad electionem mediorum,& ad operationem ordinatam ad ipsum finem,sequitur hanc denominationem finis actu non conuenire bono ex eo,quod tantum moueat ad desiderium sui,tametsi bonum , quod sic amatur,latiori significatione dicatur finis, quia tale bonum est,quod aptum sit exercere munus causæ finalis, & quia reuera terminus est talis amoris, & desiderij. Hac præmissa notatione, argumenta primo capite allata pro priori sententia , facile dilui possunt: & obiter explicari , in quibus actionibus dicatur homo agere propter finem.

Ad primum igitur testimonium, quod est Sancti Thomæ artic. præcedenti ad secundum,respondeo eo loco Sanctũ Thomam docere voluisse, hominem affectu voluntatis semper versari circa finem aliquo modo,hoc est,circa bonũ,quod gratia sui appetibile est, etiam quando operatur ipsam operationem imperatam a voluntate,in qua constituit sibi vltimum finem:non quia ipsa actio,quæ est vltimus finis,sit propter finem , sed quia volũtas, quæ versatur circa illam,dicitur esse circa vltimum finem : & ita in ea solutione dixit in hæc verba,*Vnde relinquitur, quod si actio humana sit vltimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate,& ita ibi aliqua actio humana,ad minus ipsum velle,est propter finem:quidquid ergo homo agat,verum est dicere,quod agat propter finem , etiam agẽdo actionẽ,quæ est vltimus finis:* non quia ipsa actio,quæ est vltimꝰ finis,sit propter finẽ, sed

Satisfit primo testimonio.

S.Thomas.

sed quia tunc homo agit propter finẽ vẽlendo illam:quare non dixit Sanctus Doctor, quidquid homo agat, illud agere propter finem:hoc enim verum non esset de ipsa actione,quæ est vltimus finis,sed dixit,quidquid agat, verum est dicere, quod agat,scilicet tũc propter finem,aliqua operatione,nẽpe,ipso affectu voluntatis,qui versatur circa finem.Hic tamen modus agendi propter finem , de quo S. Thomas disputat in ea solutione,non est proprius naturæ rationalis , sed communis,& ideo in hoc art. 2. statim quæsiuit, an agere propter finem sit proprium naturæ rationalis : huic autem quæstioni non respondet absolute , sed adhibita distinctione,& inquit,creaturæ rationalis proprium esse,agere propter finem,vt præcedenti cap . explicatum est . Bonum ergo, quod gratia sui appetitur,quãdo non mouet per desiderium sui ad desideriũ alterius,dici potest finis,quasi in actu primo, quia aptum est , vt moueat per desideriũ sui, & ita sit actu causa finalis : atque hac sola ratione operatio , quæ versatur circa ipsam,dicetur esse propter finem.In brutis autem affectus , qui versatur circa bonũ,quod appetũt gratia sui,adhuc hac ratione nõ dicetur esse propter finẽ:quia bonũ,quod appetitur a bruto,respectu illius non est finis,adhuc in actu primo.Ceterũ tam in hominibus, quam in Angelis tunc solum dicetur finis actu exercẽs munus causæ finalis, quando per sui desiderium ad aliquid aliud desiderandum mouet.

Explicatur secundum testimonium.

Ad secundum testimonium ex quæst. 22.de veritate,art.2.fatemur, quod ait Sãctus Thomas, influere causæ finalis , esse appeti,non quia in desiderium,quo appetitur,influat per modum finis,sed quia in desiderium aliorum,ad quod mouet, dicatur metaphorice mouere per desideriũ sui:recte igitur dixit ipsum appeti esse in fluxum,quia per appetitum sui influit.

Tertium testimonium expenditur.

Ad tertium testimonium ex 3. contra gent.cap.2.Respondeo , cum asserit Sanctus Thomas,finem esse,quo tendit impetus agentis,verum dixisse:non quia tunc finis exerceat vere munus causæ finalis, cum ipsa intentione solum appetitur,sed quia illud , quõ vltimo nos mouet affectus,est ipsum bonum,cui conuenit exercere munus causæ finalis.

Solutio primi argumenti.

Ad primam vero rationem dico, bonũ, cui tribuitur munus , & ratio causæ finalis,duo quidem habere:vnũ est, vt gratia sui,&non alterius ametur:alterum est,vt cetera gratia ipsius appetantur: prius autem sine posteriori non complet munus causæ finalis,sed constituit eam veluti in actu primo propinquo.Nã ex eo,quod ametur propter se,oritur,vt moueat,sicut causa finalis , ad desiderium aliorum : ad hoc autem non satis est,vt gratia sui ametur,nã & in brutis hic affectus reperitur circa bonum delectabile : sed requiritur etiam cognitio mediorum vtilium ad finem,ad quorum desideriũ excitet,& moueat desideriũ ipsius boni, quod propter se amatur : quare, licet appeti propter se sit fundamentum causalitatis finis,tamen nõdum actu causat, donec ad desiderium aliorum per sui amorem moueat.

Solutio secundi.

Ad secundam rationem fatemur quidẽ finẽ ex eo,quod appetitur,& dicitur trahere ad se voluntatem,mouere eã , vt appetat media ptopter ipsum,sed multo magis,imo simpliciter exercere actu munus causæ finalis excitando desiderium mediorum per desideriũ sui: non tamen hoc munus exercere circa desiderium,& amorem sui,sed desiderium sui esse veluti actum primum,ex quo procedit ad secundum,qui in desiderio mediorum cõsistit: actum autem secundum consistere in eo, vt electio mediorum ex desiderio,& amore finis oriatur, non ideo , vt tribuat mediis rationem(vt vocant)appetibilitatis: nam, vt ostendimus disputatione 1 . cap. 2.in medijs est sua ratio boni , & appetibilis,nec eam habent à fine , veluti à forma,licet finis sit primarium appetibile respectu eorum.Neque obstat, quod in ratione dicebatur , electionem circa media nasci ex intentione finis in genere causæ efficientis physicæ , quo minus dicamus, in hoc actu efficiendi electionem esse duplicem actum causæ & efficientis,& finalis,quarum finalis metaphorice, efficiens vero proprie mouere dicitur: quoniam deriuatio illa electionis ab intentione, ad duo referri potest , nempe ad desiderium,& intentionem finis , & ab hac oritur,vt à causa efficienti, vt infra disputatione 33 . capite secundo dicemus , & ad ipsum finem desideratum , & ab hoc dicitur esse in genere causæ finalis , & ipse dicitur ad electionem mouere, non physicè , sed metaphorice , quia non secun-

Electio oritur a fine finaliter,a mente finis efficienter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dum esse reale suum actualis existentiæ, sed per apprehensionē, & desiderium sui mouet, & in hoc proprijsime attenditur motio actualis finis, licet in eo etiam attē deretur, quod ad sui desiderium excitare diceretur voluntatem.

Solutio tertij Ad tertium respondeo desiderium finis esse operationem rationalis naturæ, & illius esse causam efficientem, sed non esse causam finalem actu, quia hęc tantum est respectu mediorum, vt probauimus: neq; video, qua necessitate cogamur, cuiuis operationi rationalis naturæ assignare causam finalem actu: & hinc patet solutio quartæ rationis. Nam amor Dei in patria non versatur circa Deum, sicut circa causam finalem, quæ actu moueat, vt causa finalis, & exerceat munus illius: necvlla ratione videtur necessarium id concedere.

Solutio quarti.

Ad vltimū respondetur. Ad vltimam rationem concedimus modum illū loquendi, voluntas trahitur, aut allicitur a bono delectabili, quādo ipsum amat propter ipsum, anteaquā ad media moueatur: ex hoc tamen modo loquendi non licet inferre bonum illud exercere munus causæ finalis actu respectu desiderij, & amoris sui: alioqui etiam in brutis concedere deberemus veram motionem causæ finalis, siquidem eorum appetitus dicitur allici, & attrahi a bono delectabili. Hic igitur modus tractionis cōmunis videtur cuiuis obiecto, circa quod facultas quæcunque operari dicitur, vt explicuimus cap. 2. huius disputationis: motio autem peculiaris finis in eo solum ostenditur, vt ex desiderio ipsius oriatur desiderium mediorum.

Quæ operationes sint propter finem. Ex quibus omnibus perspicuū fiet, quę nam operationes nostræ dicātur esse propter finem: nam si de fine loquamur in actu primo, & latiori significatione, etiam desideriū ipsius finis dicitur esse propter finem. Si vero sit sermo de fine, vt actu exerceat munus causæ finalis, solum electio mediorum, & operationes ordinatæ vt media ad consequendum finem, dicentur esse propter finem.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum actus hominis recipiant speciem ex fine.

Inf. a. ar. 4. & q. 18. a. 2. & 3. AD tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine, finis enim est causa extrinseca, sed vnumquodque habet speciē ab aliquo principio intrinseco, ergo actus humani non recipiunt speciē a fine.

Præterea. Illud, quod dat speciē, oportet esse prius, sed finis est posterior in esse, ergo actus humanus non habet speciem a fine.

Prēterea. Idem nō potest esse, nisi in vna specie, sed eundem numero actum contingit ordinari ad diuersos fines, ergo finis nō dat speciē actib⁹ humanis.

Lib. 2. c. 18. circ. prin. to. Sed contra est, quod dicit Aug. in lib. de moribus Eccl. & Manichęorum. Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.

Respondeo dicendum, quod vnum quodque sortitur speciem secundum actum, & non secundum potentiam: vnde ea, quæ sunt composita ex materia & forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas, & hoc etiam considerandū est in motibus proprijs. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem & passionē, vtrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi: passio ab actu, qui est terminus motus nostri: vnde calefactio actio nihil aliud est, quam motio quædam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est, quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei, & vtroque modo actus humani, siue considerentur per modum actionum, siue per modum passionum, speciem a fine sortiuntur, vtroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo mouet seipsū, & mouetur a seipso: dictū est autem supra, ꝙ actus dicūtur humani inquantū procedunt a voluntate deliberata, obiectū autē volūtatis est bonum & finis, & ideo manifestum est, quod

est, quod principiū humanorum actuū in quantum sunt humani, est finis, & similiter est terminus eorundem: nā id, ad quod terminatur actus humanus, est id, quod voluntas intendit tāquam finem: sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generātis, & quia, vt Ambr. dicit super Lucam, Mores proprie dicūtur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idē sunt actus morales & actus humani.

In præfatione in Lucam non procul a fine, tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actū, vt principium vel terminus: & hoc idē ipsum est de ratione actus, vt scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, & vt sit ad aliquid quantum ad passionē.

Art. 1. h. 6 & 7. Ad secundum dicendum, quod finis secundum quod est prior in intētione, vt dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem, & hoc modo dat speciem actui humano, siue morali.

Ad tertium dicēdum, quod idē actus numero secūdū, quodsemel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad vnum finem proximum a quo habet speciem sed potest ordinari ad possibiles fines remotos, quorū vnus est finis alterius: possibile tamē est, quod vnus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diuersos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominē, quod est idem secundum speciem naturę potest ordinari, sicut in finem ad conseruationem iustitiæ, & ad satisfaciēdum iræ, & ex hoc erunt diuersi actus secūdum speciem moris: quia vno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitij, non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per accidens, sed solū ab eo, quod est terminus per se, fines autem morales accidūt rei naturali, & e conuerso ratio naturalis finis accidit morali, & ideo nihil prohibet actus, qui sunt iidem secundā speciem naturæ esse diuersos secundum speciem moris, & econuerso.

Notationes circa articulum.

Conclusio. Primo obseruandum. Conclusio est, *Actiones humanæ, speciē accipiunt ex fine.* Circa doctrinam huius articuli primo obseruandum est, cum dicimus actiones humanas accipere speciē a fine, intelligendum esse iuxta communem sententiam Doctorum, qui affirmāt habitus, & facultates ex actibus, actus autem ex obiectis speciem sumere, hoc est, per ordinem ad hæc eorum species dignosci dās esse. An vero ordo ille sit de essentia ipsius habitus in genere qualitatis, & de essētia facultatis, & operationis, & ab eis realiter distinguatur, non est nostri instituti hoc loco disputare.

Secūdo obseruandum S. Thomæ. Secundo explicanda est propositio illa, quam assumit S. Tho. vt probet suam cōclusionem, nempe omnem actionem speciem suam accipere a principio, passionē vero a termino: vt enim ipse plane fatetur 1. p. q. 77. hoc solum vniuersim verum est de actionibus facultatum cognoscentium, & appetētium, nam in ijs principiū & terminus idem sunt, nempe obiectum ipsum: in actionibus vero naturaliū agentium solū potest esse vera propositio intellecta de actionibus, quas vocāt vniuocas: quare S. Doctor ibidem sic aiāt, *Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel fine, seu termino.* Porro autem per principiū actionis non solū intelligere S. Thom. principium efficiens, sed etiam principium per modum finis, colligitur ex eodem S. Tho. 1. part. quæst. 105. art. 5. vbi omnes causas, præter materiam, dicit posse esse principia actionum.

Tertio obseruandum. Tertio obseruandū est, cum ait S. Tho. in solut. 3. eandem actionē non posse esse in duabus speciebus, loqui de actione secundū genus naturæ, & substantiam suā, quod verissimū est: at vero secūdū genus moris, quod accidentariū est actioni humanæ, vt disp. 55. c. 2. ostendemus, non negat, imo concedit, eandē actionem humanā esse posse in duplici specie, de quo nos vberius dicemus, q. 18. a. 7. in not. circ. fol. 1. vbi etiā ostēdemus, vtrū ex duabus speciebus malitiæ, quæ in eadem actione cōcurrere possūt, vna debeat esse primaria, & veluti substantialis in eo genere, alia vero

Universidad de Deusto
Biblioteca

vero quasi secundaria, & accidentaria, an plures species moris possint ex æquo eidem actioni conuenire.

Quarto obseruandum. Quarto, quomodo finis habeat rationē obiecti primarij in genere moris tribuēs primariam speciem omni actioni interiori voluntatis tam intentionis, quam electionis: comparatus vero cum actione exteriori, quę assumitur vt medium, habeat rationem circunstantiæ, & tribuat secundariam speciem malitiæ moralis, in disput. 51. cap. 2. monstrabimus.

Quinto obseruandum. Quinto denique hic disputari solet, vtrum omnis actio humana sumat speciē moris a fine, cum sint actiones indifferentes, quæ non videntur esse in aliqua specie moris: & nonnulli Thomistæ, qui putant actiones ex obiecto suo indifferentes, non esse in aliqua specie moris positiue, dicunt Sanctum Thom. non docuisse omnem actionem humanam ex suo fine speciem sumere, sed indefinite id solum pronūtiasse, quia bonæ, & malæ actiones inde suam speciem accipiunt: nec ab hoc abhorret Sanctus Doctor, qui, vt infra videbimus disput. 52. cap. 4. plane docuit quæst. 18. art. 9. ad primum, actiones, quæ dicuntur ex suo fine & obiecto indifferētes, non esse in aliqua specie positiua indifferentis actionis: sed tantum dici indifferentes, quia nec sunt bonæ, nec malæ: de hoc tamen ibidem vberius differendum est.

S. Thomas.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrum sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.

Ia 3 d. 3. q. 2 art. 2.

AD quartū sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis vltimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusiuum sui: vt patet per Dionys. 7. c. de diu. no. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonū, oportet, quod illud bonū diffundat aliquid bonum: & sic processus boni est in infinitū. Sed bonū habet rationē finis, ergo in finibus est processus in infinitū.

Cap 4. de diui no. in pri.

Præterea. Ea, quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: vnde & mathematicæ quātitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitæ: quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes: sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis: ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

Præterea, bonum & finis est obiectū voluntatis, sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam: possū enim velle aliquid, & velle me velle illud, & sic in infinitum. ergo in finibus humanæ volūtatis proceditur in infinitum: & nō est aliquis vltimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est, quod philosophus dicit. 2. meta. quod qui infinitum faciūt, auferunt naturam boni, sed bonū est, quod habet rationem finis, ergo cōtra rationem finis est, quod procedatur in infinitū: necesse est ergo ponere vnū vltimum finem. *Tex. 8. 11*

Respondeo dicendum, quod per se loquēdo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacūque parte, in omnibus enim, quæ per se habēt ordinem ad inuicem, oportet, quod remoto primo, remoueātur ea, quę sunt ad primum. Vnde philosophus probat in 8. phy. quod non est possibile in causis mouentibus procedere in infinitū: quia nō esset principium mouēs: quo subtracto alia mouere non possunt, cū non moueant, nisi per hoc, quod mouentur a primo mouēte. In finibus autēm inuenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, & ordo executionis: & in vtroque ordine oportet esse aliquid primū: id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium mouens appetitū: vnde subtracto principio appetitus a nullo moueretur: id autē, quod est principium in executione, est, vnde incipit operatio: vnde, isto principio subtracto, nullus inciperet *Tex. 34 1ª*

incipere aliquid operari. Principium autem intentionis est vltimus finis, principium autem executionis est primū eorum, quæ sunt ad finem: sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset vltimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero, quæ nō habent ordinem per se, sed per accidens sibi inuicē coniunguntur, nihil prohibet infinita tem habere: causę enim per accidens indeterminatæ sunt, & hoc etiam modo conuenit esse infinitatem per accidēs in finibus, & his quæ sunt ad fines. *Tex. 6. to 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat, & ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit vltimus finis, ratio ista non probat, quod non sit vltimus finis, sed quod â fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem, & hoc quidem competeret si considueraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secūdum aliquā causam certā profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorū effluxui âprimo bono, â quo omnia bona participant virtutem diffusiuam: & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sap. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.

Ad secūdum dicendum, quod in his, quæ sunt per se, ratio incipit à principijs naturaliter notis, & ad aliquē terminū progreditur: vnde philosophus probat in primo posteriorum, quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad inuicem connexorum, & non per accidens: in his autem, quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationē in infinitum procedere: accidit autem quantitati aut numero præexistenti in quantum huiusmodi, quod ei addatur quātitas aut vnitas, vnde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicēdum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidēs se habet ad ordinem finium, quod patet ex hoc, quod circa vnum & eundem actum indifferenter semel, vel pluries supra se ipsam voluntas reflectitur.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est. *Impossibile est in finibus in infinitum procedere*: intelligit autē Sanctus Thomas impossibilem esse processum in infinitum tam in ordine intentionis, quam in ordine executionis. Ordinem intentionis inquit incipere ab vltimo fine, & procedere ad media, quibus finis comparandus est: cōtra vero, ordinem executionis incipere a medijs, & procedere ad consequutionē finis: de quo duplici ordine dictum a nobis est 1. part. disput. 89. cap. 7. & dicemus infra disput. 46. cap. 2. Porro autem in vtroque ordine nō posse esse processum in infinitum, facile probat Sanctus Thomas, quia nisi esset vnus finis vltimus, a quo inciperet consultatio, nunquam consultaremur: si autem non esset vnum primum medium, a quo inciperet executio, nunquam exequi inciperemus. Sic respondet Sanctus Thomas quæstioni proposite in titulo articuli, nec vnquā dicit, dari aliquē vltimū finem humanæ vitæ: ex hac tamen doctrina manifeste sequitur dari, vt disput. sequenti patebit. *Ratio S. Th.*

Vtrum sit aliquis finis, qui in alium ordinetur. Disput. 4.

Duæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

Duæ sententiæ Scholasticorum cap. 1.
Intermedia non habere veram rationem finis, verior multo opinio est. cap. 2.
Dari vltimum finem humanæ vitæ, ex prædicta doctrina ostenditur. cap. 3.
Soluuntur argumenta primæ sententiæ c. 4

Duæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.

INstitutum Sancti Thomæ in præsenti artic. in eo potissimum versatur, vt probet, esse aliquem vltimum finem humanæ vitæ: quod, vt in notatione circa articulum diximus, ex eo solum probat, quia in finibus non potest esse processus in infinitum, sed tandem veniendum est ad aliquem primum finem, ex quo incipiat omnis consultatio, & ordo intentionis. Rationes vero, quibus Aristot. probat, hunc processum non posse fieri in infinitum, difficultatem habent, nec alicuius momenti sunt, si verum est, rationem finis non tantum conuenire fini, qui vltimus est, sed etiam medijs, quæ ad talem finem assumuntur: atque ideo operæpretium duxi prius examinare, an sit aliquis finis, qui in alium ordinetur.

Arist.

Prima opinio.

In qua controuersia varia sunt Doctorum placita: quidam enim censent rationem causæ finalis non tantum conuenire vltimo fini, qui nullius gratia appetitur, sed etiam alijs intermedijs, qui, cum gratia alterius appetantur, nihilominus habent rationem finis, quatenus gratia illorum alia appetuntur. Iuxta quam opinionem non solum media habent rationem finis, quatenus habent aliam bonitatem coniunctam cum bonitate medij, sed secundum eandem etiam bonitatem, qua sunt media ad aliquem finem. Nemo enim dubitare potest, eandem rem posse habere duas bonitates, alteram vtilis ad finem, & hac ratione esse medium ad talem finem, alteram vero delectabilis, aut commodi, & hac ratione esse finem, qui appetatur gratia sui, & non alterius gratia: vt eadem potio potest esse vtilis ad sanitatem, & hac ratione appeti propter sanitatem, tanquam propter finem, & potest esse dulcis, & hac ratione amari gratia sui. Prædicti igitur Doctores non tantum hoc asserunt, quod mea quidem sententia extra controuersiam est, sed etiam eandem rem ratione eiusdem bonitatis, habere duplicem respectum, & ratione, interdum finis, & medij, ita vt quatenus amatur gratia alterius, sit medium, at vero, quatenus alia amantur gratia ipsius, sit finis, & huiusmodi finem appellant intermedium.

Cai.

Hanc sententiam nonnulli tribuunt Gab. in 2. dist. 38. quæst. 1. art. 1. opinio tamen Gab. quam ipse ibidem testatur esse Greg. eadem dist. q. 1. art. 1. me iudice, alia est.

Gregor.

Et primum quidem vterq; aperte docet, finem tribus modis dici posse, communiter, proprie, & proprijssime, seu magis proprie: finem communiter vocant quod cumq; obiectum, quod a voluntate volitum est, siue illud sit medium, siue sit finis. Sic putant capi ab August. 2. de Trinit. cap. 6. vbi ait, voluntas videndi, finem non habet nisi visionem, & voluntas videndi fenestram finem habet visionem fenestræ: constat autem aliquam ex illis esse medium: affert enim ibi exemplum de eo, qui vult videre fenestram, vt per eam videat transeuntes, de quo testimonio satis a nobis dicendum est disp. 33. cap. 2. Finis autem proprie secundum hos authores dicitur obiectum, quod ita volitum est, vt propter ipsum aliud etiã sit volitum, licet ipsum sit volitum propter aliud, & huiusmodi est medium, quod dici solet intermedium, quod quidem est propter finem vltimum, & aliud medium est propter ipsum, vt cum aliquis deambulat propter attenuationem humorum, & hanc vult gratia sanitatis. Sed finis magis proprie in sententia horum doctorum est obiectum voluntatis, quod ita volitum est, vt cetera gratia ipsius, & ipsum nullius alterius, sed solum sui ipsius gratia volitum sit. Et hoc tertio modo inquit Greg. accipi finem ab Auicenna, & ab Arist. & iuxta commentatorem hanc esse definitionem causæ finalis, quã sententiã ipse probare videtur. Sic etiã Gab. loco citato cum dicat, sicut Greg. his tribus modis vsurpari finem, nihilominus non ait causam finalem his tribus modis, sed tantum tertio illo modo definiri. Recentiores vero, qui etiam medijs tribuũt rationem finis, plane loquũtur de fine, quatenus exercet munus causæ finalis. Allegare tamen possunt pro se Ocamum in secundo quæst. 3. articulo secũdo, corollario 2. & 3. vbi supponere videtur esse fines intermedios: id quod expresse docet AEgidius in 2. d. 38 quæst.

Augustin.

Auicenna, Aristot.

Gabr.

Ocamus.

AEgid.

quæst. 2. art. 2. concedens aperte fines intermedios, circa quos concedit non tantum electionem, sed etiam intentionem, quæ solum dicitur versari circa finem.

Arist. Confirmatur prima opinio auctoritat.

Hæc opinio confirmari potest testimonijs Arist. & rationibus: primum quidem, quia Arist. 2. Physicorum cap. 3. tex. 29. & 30. & 5. metaphysic. cap. 2. postquam dixit finem hoc modo, *Cuius gratia cetera fiunt*, veluti gratia sanitatis fit deambulatio, addidit multa alia intermedia, quæ videtur assignare tanquam fines, vt attenuationem finem deambulationis, &c. Et hoc modo interpretatur Aristotelem Sanctus Thomas vtrobique, vt concedat fines intermedios. Et 1. Ethicorum cap. 7. inter fines assignat vnum perfectissimũ, qui nullius gratia appetitur, & aliquos fines, quos propter alios expetimus: ergo concedit fines aliquos intermedios.

S. Thomas.

Ratione probatur eadem opinio.

Præterea ratione eadem opinio probatur: primo, quia Aristoteles locis citatis inquit, tunc nos reddidisse causam finalẽ, quoties interrogati propter quid aliquid fiat, respondemus, propter hoc, aut, vt in græco habetur, *Vt fiat hoc*: vt si quis interroget propter quid ille deãbulat? & respõdemus, vt sanetur: hoc autem modo respondere possumus per ea, quæ sunt intermedia, quæ etiam habent rationem medij, vt si quis interroget, ad quid deambulat? respondet, vt extenuet, & concoquat humores: cum tamẽ hæc extenuatio sit medium ad sanitatem tanquam ad finem, qui vlterius in alium non ordinatur: ergo quæcũque sunt intermedia, etiam habent rationem finis. Secundo causæ intermediæ ita proprie sunt causæ efficientes, & conclusiones ex primis principijs deductæ, ita sunt verè principia sequentium cõclusionum, sicut prima causa efficiens, & primũ principium: ergo intermedia, ita erũt causæ finales, sicut est finis vltimus: Aristot. enim comparat finem in practicis, principijs in speculatione. Tertio, sicut voluntas mouetur a fine ratione bonitatis ipsius affectu intentionis, ita etiam media mouent voluntatem ad electionem ratione suæ bonitatis vtilis: si enim non mouerent ratione suæ bonitatis, nulla esset ratio, ob quã potius eligeretur hoc medium, quam illud: eligitur autem hoc potius, quã illud, quia vtilius existimatur: ergo ratione suæ bonitatis mouet; quare aut vtraque, aut neutra debet esse motio finis. Adde, quod

Secũda ratio.

Tertia ratio.

Confirmatur

Arist. 2. Physicorum cap. 3. & 1. Ethicorũ cap. 7. asserit, finem, & bonum idem esse. Hæc autem ratio, si alicuius momenti est, nõ solum probat ea, quæ intermedia sunt ad finem vltimum consequendũ, esse etiã fines ratione bonitatis vtilis, quã habent, sed etiam primum medium, à quo incipit ordo generationis, & executionis, habere rationem finis.

Aliorum recentiorum opinio.

Alii vero recentiores asserũt, in fine posse duo considerari: alterũ est, esse causam finalem: alterum est, esse terminum, quod explicari solet illa particula *propter*, vel particula *vt*, vt cum dicimus, deambulat propter sanitatem, vel, deambulat, vt sanetur. Dicunt igitur, rationem causæ finalis non conuenire intermedijs, adducti rationibus, quas cap. sequenti afferemus: concedunt tamen propter testimonia adducta, & nonnullas ex rationibus allatis, conuenire intermedijs alteram rationem finis, nempe rationem termini explicari solitã per illas particulas *propter*, & *vt*, idque existimant modo loquendi Sanctorum Patrum, & Scripturæ admodũ consentaneũ: cum sæpius dicatur, Christum venisse in hunc mundũ propter nos homines, & propter nostram salutem. Ceterũ prædicti Doctores affirmant neutram rationem finis conuenire posse primo medio, a quo ordo generationis, & executionis capit exordium: quia tale medium neque mouet, vt causa finalis, si cetera intermedia non mouent: nec dicitur aliquid esse, aut fieri propter ipsum, cum tamen ex ratione vltima prioris sententiæ manifeste colligatur, etiam primum medium ordine generationis habere rationem finis, quatenus appetibile est.

Intermedia non habere veram rationẽ finis, verior multo opinio est.

CAPVT II.

CONTROVERSIAM hãc à quibusdam Theologis, & philosophis leuiter tactam in nostro collegio Cõplutensi ex professo disputaui anno Domini 1579. vt doctrinam huius articuli elucidarem, & collatis omnibus Arist. testimonijs, & efficacioribus rationibus, pronuntiaui, interme dijs proprie nõ conuenire rationem finis, aut cau-

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut causæ finalis: quod postea nonnulli recentiores Theologi testimonijs, & rationibus præcedenti cap. allatis oppugnare conati sunt. Alij vero tertiam opinionem superiori capite memoratam excogitarunt, vt vtranque conciliare viderentur: omnibus tamē denuo attente perspectis, nihil inueni, quod priorem sententiam labefactare posset: quinimo loca omnia Aristotelis, & rationes, quæ cōtra illam propriori allata sunt, iā diu a nobis ibidem allata, & explicata fuerant. Nunc vero eadem repetentes prædictam sententiam fortius confirmare decreui, quæ in duobus consistit: vnū est, rationē causæ finalis proprie nō conuenire intermedijs: alterum est, etiamsi aliquando intermedijs cōueniat, modus ille loquēdi per particulas *propter* & *vt*, prout superius explicatum est, tamen illis rationem causæ finalis proprie non denotari. Prior pars huius sententiæ, nempe rationem causæ finalis intermedijs non conuenire, testimonijs præcipue, & rationibus etiam inde deductis ostenditur. Nam cum hæc controuersia non tam rerum, quam vocū esse videatur, & in modo loquendi imitari debeamus antiquos Philosophos, eosq; definitiones, quas ipsi tradiderunt, amplecti, nec nouas definitiones, aut vsus vocum introducere licitum sit, præcipuū in hac re fundamētū in testimonijs Philosophorum esse debet.

Primum authoritate probatur. Arist.

Primum igitur Aristoteles 2. Physicorum cap. 3. tex. 29. sic definit finem, *cuius gratia cetera fiunt*: per *cetera* intelligit omnia præter ipsum. Hæc autem definitio non potest conuenire intermedijs: nullum enim est intermedium, cuius gratia cetera fiant, sed aliqua tantum, si ipsum est id, cuius gratia. Et quanuis vox illa *cetera*, addita sit ab Argyropilo, ex cuius translatione verba citata desumpta sunt, & ea in Greco non habeatur, tamē non inepte videtur addita: cum Aristoteles 1. Ethicorum cap. 7. definiens bonum, quod vnicuique bonum est, dixerit, *An id, cuius gratia cetera aguntur?* quasi dicat, est sane: hoc enim modo interrogādi, quo sepius vtitur, explicare solet suam sententiam: postea vero assignat exempla, & subdit, *In actione etiā omni, electio neue id, quod est finis, huius enim gratia cetera omnes agunt:* ac si dicat, bonum est id, quod est finis.

Argyropilus

Arist.

Secundum testimonium Arist.

Deinde idem Arist. 2. metaphysicæ c. 2. probat, non posse fieri processum in infinitum in causis: & postquā de reliquis causis hoc probauit, de fine id ipsum hac ratione demōstrat. *Itē ipsum cuius causa, finis; tale autem est, quod nō est alterius gratia, sed cuius causa cetera. Quare si tale erit vltimum, non erit infinitum: quod si nihil tale, non erit ipsum cuius gratia: sed qui faciunt infinitum, latet eos, quod boni naturam auferunt.* Si autem intermedia haberent rationem finis, etiamsi processus fieret in infinitum, non recte sequeretur, de medio tolli rationem finis, quia in intermedijs maneret. Respondent aliqui, ideo tolli rationem finis, nec eam manere posse in intermedijs, si concedatur processus in infinitum, quia sublato fine extremo, intermedia non possunt appeti, ac proinde non possunt subire rationē finis: quemadmodum, sublata prima causa efficiente, tollitur e medio omnis alia secunda causa, quę indiget prima, vt ab ea moueatur. Verum ex verbis citatis liquido cōstat hac ratione nō fuisse vsum Aristotelem, sed alia lōge diuersa, atque nostro instituto omnino accommodata, quæ talis est. Finis est, cuius gratia cetera, & ipse nullius gratia, ergo finis est extremum, & vltimum: si enim non esset vltimum, iam esset alterius gratia: ergo, qui concedunt processum in infinitum in finibus, ipsam rationem finis, ac proinde ipsam rationem boni, nempe propter se appetibilis de medio tollunt. Quocirca, vt superiori capite notaui, Gabriel, & Gregorius plane affirmant, causam finalem eam esse, quæ nullius alterius gratia est, & cetera omnia gratia ipsius. Hoc eodem modo prædictam definitionem finis explicant Auerroes, & Alexander in illud cap. 2. libri 2. Metaphysicæ.

Effugium quorundam.

Occluditur

Auerr. Alex.

Tertium testimonium Arist.

Postremo Arist. 8. Ethicorum cap. 2 assignauit triplex genus amabilium: primum vocauit bonum, alterum iucundum, tertium vtile, definit autem vtile his verbis, *atque id vtile videtur esse per quod efficitur aliquod bonum, aut voluptas.* Et in hæc tria genera diuisit sanctus Thomas 1. part quæst. 5. art. 6. ipsum bonum, nempe in bonum honestum, quod Arist. apellauit bonum, & in bonum delectabile, quod apellauit Aristoteles iucundum, & in bonum vtile, quod etiam dixit

S. Thom.

dixit Aristoteles vtile, & hoc noluit bonum appellare, sed amabile. Ex his autē tribus generibus amabilium inquit Aristot. (& consentit Sanctus Thomas) duo esse fines, nempe bonum, seu honestum, & iucundum, seu delectabile: ait enim, *Quare fit, vt amabilia sint ipsum bonum, & iucundum, vt fines.* Ergo ex sententia Aristot. media ea ratione, qua intermedia sunt, non possunt habere rationem finis: nam eatenus solum media sunt, & vt talia amantur, quatenus vtilia sunt: vtile autē, vt vtile, non potest subire rationem finis; siquidem ratio finis solum conuenit honesto, & iucundo. Quodsi in intermedijs præter rationem vtilitatis, qua media sūt, sit etiam aliqua ratio honesti, aut iucundi, nemo negat (nec de hoc vlla controuersia est) eis etiam conuenire rationem finis: vt enim initio admonuimus, varietas opinionum est in eo, vtrum intermedijs ratione vtilitatis, qua media sunt, possit conuenire ratio finis, an non.

Ratio probans conclusionem ex doctrina Aristotelis.

Atque hæc ratio ex hoc postremo Aristotelis testimonio deprompta, inde etiā optime potest confirmari, quia vtile, quatenus vtile est, non potest appeti gratia sui, ergo nec aliquid aliud appeti poterit gratia ipsius: nam bonitas, quæ ex se non sufficit, vt gratia sui aliquid appetatur, quo modo sufficiet, vt aliud gratia illius ametur? Porro autem vtile, quatenus vtile, ideo non potest gratia sui amari, sed semper gratia alterius, quia non est absolute, & secundum se, sed relate, & ad aliud bonum, hoc est, eatenus bonum censeri debet, quatenus conducit ad adquirendum honestum, aut iucundum: si ergo ipsum vtile non potest absolute amari, sed relate, & gratia alterius, fit, vt omne quod ad tale vtile ordinatur, & ideo appetitur, non possit appeti gratia vtilis, sed gratia illius, ad quod vtile etiam vlterius ordinatur, & cuius gratia appetitur. Hæc solum poterit esse differentia, quod medium vtile ceteris propinquius fini proxime amatur gratia finis proxime per ipsum consequendi: remotum autem medium vtile amatur gratia finis consequēdi per medium propinquum, quia vtilitas remoti medij eatenus confert ad medij consequutionem, quatenus per medium propinquū sua efficacitate attingit finē.

Obseruandū

Ceterum obseruanda est doctrina, quā trademus infra disput. 75. cap. 2. nempe,

aliquando hominem procedere in applicatione mediorum, quando iam non recordatur expresse finis sibi initio propositi: tunc autem saltem manet cōfusa quædā intentio finis, quatenus manet appetitus alicuius medij, prout vtile est: impossibile enim est actu appeti aliquid prout vtile est, & non ex voluntate aliqua, quæ actu maneat circa finem, saltem confuse apprehensum: quodsi nō maneat nec voluntas finis confuse apprehensi, iā medium non poterit appeti prout vtile, sed quatenus honestum, aut iucundum, seu delectabile secundū se. His omnibus adde rationē desumptam ex doctrina S. Th. 1. p. q. 19. art. 5. & 1. contra g. cap. 86. & 87. vbi, vt explicuimus 1. p. disp. 82. cap. 2. docet Deo nullā rem esse rationem volendi, præter suam bonitatem, quia nulla res cū ipso Deo comparatur per modū finis, præter suam ipsius essentiam. Quanuis enim Deus non habeat veram causam finalem, quæ respectu ipsius, & voluntatis eius habeat veram rationem causæ finalis secundum se, vt ibidē ex mente doctoris sancti etiā probauimus; tamen Deo assignamus aliquid, quod sit veluti ratio volendi per modum finis, sicut eo loco explicatū est, ratione cuius dicitur Deus velle vnū propter aliud, hæc autē ratio solum est ipsamet essentia Dei. Quare, vt notauit S. Th. recte dicitur Deus velle aliquam creaturā propter semetipsum quia seipsum respicit Deus per modū finis, sed nō velle vnā creaturam propter aliam, tametsi dicatur velle, vnam creaturam esse propter aliā. Velle enim vnum propter aliud, est volūtatem vnius esse veluti causam ex parte finis volendi aliud, & cū sola essentia Dei comparetur cum ipso Deo sicut ratio finalis, creaturę vero comparentur vt media, recte dicitur Deus velle creaturas propter semetipsum, sed non velle vnam creaturam propter aliam. At vero velle vnum esse propter aliud, non denotat vnum esse rationem finalem volendi aliud, sed voluntatem ita illa duo velle, vt vnum velit esse, & deseruire ad comparādum aliud; quod inter ipsa media contingere potest,

Ratio secunda ex doctrina S. Thom.

Ex hac doctrina sumitur efficax ratio, nam si vnū mediū esset vere causa finalis voluntati creatæ respectu alterius medij, vere diceretur velle vnum mediū propter aliud, cūque eadem proportione seruata philosophari deberemus de volūtate Dei,

Universidad de Deusto
Biblioteca

similiter diceremus, Deum velle vnã creaturam propter aliam, & non tantum velle vnam esse propter aliã: & ita quãuis nulla creatura esset Deo vere causa finalis cõparatione alterius creaturę, tũ vere vna creatura esset ratio finalis diuinæ voluntati cõparatione alterius creaturæ: sicut sua ipsius essentia suæ voluntati nõ est vere ratio causæ finalis, sed ratio solum per modum finis: diuinæ autem voluntati ex mẽte S. Thom. vna creatura nõ est ratio finalis cõparatione alterius, & ideo Deus nõ dicitur velle vnam creaturam propter aliam, ergo signum est inter ipsa media vnum non esse nostræ volũtati vere causã finalem comparatione alterius. Quam ob rem S. Doctor 1.p.quæst.19.art.1.ad 3. dixit diuinam volũtatẽ solum moueri a bonitate ipsiusmet Dei, non autem a bonitate creaturæ: non alia quidem ratione, nisi quia bonitas Dei comparatur vt finis ipsius, sed creaturæ comparantur vt media.

S. Thomas,

Et hinc etiã probatur posterior pars nostræ sententiæ, nempe intermedijs aliquã do conuenire particulas illas, quæ videntur proprię causæ finalis, scilicet *propter*, & *vt*, non quia sint causa finalis volẽdi aliquid, neq; quia voluntas velit vnum medium propter aliud, sed quia, si per se, & proprie loqui velimus, vnum medium est vt sit aliud, & voluntas vult vnũ esse propter aliud, aut vult vnum esse, vt sit aliud, vt ex doctrina Doctoris angelici deduximus: tametsi vulgares philosophi non attendentes hanc differentiam, non tam proprie interdum dicant, voluntatem nostrã velle vnum medium propter aliud.

Dari vltimum finem humanæ vitæ, ex prędicta doctrina ostenditur.

CAPVT III.

Prima ratio

EX hac doctrina optime colligitur, nõ posse esse processum in infinitũ in finibus, quod ex professo probat Aris. 2. illo metaphy. c. 2. nam si intermedia non possunt habere rationẽ finis, necesse est venire ad vltimũ quoddam, quod sit gratia sui, & reliqua gratia ipsius: hic autem erit finis, in quo sit status, tanquã in vltimo. Præterea probat Arist. eodem cap. quia quicumque aufert vltimum finem concedens processum in infinitũ in finibus, aufert de medio ipsam rationẽ finis, quod & ipsum nomẽ indicat: finis enim idem videtur, quod vltimũ: ablato igitur vltimo, aufertur finis, quinimo e medio etiã tollitur ipsum bonum, vt intulit ibidem Arist. intelligens per bonum, non vtile, sed quod honestũ, & iucundum est, & gratia sui appetibile, vt supra explicuimus. Nã finem, & bonũ pro eodẽ accipit Arist. 2. Phys. c. 3. tex. 31 & 1. Ethicorũ ad Eudemũ prope finem, & 1. Ethicorum c. 7. imo & S. Thom. 1.p.q.5 art. 4. & Alex. 1.p.q.17. memb. 3. tametsi idem S. Doctor eadem q. art. 6. dicat etiã tria esse genera bonorum, vt supra retulimus. Postremo probatur, non esse processum in infinitum in finibus, sicut neq; in medijs, sed esse vltimum finẽ, ex quo initium sumit consultatio, & deliberatio, & vltimũ medium, in quo finitur consultatio, & deliberatio, seu ordo intentionis, & ex quo incipit ordo generationis, & executionis, vt q. 14. art. 6. dicemus: quia, vt optime ait Arist. ibidem, & S. Thom. in hoc art. nunquã consultare inciperemus, neq; initiũ haberet executio, nisi esset vltimus finis, & primũ medium. His sane rationibus optime probatũ est, necessarium esse assignari vltimum aliquem finem in singulis nostris actionibus. Ceterum esse aliquẽ vltimum finem totius humanæ vitę, in quẽ omnes tendere debeant, præter fines particulares in singulis actionib', nõ probat S. Tho. facile tamẽ deduci potest, quia, si in singulis actionibus debet assignari aliquis finis vltimus, necesse quoq; est ex natura rei esse aliquã rẽ, quæ sit finis totius humanæ vitæ simpliciter vltimus, hoc est, quem quisque desiderare potest, tanquã perfectissimum, & vltimum: de quo inferius multa dicenda sunt.

Secunda ratio.

Arist.

Arist.

S. Thom.

Arist.

S. Thom.

Tertia ratio.

Soluuntur argumenta primæ sentẽtiæ.

CAPVT IIII.

RElinquum est, vt diluamus argumẽta, quæ pro prima sentẽtia allata sunt ad probandũ rationẽ finis conuenire etiã intermedijs. Ad testimoniũ adductũ ex Arist. 2. Phys. & 2. metaphys. vbi præter vltimũ finem videtur assignare intermedios etiã fines, respõdeo, nec illis locis, nec alibi vsquã assignasse fines intermedios, qui verã haberent rationẽ finis: sed tantũ plura media inter se ordinata, quæ omnia essent & appeterẽtur gratia finis. Et hũc sensum in-

sum indicat aperte non tantum translatio Argiropyli, sed etiam ipse textus Græcus multo magis aperte, nec vlla est trãslatio, quæ oppositum vel leuiter insinuet. Vt autem hoc ostendamus, proferamus primũ verba Arist. secundum translationem Argiropyli 2. Physicorum cap. 3. vbi definiẽs causam finalem inquit: *Insuper vt finis, hic autem est, cuius gratia cetera fiunt, veluti deambulandi sanitas* (supple est finis) & paucis interiectis: *Et quæcunque alio mouente inter ipsum, & finem fiũt: vt inter medicum, sanitatẽque macies, aut purgatio, aut instrumenta: vniuersa enim hæc ipsius finis gratia sunt*. Ex quibus verbis non potest colligi intermedia esse fines, imo potius oppositum, cum dicantur esse omnia gratia finis, & nihil aliud. Sed audiamus eadẽ verba secundum translationem antiquã, quæ aliquo modo primæ sẽtẽtię fauere videtur, & ob quam S. Thom. eam fortasis opinionem secutus est in commentarijs illius capitis 3. lib. 2. Physicorum. Textus igitur antiquæ trãslationis habet hæc verba, *Et quæcumque, iam mouente alio, inter media sunt finis, vt sanitatis macies, aut purtio, aut potiones, aut organa: omnia enim hæc finis gratia sunt*. Eadem autem translatio antiqua 5. metaphysicæ ca. 2. vbi eadẽ verba scripsit Arist. sic conuertit, *Et quæcumq; mouente alio fiunt infra finem, vt attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa hæc namq; omnia finis causa fiunt*: Ex quibus non tam facile posset colligi intermedia habere rationẽ finis, sed potius omnia hæc esse gratia finis. Verba autẽ, quæ primo aspectu videntur indicare intermedia habere veram rationem finis, sunt illa antiquæ translationis in illo 2. Phys. cap. 3. *Intermedia sunt finis*: imo etiam ex verbis illius 2. capitis 5. lib. metaphysicorũ, cum enim dicit, *Et quæcumque mouente alio fiunt infra finem, vt attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa*: est sane concisa, & ecliptica oratio: nihil autem aliud melius videtur supplendum, quã si addamus, *sunt finis*, nempe, quia illa etiam omnia sint finis, sicut in atiqua translatione habetur 2. illo libro Phys. cap. 3. vt retulimus. Verũ, si recte inspciamus textũ Græcum, imo etiam latinum antiquæ trãslationis, & aliarum, ex neutro loco probari potest intermedia habere rationem finis. Et primum quidem, si sensus esset, intermedia illa omnia esse fines, non recte quadrarẽt verba sequentia, *Omnia enim hæc finis gratia sunt*: quæ habentur secundo Physicorum cap. 3. & 5. metaphysicę cillo 2. paucis verbis mutatis: hæc enim omnia esse gratia finis, non videtur congrua ratio, vt ipsa etiam fines dicantur. Deinde, cum dicitur in antiqua translatione 2. Physicorum c. 3. *Et quæcumque iam mouente alio intermedia sunt finis*. Nõ est hic sensus, quæcumque intermedia sunt finis, sed quæcumque intermedia sunt ex gratia finis. Vox enim, *finis*, non est in casu nominandi, sed gignendi, vt patet ex textu Græco, quem, mea quidẽ sententia, omnes trãslationes melius conuertere potuerunt. Textus autẽ sic habet ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλο μεταξὺ γίνεται τέλους: Eadem omnino habet verba textus Græcus 5. metaphys. cap. 2. ac si verbũ pro verbo reddas, *Et quæcunque mouente alio intermedia* (supple *sunt*) *fiunt ipsius finis* (supple, *causa*) suppleri enim debet vox, ἕνεκα, latine, *causa* seu *gratia*, quam sæpius præmiserat Arist. & stilo suo Laconico ibi prætermisit: deinde adhibet exẽpla inter mediorum, vt patet ex verbis citatis, & tandem congruam rationem subdit illis verbis, *Omnia enim hæc finis gratia sunt*: atque ita patet solutio & sensus testimonij Aristotelis ex 2. Physicorum cap. 3. vbi videbatur concedere fines inter medios.

Arist. Argropol.

Arist.

Arist.

Authoris noua translatio.

Arist.

Quod vero ait 1. Ethicorum cap. 7. varios, & plures esse fines, & horum quosdã propter alios expeti, & denique vnum esse omnium perfectissimum, in quem reliqui referantur, facile explicari potest: nã ita assignat varios, & plures fines varijs artibus, & facultatibus, vt a suprema quadam facultate animæ nostræ in optimum finem omnes referri possint: nõ quatenus vt fines amantur, sed quatenus seruire possunt, vt media ad vltimum finem, nempe, ad summam felicitatem: ex quo nõ sequitur, intermedia, quæ actu habent rationẽ medij, habere etiam simul veram rationẽ finis. Ad primã vero rationem desumptã ex Aristotele in eisdem locis respondeo ex doctrina S. Thom. 1. parte q. 19. art. 5. quam præcedenti c. retulimus, per particulã *propter*, & particulã *vt*, tunc recte causã finalem denotari, quando refertur ad voluntatem, per quam finis operatur; vt quando dicimus, hoc volumus propter illud: at vero quando particulæ prædictæ

Ad primũ argumentum respondetur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

non referuntur ad voluntatem, sed ad rē ipsam, vt sit, vt cum dicimur velle, hoc esse propter illud, tunc non sufficiunt ad exprimendam causam finalem: & hoc modo intelligendus est Arist. cum ait, per tales particulas significari causam finalem, veluti cum dicimus hoc fieri propter illud, nempe, quia voluntas vult hoc propter illud, hoc est, quia vult illud.

Secundi argumenti solutio.

Ad secundam rationem respondeo, causas secundas intermedias vere esse causas efficiētes aliquorum effectuum: intermedias tamen non esse causas finales, quia in termedia ratione suæ substantiæ, & naturæ vere efficiunt, & influunt in effectum: efficere autem, & influere est proprius actus causæ efficientis: at vero, quia intermedia non habent bonitatem, cui conueniat gratia sui, & non gratia alterius amari, & reliqua omnia gratia ipsius appeti; ideo ipsis non conuenit causalitas finis, quæ in eo, quod diximus, posita est. Similiter etiam, vt conclusiones proxime deductæ ex primis principijs sint vere causæ aliarum conclusionum, quæ remote colligantur, solum requiritur, vt in se habeāt suam veritatē, & circa illas habeatur proprius assensus, qui ordinari possit ad colligendas remotiores conclusiones: hoc enim genus causæ, quod etiam est efficientis, non postulat, vt assensus, qui est causa conclusionis, non fuerit deductus ex alio priori assensu, sicut de causis intermedijs diximus: quia, etiamsi deductus sit ex alio, potest esse causa colligendi nouam cōclusionem, efficiendo cum intellectu assensum illius: de fine autem diximus esse peculiarem rationem deductam ex definitione, & officio ipsius causæ finalis.

Tertij solutio.

Ad tertium respondeo, voluntatē quidem moueri non tantum a fine, sed ab vtilitate mediorum, ita vt potius eligat medium magis vtile, quam minus vtile: sed neque medium vtile, neque magis vtile, mouet gratia sui, quod est de ratione finis, sed mouet gratia finis ad quem est vtile, vt in primo capite notauimus, cum hanc rationem adduceremus. Denique id quod in tertia ratione adducebatur ex Aristotele qui docet 2. Physicorum cap. 3. & primo Ethicorum cap. 7. finem, & bonum esse idem, parū habet momēti: quia Arist. per bonum nō intelligit, sicut Scholastici, bonum ita in vniuersum, vt cōprehēdat tria illa genera bonorum, honestū, delectabile, & vtile, quæ ex S. Thoma, & ex ipsomet Aristotele retulimus supra c. 2. sed tantum intelligit bonum, quod gratia sui amatur, & reliqua genera ipsius: quare 8. Ethicorum cap. 2. vbi assignat Aristoteles tria genera amabilium, & inter ea ponit vtile, nunquā ipsum vtile appellat bonum: imo bonum solū appellat id, quod honestum est, nam bonum delectabile solum appellat iucundum. *S. Thom. Arist.*

Quod vero alij recentiores contendebant, intermedijs conuenire aliquam rationem finis, non secundum veram causalitatem finis, sed quatenus finis habet rationem termini solitam explicari per particulas *Propter* & *Vt*, concedimus quidem hac latiori significatione posse vocari finem id, quod intermedium est, verum hoc non satis est, vt dicatur causa finalis: qua vero ratione ei conueniant particulæ *Propter*, & *Vt*, iam supra explicatum est.

ARTICVLVS V.

Vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines.

AD quintū sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatē vnius hominis in plura ferri simul sicut in vltimos fines. Dicit enim Aug. 9. de ciuit. Dei, quod quidam vltimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. Hæc autem manifeste sunt plura ergo vnus homo potest constituere vltimum finem suæ voluntatis in multis.

Præterea. Quæ non opponuntur adinuicem, se inuicem non excludunt: sed multa inueniuntur in rebus quæ sibi inuicem non opponuntur: ergo si vnum ponatur vltimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur. *Lib. 19. c. 1. tom. 5.*

Præterea. Voluntas per hoc quod cōstituit vltimū finem in aliquo suā liberam potentiānon amittit, sed anteaquā constitueret vltimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum vltimum in alio puta in

ta in diuitijs, ergo etiam postquam constituit aliquis vltimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere vltimum finem in diuitijs ergo possibile est vnius hominis voluntatem simul ferri in diuersa sicut in vltimos fines.

Sed contra. Illud in quo quiescit aliquis sicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit: vnde gulosis dicitur Philippens. tertio. Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt finem in delicijs ventris, sed sicut dicitur Matthæi 7. Nemo potest duobus dominis seruire ad inuicem, id est, non ordinatis: ergo impossibile est esse plures vltimos fines vnius hominis ad inuicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod voluntas vnius hominis simul se habeat ad diuersa, sicut ad vltimos fines, cuius ratio potest triplex assignari.

Cap. 1. non longe a principio tom. 5.

Prima est, quia cum vnumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius. Vnde Augustin. dicit 9. de ciuitate Dei. Finem hominum nunc dicimus non quod consumitur vt non sit, sed quod perficitur vt plene sit. Oportet igitur quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Vnde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus ac si vtrumque sit bonū perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse vnum: quia natura non tendit nisi ad vnum, principium autem in processu rationalis appetitus est vltimus finis. vnde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione vltimi finis esse vnum. *Art. 5.*

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine vltimo, qui est communis, sortiantur rationem generis sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cū igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum huiusmodi sint vnius generis, oportet vltimum finem esse vnum: & præcipue quia in quolibet genere est vnum primum principium, vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt dictum est, sicut autem se habet vltimus finis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem, vnde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis vltimus, ita huius hominis voluntas in vno vltimo fine statuatur. *Art. prec.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex his constituti, ab his, qui in eis vltimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod & si plura accipi possunt quæ ad inuicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet vt faciat opposita esse simul, quod contingeret si tenderet in plura disparata sicut in vltimos fines, vt ex dictis patet. *In corp. artic.*

CONclusio est: *Impossibile est voluntatem vnius hominis simul ferri ad diuersa, sicut ad diuersos vltimos fines.* Conclu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sionem hanc, & doctrinam huius articuli sequenti disputatione elucidabimus.

De vltimo fine hominis in vniuersum. Disput. 5.

De vltimo fine constituto in creatura per peccatum mortale. cap. 1.
De vltimo fine constituto in creatura per peccatum veniale. cap. 2.
Hominem posse sibi constituere simul plures vltimos fines suæ vitæ. cap. 3.
Esse vnum vltimum finem verum humanæ vitæ. cap. 4.

De vltimo fine constituto in creatura per peccatum mortale.

CAPVT I.

DE vltimo fine hominis in vniuersum bifariam loqui possumus: vno modo, an sit in rerũ natura aliquis verus vltimus finis humanæ vitæ, & creaturę rationalis, de quo aliqua dicemus capite 3. huius disputationis: altero modo, an homo sibi possit constituere vltimum finem, & an possit plures etiam sibi constituere. Et primũ quidem per tria capita disputabimus de vltimo fine, quem homo sibi constituere potest: deinde cap. 4. paucis ostendemus esse natura ipsa constitutum aliquem finem vltimũ humanæ vitæ in vniuersum: & quia homo per peccatũ dicitur peculiari modo sibi constituere vltimum finem, in hoc capite differemus de vltimo fine constituto per peccatum mortale, in sequenti autem de vltimo fine constituto per peccatum veniale. De peccato igitur mortali docet Adrianus quodlib. 7. art. 3. eum, qui peccat mortaliter, hoc ipso non constituere vltimum finem in creatura, cuius amore mortaliter peccat, nec ea frui, vt vltimo fine, in quem referat omnia, nec plus diligere eam, quam Deum: ita colligitur ex solutione quæstionis, & argumentorũ. Probat autem primum, eũ qui peccat mortaliter, non diligere plus creaturam, quam Deum, quia multi mortaliter peccant, ex zelo profecto ab ignorantia, putantes se obsequium præstare Deo: hi autem non magis diligunt creaturam, quam Deum, vt patet. Deinde, potest quis peccare in gratiam amici, & tamen ex hoc non sequitur, eum magis diligere amicum, quam seipsum: nam licet in gratiam illius velit falsum iurare, tamen non vellet pro illo manum, aut digitũ perdere: ergo non diligit magis amicũ, quã seipsum: fieri igitur põt, vt quis peccet mortaliter, & non propterea magis diligat creaturã, quam Deum. Nã quẽadmodũ necesse nõ est eũ, qui peccat, magis diligere finem, propter quem peccat mortaliter, scilicet commoditatem amici, quam seipsum, ita non est necesse, eum plus diligere talem finem peccati, quam Deum ipsum, contra quem peccat. Postremo accidere potest, vt ille, qui peccat, potius vellet seipsum, & amicũ suum, in cuius gratiam peccat, in nihilum redigi, aut mori, quam Deum, contra quem peccat, blasphemiæ, aut infidelitatis peccatis offendi: ergo ille, qui peccat mortaliter, hoc ipso non magis diligit creaturam, quam Deũ. Mitto alia argumẽta parui momenti, quę recentiores pro hac sententia congerunt: hæc enim, quæ sunt ipsius Adriani, sufficientem nobis præbebunt occasionem explicandi modum præsentis difficultatis. Et quanuis his argumentis expresse solum probetur eum, qui peccat mortaliter, nõ magis diligere creaturã, cuius amore peccat, quã Deum; eisdẽ tamen eodem modo probatur, eũ non constituere in ea creatura, circa quam peccat, vltimum finem, nec ea tanquam vltimo fine frui.

Prima opinio Adria.

Primum argumentum.

Secundum argumentum.

Recentiores Thomistæ in hunc articulũ absolute contra Adrianũ docent eũ, qui mortaliter peccat, hoc ipso, quod mortaliter peccat, magis diligere creaturã, quam Deũ. Id probant primo ex illo Matth. 10. *Qui mat patrẽ, aut matrẽ plus quã me, nõ est me dignus*, hoc est, qui pietatẽ erga parentes præfert voluntati Dei, non est dignus amicitia Dei: qui autẽ peccat, prefert creaturam, quam amat, voluntati, & præcepto Dei, ergo plus diligit creaturã, quã Deũ. Secundo, quia ille, qui peccat mortaliter omittit caritatem erga Deum, auertitur a Deo, & conuertitur ad creaturam: ergo præfert, & plus amat creaturam, quam Deum. Tertio probant eum, qui peccat mortaliter, constituere vltimum finem in creatura, quam diligit, quia omnis operatio hominis debet habere vltimum finem: qui autem peccat mortaliter, non habet Deum pro vltimo fine, cum ab eo per peccatum auertatur: ergo in ipsa creatura, quam amat, constituit vltimum finem.

Opposita recentiorum sententia.

Matth.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Notabile.

Vt autem prædicti recentiores explicent, quo pacto is, qui peccat mortaliter, plus diligat creaturarum, quam Deum, notant vnam rem posse magis diligi, quã aliam sub vna ratione, & minus sub alia: veluti interdum vxor magis diligit propriam commoditatem, quam placere conIugi, si tamen vita cõiugis periclitaretur, omnia postponeret, vt illã tueretur, multaque huiusmodi exempla multiplicant. Dicunt igitur negari non posse, eum, qui peccat mortaliter, aliqua ratione diligere magis creaturam, quam Deum, quatenus præfert delectationem, quã capit de creatura, amicitiæ, & beneuolentiæ Dei: ob id tamen non sequi eum, qui mortaliter peccat, plus diligere creaturarum, quam Deum sub omni ratione consideratum: nam in aliquo casu, quo videret periclitari honorem Dei, & fidem illius, plus diligeret ea tueri, quam creaturam: & hoc solum concedunt argumentis Adriani.

Peccans mortaliter quo modo magis diligat Deũ quam creaturam.

Verum multo faciliori ratione explicare possumus, & ostendere eum, qui peccat mortaliter, plus diligere creaturam, quam Deum, & in ea vltimum finem aliquo peculiari modo constituere. Ideo igitur dicitur plus diligere creaturam, quã Deum, quia Dei voluntatem, & præceptum non dubitat transgredi, & ita amicitiam cum eo dissoluere: sic enim eo actu plus dicitur creaturam, quam Deum diligere, cum Deum nullo modo diligat, sed potius creaturam contra Dei voluntatẽ, & præceptum. Parum autem refert, quod alias, si opus esset tueri honorem Dei, ne blasphemaretur nomen eius, ipse se exponeret periculo: hoc enim non obstat, quo minus tunc, cum actu transgreditur præceptum Dei, plus diligat creaturam, quam Deum, hoc est, creaturam affectu suo præferat amicitiæ Dei.

Hinc etiam colligi potest, quo pacto ille, qui peccat mortaliter, dicatur constituere vltimum finem in creatura: nam vltimus finis tribus modis dici potest: primo quidem, quando vlterius non refertur in alium finem, & hic dici solet vltimus finis negatiue, siue vltimus finis operis, & non operantis: & hac ratione quicumque finis siue virtutis siue peccati, dicitur vltimus, quia de ratione cuiuscunque finis est, appeti gratia sui, & nõ gratia alterius, vt disputatione præcedenti cap. 2. & sequentibus ostendi. Dicitur autem vltimus finis operis, quia in eo vltimo opus terminatur, sed non operantis, quia operans in talem finem non refert omnia sua, tãquam in optimum, & maxime amabile. Altero modo dicitur vltimus finis operantis, quando non tantum opus ipsius in eo vltimo terminatur, verum etiam operans refert se ipsum, & omnia in illum, tanquã in optimum & maxime amabile, & hoc modo beatitudo nostra, & Deus dicitur esse vltimꝰ finis. Tertio modo dicitur vltimꝰ, quãdo licet nõ sit vltimus finis ipsius operantis, secundo modo prædicto, tamẽ ita est vltimus finis operis, vt non solum in alium finem non referatur; sed etiam opponatur vero vltimo fini operantis vero amore amicitiæ dilecto, & dissoluat amicitiam cum illo. Hoc tertio modo dicitur peccator, qui peccat mortaliter, constituere vltimum finem in creatura: neque enim solum constituit in creatura vltimũ finem primo modo, sic enim etiam, qui amat virtutem propter ipsam, cõstituit in ea vltimum finem operis, neque etiã ille, qui peccat mortaliter, constituit vltimũ finem secundo modo in creatura, quẽ dicere solemus vltimum finem operantis, in quem omnia referantur, tanquã in optimum, sed tantum, tertio illo modo prędicto: quo pacto non constituit vltimum finẽ in creatura ille, qui amat opus virtutis propter ipsum, quia licet illud amet gratia ipsius, & actu non referat in vltimum alium finem, tamen quia tale opus placet Deo, qui est verus vltimus finis noster, quodammodo dicitur in ipsum referri, & nullo modo ei opponi, sicut opponitur creatura dilecta per peccatum mortale. An vero possit quis sibi constituere plures vltimos fines, cap. 3. dicemus. Hac eadem ratione dicendum est, peccatorẽ, cum peccat mortaliter, frui ipsa creatura, tanquam vltimo fine iuxta doctrinã Aug. Augustꝰ. quam inferius disp. 32. c. 2. fusius explicabimus: dicitur aũt frui creatura, qua vti debebat, quia eã neq; actu, nec virtute refert in verũ vltimum finem: ideo autẽ nõ refert, nec etiam virtute, quia opus ex se non placet Deo.

Argumenta vero Adriani, quibus contẽdit probare hominẽ nõ plus diligere creaturam,

Universidad de Deusto
Biblioteca

turã, cuius amore peccat mortaliter, quã ipsum Deũ, friuola sunt. Ad primũ argumentũ respondeo, eũ, qui zelo profecto ex ignorantia peccat, putans se obsequiũ præstare Deo, nullo modo diligere tunc Deũ, quia impossibile est ex vero amore erga Deũ procedere peccatũ, etiã ex ignorãtia: & ita lic et tũc quisq; videatur sibi diligere Deũ, reuera plus digit creaturã, quã Deũ, quia non diligit reuera Deũ, vt probatum est: diligit autem creaturã, vt constat, & eam diligit contra veras leges amicitiæ, & caritatis erga Deũ. Secundũ etiam argumentum Adriani friuolũ est: nam siquis in gratiam amici peccet, eo sane actu peccati plus diligit amicum, quã se ipsum, quia in eo actu non diligit se ipsum, cum non attendat ad sui commoditatem, & vtilitatem, sed solum ad commoditatem amici. Nec obstat, quod, si opus esset, occurrente alia necessitate, membrum, aut vitam pro amico exponere periculo, id non faceret, quo minus dicamus tunc, quando peccat mortaliter in gratiam amici, plus diligere amicum, quam seipsum, vt explicatum est. Adde, quod quanuis concederemus eum, qui peccat in gratiam amici, non propterea diligere magis amicum, quam seipsum, tamen qui peccat mortaliter cõtra Dei præceptum iure optimo dicitur magis diligere creaturam, & seipsum, quam Deum quia amorem creaturæ, & sui ipsius, cui desiderat, & amat creaturam, præfert voluntati, & amicitiæ Dei.

Prima solutio.

Secundi argumenti solutio.

Tertij solutio.

Neque obstat id, quod adducitur in tertio argumento, nempe eum, qui mortaliter peccat contra Dei voluntatem, & amicitiam, aliquando taliter esse dispositum, vt si pro defensione honoris Dei necesse esset vitam, aut honorem exponere periculo, ita faceret: hoc inquam, non obstat, quo minus dicamus, tũc eo actu, quo peccat mortaliter, se ipsum, & creaturã magis diligere, quam Deum: quia cum tunc non sit actu in illo animi proposito, nec illius vllo modo recordetur, sed tantum affectu inordinato feratur in creaturam contra Dei voluntatem, & amicitiam, proculdubio tunc dici debet plus seipsum, quam Deum diligere.

Illatio.

Ex his igitur, quæ diximus, probatum manet, peccatorem, cum peccat mortaliter, plus diligere creaturam quam Deũ, & ita in ea constituere vltimum finem aliqua ratione, vt explicatũ est, ac proin de ea etiam frui & nullo modo vti, iuxta doctrinam Augustini, quã trademus infra disputatione illa 32.

De vltimo fine constituto in creaturæ per peccatum veniale.

CAPVT II.

Præponitur Status quæstionis.

SVPPONIMVS nunc discrimẽ inter veniale, & mortale peccatũ, de quo verius disseremus infra disput. 142. nẽpe mortale esse offensam Dei notabilem, quæ dissoluit amicitiam eius nobiscum: veniale autem esse aliquam offensam, nõ tamen notabilem, sed leuem, quæ non dissoluit talem amicitiam. Ceterum, cum per peccatum veniale diligatur creatura gratia sui, videndũ est, vtrum ita diligatur, vt is, qui peccat, constituere dicatur in ea vltimũ finem, an saltem aliquo modo creaturam illam, cuius amore peccat, vlterius referat. Sanctus Thomas infra quæst. 88. art. 1. ad 2. docet, per peccatum veniale non tolli ordinationem habitualem actionis humanæ in gloriã Dei, sed solum ordinationem actualem, eo quod peccatum veniale non tollit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum: ex hac parte discrimẽ constituit inter veniale, & mortale; quia mortale tollit ordinationem habitualem, & actualem operis in gloriam Dei: veniale autem solum tollit actualem. Et in solutione 2. inquit eũ, qui peccat venialiter, inhærere creaturæ, quam diligit, non fruendo, sed vtendo illa, quia non constituit in ea finẽ, intelligit autẽ vltimum, sed vtitur illa, referens eã in Deum non actu, sed habitu: idemq; repetit 2. 2. quæst. 24. ar. 10. ad secũdum, vbi ait, id quod per peccatũ veniale amatur, amari habitualiter propter Deum.

Prior solutio recentiorum.

S. Thomæ.

D. Thomæ.

Obiectio difficilis contra doctrinam D. Thomæ.

Doctrina hæc sancti Thomæ dificilis admodum est: nam quãuis ea, quæ a nobis diliguntur, dicantur aliquando referri in Deum habitu, seu virtute, licet actu non referantur, hoc tamen videtur solũ intelligendum de ijs rebus, quæ ex se referri possunt in Deum, neque huic relationi aliquo modo repugnant: tamen ea, quæ omnino sunt peccata contra Dei voluntatem, etiamsi solum venialia sint, talis

talis naturæ sunt, vt non possint, etiamsi homo velit, ea in Deum referri, ergo non sunt dicenda habitu, seu virtute in Deum referri, quanuis ille, qui ea operatur, aliquin iustus apud Deum, & amicus eius sit. Quod enim ipse, qui operatur, cõiunctus sit Deo, parum referre videtur, vt op⁹ ipsũ in Deũ referri dicatur vllo modo, si ex se omnino repugnat tali relationi.

Huic difficultati varie conantur satisfacere discipuli Sancti Thomæ: omissis vero plurimis interpretationibus, quæ mihi sane videntur leuioris momenti, duas tantum referam. Prior est recentiorum Thomistarum, qui dicunt ideo peccatum veniale habitu referri in Deum, quia ille, qui peccat venialiter, amat creaturam, & eam refert ad seipsum, aut amicum, tanquam commodam, aut delectabilem sibi, aut amico: & quia ipse, & amicus referri possunt in Deum, tandem & ipsum peccatum veniale, quod in ipsos refertur, dicunt referri in Deũ aliquo modo, nempe habitu, aut virtute. Hæc tamẽ doctrina falsa est: atque ita impugnari potest, quia si ex eo, quod quis amat sibi obiectum peccati venialis, aut illud amat amico, ipsum peccatum veniale diceretur habitu referri in Deum; eadem ratione diceretur referri peccatũ mortale: nam omnis creatura, quæ per peccatum mortale diligitur, aut amatur ipsi operanti, aut amico; & ipse amans, aut amicus potest in Deum seipsum referre alio actu: quare credendum non est, id voluisse S. Thomam locis allegatis docere.

Secunda solutio melior.

Melior videtur interpretatio, quam adhibet Caiet. 2. 2. loco allegato verbis Sancti Thomæ: ait enim peccatum veniale referri habitualiter in Deum, apud Sanctũ Thomam non esse idem, quod peccatum veniale ex se aptum esse, vt referatur in Deũ: hoc enim nulla specie probabilitatis affirmare potuit: sed idem est, quod habere secum habitum comitantem, ex quo quidquid procedit, refertur in Deum: habet enim peccatum veniale secum habitum caritatis, qui natura sua omnia refert in Deum, quæcumque diligit. Ego quidem existimo, doctrinam hanc verã esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione Sancti Thomæ: verum communiter dicendum non esse, peccatum veniale vllo modo referri in Deũ, vt in finem: hoc enim modo loquẽdi proprie non significaremus id, quod dixit Caietanus, sed denotaremus ipsum opus peccati venialis talis esse naturæ, vt secũdum se aptum sit referri in Deum, tãquã in finem. Qua vero ratione peccator non dicatur frui creatura, tanquam vltimo fine, non explicant prædicti Thomistæ, sed tanquam notum, & absque controuersia ita supponunt,

Augustin.

Verum iuxta eã, quæ diximus superiori capite, & iuxta doctrinam Augustini, quam vberius explicabimus disputatione 32. capite 2. facile hæc duo explicare possumus: nempe, quo pacto homo constituat vltimum finem in creatura, quam per peccatum veniale diligit, & qua ratione ea dicatur frui. Est primum quidem certum est, hominem per peccatum veniale non constituere in creatura vltimum finem, quem appellant finem, in quem omnia, & vltimum finem operantis, hoc est, quem tanquam optimum totius vitæ homo desiderat: neque enim per peccatum veniale in creatura constituitur nostra beatitudo, & felicitas, & ita in peccatum veniale non referuntur omnia.

Prima suppositio.

Secunda suppositio.

Deinde neque per peccatum veniale constituitur vltimus finis in creatura eo modo, quo per peccatum mortale. Nam quanuis per vtrumque cõstituatur finis, qui gratia sui, nec gratia alterius amatur, nec in alium finem vllo modo refertur, non solum actu, sed neque virtute, vel habitu, vt ostensum est; tamen per mortale cõstituitur in creatura finis cuius gratia, quem vocant negatiue, ita vt talis finis opponatur vero fini vltimo caritatis totius vitæ nostræ, nempe Deo, quem inimicum nobis constituimus per mortale: at vero per veniale licet constituamus in creatura vltimum finem negatiue, qui dicitur vltimus finis operis, quia creaturam diligimus gratia sui, & non alterius: tamẽ neque diligimus eam, vt finem vltimum, in quem omnia, qui dicitur vltimus finis operantis, neque vt vltimum finem operis contrarium vero fini charitatis, nẽpe Deo, quia peccatum veniale non separat nos a Deo dilecto caritate, sicut mortale.

Restat igitur, vt per peccatũ veniale solum constituatur vltimus finis operis, & negatiue, contrarius, non Deo dilecto caritate, sed Deo dilecto feruore caritatis: quia amatur creatura gratia sui, & non alterius, & amor illius opponitur feruori

Universidad de Deusto
Biblioteca

caritatis, licet non caritati simpliciter: postremo, quod attinet ad fruitionem, iuxta doctrinam Augustini, quam loco citato referemus & explicabimus, negari nō potest hominem frui creatura, quam diligit per peccatum veniale. Nam iuxta doctrinam August. libro 83. quæstionum quæst. 3. peruersitas humana est frui vtendis, & vti fruendis: nomine autem peruersitatis non intelligit tantum mortalem culpam, sed etiam venialem, nec solum maximam peruersitatem, sed etiam quācumque, quæ in peccato veniali reperitur, vt ibidem dicemus: deniq; quidquid non est opus virtutis, ipse enim non concedit actionem indifferentem mediā inter peccatum, & virtutem, vt disputatione 32. ostendemus. Cumque apud Augustinum non sit actus medius inter vsum creaturæ, & fruitionem creaturæ, & vsus creaturæ semper intelligatur esse propter Deum, amor autem venialis peccati non possit esse propter Deum, sequitur peccatorem non vti, sed frui creatura dilecta per peccatum veniale ex doctrina Augustini. Nihilominus cum ait Sanctus Thomas, peccatorem per peccatum veniale non frui creatura, sed ea quodammodo vti, ita debet intelligi, quia non fruitur creatura tanquam vltimo fine oppositō vero vltimo fini nostro, nempe Deo: sed relinquit in peccatore habitum caritatis, per quem potest ipse vti creaturis.

August.

Neminem posse sibi constituere simul plures vltimos fines suæ vitæ.

CAPVT III

S. Thomas.

EX doctrina Sancti Thomæ in hoc articulo 5. satis perspicuū erat, neminem posse sibi constituere duos vltimos fines, sed, siquis plures res amet gratia ipsarū, & in eis constituat vltimum finem, non posse in vnaquaque illarum constitui vltimum finem, sed ex ipsis quasi per coniunctionem vnum vltimum finem integrari, id quod ratio ipsius Doctoris angelici in eodem articulo satis manifeste confirmat: verum quia sunt duo argumenta, quibus videtur oppositum probari, ideo in huius rei maiorem explicationem aliqua dicemus.

Prius argumentum est, quia potest homo simul velle duo aliqua obiecta creata, gratia ipsorum, neque vnum gratia alterius, & affectu ipsorum peccare mortaliter, aut venialiter, ergo potest etiam sibi cōstituere duos, aut plures vltimos fines. Nam, vt supra dicebamus, is, qui peccat mortaliter, aut venialiter, constituit sibi vltimum finem in creatura, quare siquis peccaret affectu circa duas res, constitueret sibi duos vltimos fines. Porro autem posse aliquem simul ferri in duas, aut plures res gratia ipsarum, ita vt vnam in aliā non referat, & ita quamlibet habeat pro fine, ostendemus quæstione 11. art. 3.

Primum argumentum, quo probatur, hominem posse sibi constituere duos vltimos fines.

Posterius argumentum est huiusmodi: pōt aliquis ita desiderare duo aliqua bona vt nihil vltra sibi videatur desiderādū, ergo quamuis natura sua non sint plures vltimi fines, tamen potest homo affectu suo duos, aut plures sibi constituere, vt si quis Doctoratū, & Episcopatum ita desideraret, vt nihil aliud desiderandum superesse sibi videretur: vel si honorem, & diuitias hoc modo appeteret. Recentiores Thomistæ varie his rationibus satisfacere conantur, vt sententiam Sancti Thomæ defendant. Omissis vero alijs solutionibus, quæ meo iudicio friuolæ sunt, potissima est, quam sumpserunt ex Caiet. in hoc articulo qui ait, hæc esse argumenta nouitiorum. Respondet autem, in his casibus non constitui plures vltimos fines, sed vnum tantum, quia quamuis aliquis amet plura bona simul, & plures creaturas, eas tamen omnes refert ad seipsum, quem constituit finem omnium earum.

Secundum argumentum eadem probandum.

Hanc tamen solutionem, salua pace tanti Doctoris, possemus & nos, si vteremur verbis Caietani, appellare solutionem nouitiorum: cum enim est controuersia, an voluntate humana possint constitui plures vltimi fines, non est sermo de fine *cui*, sed de fine cuius gratia, hoc est, de fine, qui est bonum aliquod amabile gratia sui, an possint ita amari plura bona, vt quodlibet illorum habeat rationem vltimi finis nostri desiderij. Multo igitur facilius respondetur ad vtrūque argumentum, & mens Sancti Thomæ in hoc articulo explicatur, posse quidem hominem cōstituere sibi plures vltimos fines duobus modis. Primum quidem, sicut diximus cōstitui vltimum finem in creatura per peccatum,

catum, qui non est vltimus finis, in quem dicūtur omnia referri, tanquam in optimum desiderabile. Potest etiam constituere sibi homo plures vltimos fines, vt vocant negatiue, appetendo aliqua plura simul, & vnumquodque gratia sui, & nō gratia alterius, qui dicuntur, non vltimi fines operantis, sed operis, & hoc non est magis difficile, quā asserere, posse hominem ferri in duos fines simul, quod quæstione 12. articulo 3. ostendemus possibile esse.

Sanctus Thom. loquitur de fin. vltimo, quatenus dicitur beatitudo.

Cum vero Sanctus Thomas in hoc articulo 5. docet, non posse aliquem sibi cōstituere sua ipsius voluntate plures vltimos fines, loquitur de vltimo fine, quatenus dicitur summa beatitudo, & felicitas hominis, in qua homo quiescat, tanquam in optimo: hoc autē euidenti ratione probat. Nam quamuis possit homo ad complendum sui desiderium plura desiderare, nempe honorem, diuitias, voluptates, & alia simul: tamen, cum simul fertur in plura, nullum illorum per se quærit, tanquam vltimum finem optimum, sed ex omnibus quasi cumulum vnum efficiens constituit vnum vltimum finem: finis enim vltimus operantis est illud, quod optimum illi est, & in quo plane affectus eius conquiescit, atque vt aliquid apprehēdatur vt vltimus finis, vel vt talis a nobis præstituatur, ita debet apprehendi tanquam optimum, in quo quiescat appetitus noster, vt nullo alio ad hoc indigeat. Cū igitur plura bona aliquis appetit, vel in illis simul delectatur, nullum illorum respicere potest, tāquam vltimum finem, & hoc modo vtrique argumento proposito satisfit, & mens Sancti Thomæ in hoc articulo elucidatur: neque enim negat, posse hominem constituere sibi vltimum finem in varijs rebus, nempe in hac, vel illa, facile enim homines decipiuntur, & desiderijs suis in varia trahuntur: sed solum negat, posse plures vltimos fines sibi præstituere.

Esse vnum vltimum finem verum humanæ vitæ.

CAPVT IIII.

PORRO autem esse in rerum natura quendam vltimum finem verum humanæ vitæ, optime probat Sanctus Doctor in hoc articulo: omissis vero eius rationibus hoc pacto confirmari potest. Quemadmodum quæuis facultas, & modus operandi illius habet aliquid optimum, & magis in ea desiderabile, quod est vltimus finis illius, & peculiares fines in vnum optimum ordinantur, vt docet Arist. primo Ethicorum capite 2. & 7. ita etiam totius vitæ humanæ debet esse optimus finis, quem ceteri singulares fines vt optimum respiciant, in cuius consecutione humana vita omnino perfecta sit: huiusmodi autē erit finis vltimus. Nō dicimus modo, in hac, aut illa re talem rationem finis constituendam esse, hoc enim per totam quæstionem 3. tractat Sanctus Thomas, sed dicimus, debere in aliqua re hanc rationem perfectissimi finis constitui: neque dicimus peculiares fines, qui amantur gratia sui, vt finis cuiusque virtutis, actu referri in illum perfectissimum finem: sic enim omnia propter beatitudinem in vniuersum operaremur, ac proinde opus virtutis nō fieret propter ipsum, quod est absurdum: sed dicimus, cetera omnia opera, etiamsi versentur circa fines singulares virtutum propter ipsos, ad hunc finem consequendum deseruire.

S. Thom.

Arist.

S. Thom.

Atsi obijciat quis humanæ vitæ posse esse plures vltimos fines secundum varios modos operandi ex varijs virtutibus, nec opus esse assignare alium vltimum. Respondeo, sicut in quauis arte, & facultate est vnus finis perfectissimus, qui dicitur esse vltimus artis, & facultatis, eodem modo in humana vita debere esse: vel ea præsertim ratione, quia nulla est virtus peculiaris, quæ secum afferat plenum statum requiei, & perfectionis, ad quem videmur creati. Quodsi non esset vnus vltimus finis hoc modo, sed plures fines, singularum nempe virtutum secundum varios modos operādi ipsarum, non propterea dicere deberemus, aut possemus, esse plures vltimos fines humanæ vitæ: pugnat enim, vt supra dicebamus, cum vltimo fine, etiam ficto, & apprehenso, pluralitas: nam quamuis possit ex pluribus rebus vnus vltimus finis apprehendi, tamen non possunt esse plures vltimi fines, vt capite præcedenti probatum est. Hic autem vltimus finis totius humanæ vitæ dicitur felicitas, & beatitudo nostra, in qua est nostra quies, & perfectio: in qua vo-

Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

qua vero re peculiari, hæc ratio beatitudinis reperiatur, in quæstione secũda, & tertia Sancti Thomæ tractandum est.

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrum homo omnia, quæ vult, velit propter vltimum finem.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia, quæcunque vult homo, propter vltimum finẽ velit, ea enim quæ ad finem vltimum ordinantur, seriosa dicuntur quasi vtilia, sed iocosa â seriosis distinguuntur, ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in vltimum finem.

Cap. 1. vślong. a princip. tota 3.

Præterea, Philosophus dicit in principio Meta. quod scientiæ speculatiuę propter seipsas quæruntur, nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit vltimus finis, ergo non omnia, quę homo appetit, appetit propter vltimum finem.

Preterea, Quicquid ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine: sed non semper homo cogitat de vltimo fine in omni eo quod appetit, aut facit: nõ ergo omnia homo appetit, aut facit propter vltimum finem.

Cap. 1 nõ multum a princip tom. 5.

Sed contra est, quod dicit Augu. 19. de ciuit. Dei, illud est finis boni nostri, propter quod amãtur cætera, illud autem propter seipsum.

Respondeo dicendum, quod necesse est, quod omnia quæ homo appetit, appetat propter vltimum finẽ, & hoc apparet duplici ratione. Primo quidẽ quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni, quod quidem si non appetitur vt bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est, vt appetatur vt tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationẽ ipsius, sicut patet tam in his, quę fiunt â natura, quã in his, quæ fiũt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem cõsummatam, quæ est propter vltimum finem. Secundo, quia vltimus finis hoc modo se habet in mouẽdo appetitũ, sicut se habet in alijs motionibus primum mouens. Manifestũ est autem, quod causæ secundæ mouẽtes, non mouent, nisi secundum quod mouẽtur â primo mouente: vnde secũda appetibilia non mouent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est vltimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinãtur ad aliquem finem extrinsecum: sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis: prout sunt delectantes, vel requiem præstantes, bonum autem consummatum hominis est vltimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculatiua, quę appetitur, vt bonum quoddam speculans, quod comprehenditur sub bono completo, & perfecto, quod est vltimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, vt semper aliquis cogitet de vltimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscũque rei, etiamsi de vltimo fine actu non cogitetur: sicut nõ oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Conclusio est. *Homo quæcũque bona appetit, ea appetit propter vltimum finem.* Huius autem conclusionis verus sensus sequenti disputatione explicandus est.

An quæcunque bona appetit homo, appetat propter vltimũ finẽ. Disp. 6.

Quo pacto Capreolus, Caietanus, & alij putent omnia bona appeti propter vltimum finem. cap. 1.

Vera explicatio, & ratio, ob quam, quæcunque appetimus, appetamus propter vltimũ finem. cap. 2.

Non omnia, quæ appetimus, appetere nos propter Deum, verior opinio fert. cap. 3.

Quo pacto Capreolus, Caietanus, & alij putent, omnia bona appeti propter vltimum finem.

CAPVT I.

ponitur tus quæ unis.

DOctissima in præsenti controuersia difficultas est in assignanda ratione, ob quam dicatur quis, omnia bona, quæ appetit, appetere propter vltimum finẽ: omnes enim Scholastici, excepto Scoto, in eo conueniunt, vt dicant omnia bona, quæ appetuntur, appeti propter vltimum finem: nomine autem vltimi finis intelligimus rationem optimi finis, qui dicitur esse beatitudo nostra, siue in hac re, siue in alia eam esse dicamus. Scotus tamen in 4. dist. 49. quæst. 10. §. *Ex his sequitur*, inquit, non omnia bona, quę appetimus, appeti a nobis propter vltimum finẽ. Id vero probat primum, quia potest quis appetere aliquod bonum singulare ratione bonitatis ipsius singularis, nihil cogitando de beatitudine, ergo potest aliquid appetere, quod non appetat propter beatitudinẽ: nemo enim potest appetere aliquid propter aliquem finem, si de fine non cogitauit. Deinde potest quis appetere aliquid, quod vere sciat esse contra veram beatitudinem, vt occidere seipsum, & fidelis homo appetit peccatum mortale, quod certo credit esse contra veram beatitudinem, ergo non omnia, quæ appetit homo, appetit propter beatitudinem.

otus.

era sentia dicit omia a, prit opter ea- tudinem. Thomas, aietan, onrad. ecentiores homistæ. unt in vñ. Durand. Arist. icero. Augus.

Communis autem, & vera sententia est, omnia bona, quæ a nobis appetuntur, aliquo modo appeti propter beatitudinem. Ita docent Sanctus Thomas in hoc articulo, Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ ibidem, & idem Caiet. 1. parte quæst. 82. artic. 2. dub. 2. Duran. in 2. dist. 38. quæst. 4. num. 5. imo vero recentiores Thomistæ nonnulli affirmant Scoti sententiam non solum esse contra Sanctum Thomam, sed etiam contra Arist. 1. Ethicorum cap. 1. 4. & 7. Ciceronem lib. 1. & 2. de finibus, & Aug. 19. de ciuitate Dei ca. 1. & 2. existimant enim recentiores illi Thomistæ vltimum finem a prædictis doctoribus ita definiri, vt sit, in quem omnia referuntur, hoc est, propter quem omnia appetuntur. Verum prędicti doctores locis allegatis non ita definiunt vltimum finem, quasi omnia in ipsum actu referantur, sed vt talis sit, in quem omnia referri possint, quod sit optimum humanæ vitæ: an vero, quidquid appetitur, appetatur propter hunc finem, non definiunt: tamet si Aug. alio in loco, quem inferius citabimus, hãc communem sententiam, & optimo sensu, quem nos etiam inferius adducemus, explicatam plane tradiderit. *Augus.*

Ceterum, antequam examinemus veram rationem, ob quam dicamur omnia, quæ amamus, amare propter beatitudinẽ, & vltimum finem vitæ, duo nobis notanda sunt. Alterum est, vltimum finem bifariam intelligi posse, primum quidem in vniuersum, aut, vt alij dicunt, in communi: deinde speciatim, aut, vt dici solet, in particulari: vltimus finis priori modo non est ratio boni vniuerse considerata, quatenus communis est, & quasi genus ad hanc, & illam singularem rationem boni, sicut immerito putauit Supplementũ Gabrielis in 4. distinct. 49. quæst. 1. artic. 2. in principio, sed finis vltimus priori illo modo consideratus, est cumulus omnium bonorum, & priuatio omnis mali, satians hominis appetitum, non considerando vtrum hæc ratio sit in hac re, nempe in diuitijs, aut alijs bonis corporis, an in re spirituali, nempe in visione Dei. Posteriori autem modo consideratur vltimus finis, prout in hac, vel illa re, tanquam in subiecto, inuenitur: vt in visione Dei secundũ veram fidem nostram, vel in alijs rebus, prout visum fuit Philosophis. Nunc igitur controuersia posita est de fine vltimo vniuerse considerato, hoc est, de ratione ipsa beatitudinis secundum se abstracta a subiecto, an omnia, quæ appetimus, appetamus gratia ipsius, hoc est, vt simus beati: & de vltimo fine hoc modo considerato probanda est sententia proposita. *Primum notabile.*

Secundum notabile.

Alterum notandum est, tribus modis posse aliquid referri in aliquem finẽ, primo ex intentione expressa, & actuali ipsius finis, quæ simul sit cum opere. Secundo, ex præcedenti intentione finis, qui licet non perseueret actu, virtute tamẽ, seu habitualiter dicitur permanere: & hæc relatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

latio in finem a quibusdā dicitur habitualis, ab alijs vero virtualis, vel quia intentio dicitur per modum habitus, vel quia dicitur virtute manere, hoc est, in effectu. Tertio modo refertur aliquid in finem, quando res natura sua dicitur in talem finem ordinari, sicut virtutes natura sua dicuntur in Deum referri, non quia præcessit intentio aliqua circa Deum. Mitto aliū modum relationis dictum a Caietano habitualem, quo existimauit 2.2. quæst. 24 art. 10. referri peccata venialia in Deum, si homo, qui ea admittit, sit in caritate, de quo dictum a nobis est disputatione præcedenti capite 2. hic enim modus præsenti controuersiæ non est accommodatus.

Caiet.

His suppositis, duo sunt modi defendendi, & confirmandi prædictam sententiam, quam contra Scotum diximus veriorem esse. Prior est Caietani in hoc articulo ad primum Scoti, qui docet, omnia, quæ nos appetimus, ideo appetere propter beatitudinem, & vltimum finem, quia præcessit quædam voluntas beatitudinis, & vltimi finis, quæ ita dicitur habitu manere, vt ratione illius omnes nostræ actiones in eū finem referantur. In qua sententia fuisse videtur Sanctus Thomas in hoc articulo ad 3. & 1. parte quæstione 60. articulo 2. cui etiam fundamento innitens de priori voluntate circa finem, quæ præcesserit, docet quæstione 2. de virtutibus articulo 1. ad secundum opera existentis in gratia esse meritoria vitæ æternæ ex priori voluntate caritatis. Eandem rationem, &, modū explicandi prædictam sententiam videtur amplexus Duran. in 2. distinctione 38. quæstione illa 4. numero 8. & Conrad. in hoc articulo in principio, & circa solutionem 3. quanuis ipse alium etiam modum, & rationem huius sententiæ assignet. Cōuenit etiam Capreol. in primo distinct. 2. q. 3. articulo 1. circa primam conclusionem.

Caiet.

S. Thom.

Durand. Conrad.

Prima impugnatio.

Verum hic modus explicandi hanc cōmunem sententiam firmum fundamentū non habet. Primum quidem, quia nemo probabili aliquo fundamento affirmare potest, in omnibus, qui libere operantur, semper præcessisse voluntatem expressam vltimi finis, qui est beatitudo nostra, ergo nullus probabili ratione adductus affirmare potest omnia, quæ nos appetimus, ideo appetere propter vltimum finē quia præcessit voluntas quædam vltimi finis. Deinde etiamsi præcessisset aliquando talis volūtas vltimi finis, nihilominus ea non sufficeret, vt cetera opera a virtute ipsius in eundem finem referrentur. Etenim, vt optime notarunt Bonau. in 2. distinctione 41. articulo 1. quæstione 3. in corpore, & ad vltimum, & Ricard. ibidem articulo 1. quæstione 2. vt ex aliqua volūtate finis, quæ præcessit, dicātur aliqua opera sequentia in eundem finem referri, necesse est talem voluntatem aliquo modo connecti cum sequentibus operibus, & opera cum tali voluntate. Nam si prior voluntas omnino interrupta sit, nec cum sequentibus operibus connexa, nullā ratione ad ipsa opera videtur pertinere, ac proinde neque opera sequentia dici possunt ex tali voluntate in finem ordinari, cuius doctrinæ veritas, quam iterum repetemus disputatione 32. capite 2. & disputatione 75. capite 2. confirmari potest tribus modis.

Secunda impugnatio ex doctrina Bonau. Ricard.

Primo, quia nisi hæc sententia vera esset, sequeretur nullum esse verbum otiosum, si semel præcessit voluntas referendi omnia opera, & verba in Deum: sic enim referrētur in bonum finem, & ita nō carerent iusta vtilitate, quod tamē absurdum esse, quis non videat? Secundo quia sequeretur omnia opera infidelis ex priori voluntate, qua ipse ea retulisset in idolum vel in malum finem, fore peccata, nō minus, quam si talis intentio præsens esset: nam si est eiusdem virtutis, vt referat totum id, quod, si præsens esset, referret, & reuera referret omnia opera, tam bona, quam mala, si præsens esset, sequitur eodem modo futurum, vt opera sequentia ex præterita illa mala voluntate in malum finem referrentur, ac proinde essent peccata, quod omnium iudicio etiam absurdum est, vt vberius ostendemus contra Gregorius infra disputatione 191. Tertio eadem doctrina Bonauenturæ ratione a priori confirmatur: nam vt aliquod opus ex priori voluntate referatur in finem ipsius voluntatis, voluntas ipsa finis pertinere debet ad tale opus, vt circunstantia eius, voluntas autem finis ad tale opus pertinere non potest vt circunstantia, nisi aliquo modo sit causa ipsius operis, aut proxime, aut remote, nā finis solum est circunstantia, vt causa finalis: causa autem finalis operis esse nequit, nisi per voluntatem, & desiderium sui sit causa

causa ipsius operis: ergo vt opera referantur in talem finem, vt in circunstantiam suam, & causam finalem, proxime, aut remote procedere debent ex tali voluntate finis. Proxime autem solum procedunt, quando ipsa voluntas præsens est, & actu influit in opus: remote autem quando licet ipsa non maneat presens, manet tamē aliqua alia voluntas ex priori voluntate finis profecta. Vt cum intentione eūdi Toletum, ego volo conducere currū, & deinde ex voluntate conducendi currum, quero famulum, qui mihi conducat currum, & sic de alijs: nam, præterita voluntate finis, expressa manet voluntas alicuius medij ex illa deriuata, & ex illa volūtate medij deinde oritur volūtas alterius medij, & operis: & tunc dicitur ex sententia Bonauenturæ, & Ricard. voluntas finis remote operari in sequentes voluntates, & cū illis connecti: quodsi nullo modo connecteretur, non posset esse circunstantia reliquarum voluntatum, & operum, nec reliquæ voluntates, & opera dicerentur in finem prioris voluntatis referri, siue illa parum antea, siue multum antea præcessisset, nam temporis interuallum parui, aut magni, nihil omnino referre videtur: atque paruum interuallum sufficiens est, vt non influat voluntas finis in reliquas voluntates, & opera, si non deriuetur per alias voluntates connexione quadam, sicut explicatum est.

Confirmatur ex dictis.

Iā vero, etiāsi concederemus voluntatē vltimi finis in omnibus hominibus priorē esse ceteris volūtatibus, vel quia initio vitæ præcessit, vel quia quouis die, vel hora eam resumimus, nullo tamen fundamento probabili dicere possumus, ex hac voluntate deriuari in nobis reliquas omnes volūtates proxime, aut remote, vt experimento compertum est: neque enim singula nostra negotia ex hac voluntate beatitudinis vniuersē, inchoamus, & prosequimur: ergo prædicti Doctores non recte probant, quæcumque appetimus, appetere propter beatitudinem, & vltimum finem ratione præcedentis voluntatis circa talem finem.

Vera explicatio, & ratio, ob quam, quæcūque appetimus, appetamus propter vltimum finem.

CAPVT II.

COmmunis igitur sentētia, quæ asserit omnia, quę appetimus, dici aliquo modo appeti propter vltimum finem, qui est beatitudo, alio faciliori modo explicari potest, quem quidem Scotus non negaret: vt enim colligitur ex rationibus eius, solum negare voluit, omnia appeti propter vltimum finem, nempe propter beatitudinem expressā apprehensam, quod sane verissimum est. Facilior igitur modus explicandi prædictam communem sententiā est, quem tradiderunt Durandus, & Conradus locis citatis, & videtur sequi Ferrarien. 3. contra gent. c. 17. colligiturque ex Sancto Thoma in hoc articulo 6. in prima ratione; nempe ideo nos dici appetere omnia propter vltimum finē, hoc est, propter beatitudinem vniuersē consideratā, quia omnia, quæ appetimus, solum appetimus sub ratione boni: omnia autem hoc ipso, quod bona sunt, suapte natura ad beatitudinem videntur ordinata. Hoc autem ita est intelligendum, non quia omnia, quæ appetimus, natura sua sint ordinata ad consequendam veram beatitudinem, cum multa potius sint omnino contraria, & inepta, sed quia in omnibus bonis participatione quadam includitur affectus beatitudinis. Nam affectus beatitudinis est habere omne bonum, & carere omni malo, siue hoc, siue illomodo id fiat & quia desiderio cuiusque rei, quam appetimus desideramus habere aliquod bonum, & carere aliquo malo, & ita requiem aliquam inuenire, quæ est veluti pars quædam beatitudinis in vniuersum consideratæ: ideo dicimur omnia appetere propter beatitudinem, etiam appetendo id, quod peccatum est.

Meus Scoti explicatur.

Durand. Conrad. Ferrar. S. Thomas.

In hunc sensum accipit plane August. prædictam communem sententiam 13. lib. de Trinit. cap. 3. vbi cum dixisset, nullum esse, qui nō appeteret beatū esse, subdit in fine capitis: *Quidquid enim aliud quisq; latēter velit, ab hac volūtate* (scilicet beatitudinis) *quæ omnibus hominibus nota est, non recedit:* constat autem nō omnes semper manere in expressa voluntate beatitudinis: ideo igitur sensit in appetitu cuiusque boni singularis esse appetitum beatitudinis, nēpe ob similitudinem, quam habet quodlibet bonum cum beatitudine.

August.

Sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed multo clarius id expressit in tractatu de Epicureis, & Stoicis, in 6. tomo in fine, nam cap. 4. ita loquitur, *Nã qui bonus est, ideo bonus est, vt beatus sit: & qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret.* Proxime subiungit, *De bonis facilis quæstio est, quod beatam vitam quærant, ideo boni sint: de malis vero aliqui dubitant, virum & ipsi beatam vitam quærant:* quibus verbis plane indicat Augustinus solum difficultatem esse, an mali inopere malo, quod amant, beatitudinem quærãt: nihilominus ipse respondet, *Sed si separatos malos, & a bonis discretos interrogare possem, & dicere, vultis beati esse? nemo diceret, nolo. Verbi gratia, pone aliquem furẽ: quæro ab illo, quare furtum facis? vt habeã (inquit) quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere: si ergo miserũ est non habere, beatum putat habere, sed in eo impudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri. Bonum enim est beatum fieri:* Hæc Augustinus. qui extremis verbis rationem, quam supra tradidimus, pulchre nobis expositi, cum ait, eum, qui furatur, hoc ipso appetere miserum non esse, hoc est, eo ipso velle carere aliqua miseria, & habere aliquod bonum, quod quidem est pars quædam beatitudinis vniuerse consideratæ, quatenus est expulsio alicuius miseriæ, & mali: nam expulsio alicuius miseriæ participat formale illud beatitudinis, quod est carere malo, & habere bonum: quanuis in eo differat, quod tale malum expellatur per tale bonum, quod licet tollat veram rationem beatitudinis singularis, & contractæ in materia, nihilominus rationem abstractam aliquo modo participare dicitur.

Augustin.

Ex qua doctrina, & vero sensu huius sẽtentiæ constat, quam parum roboris habeant rationes dꝛæ Scoti, quæ in primo capite allatæ sunt ad probandum non omnia, quæ nos appetimus, appetere propter beatitudinem. Nam prior ratio solum probat, nos non velle omnia, quæ appetimus propter vltimum finem, beatitudinem scilicet in vniuersum, ratione volũtatis præcedentis, quæ omnia futura nostra opera retulerimus in talem finem: hoc autẽ nos libenter fatemur, atque talem voluntatẽ, etiamsi præcessisset, ad hoc minime sufficere cap. 1. demonstrauimus: sed dicimus alia ratione nos velle omnia propter vltimum finem, quam superius in hoc capite explicuimus. Posterior vero ratio Scoti solum probat multa eorum, quæ diligimus, & appetimus, nihil conferre ad consequendam re ipsa beatitudinem in vniuersum, & ita recte probat, nos non appetere tanquam medium ad beatitudinis cõsequutionem omnia, quæ appetimus, & præsertim ea, quæ tali consequutioni aduersari, omnino cognoscimus: hoc tamen non obstat, quo minus dicamur omnia appetere propter beatitudinem vniuerse cõsideratam, ea ratione, qua paulo antea in hoc capite id explicauimus, nempe ratione participationis, & assimilationis cuiusdam.

Solumur argumenta Scoti.

Secunda solutio.

Primi solutio

Non omnia, quæ appetimus, appetere nos propter Deum, verior opinio fert.

CAPVT III.

VSque adeo Recentiores nonnulli Thomistæ verum esse cõsent id, quod præcedenti capdictum est, nẽpe omnia, quæ appetimus, appetere nos propter beatitudinem vniuerse consideratam, quãuis appetamus peccata ipsa, & mala culpæ, vt etiam existiment omnia, quæ appetimus, siue sint bona secundum virtutem, siue peccata, appetere nos propter Deum, qui est nostra vera beatitudo singularis. Id vero probant: primo, quia omnia amantur propter bonitatem, & beatitudinem vniuerse consideratam, vt precedenti capite dictum est: hæc autẽ ratio boni, & beatitudinis non reperitur in alio, quam in Deo: ergo, sicut omnia appetimus propter beatitudinem vniuerse consideratam, omnia etiam appetimus propter Deum. Secundo, quicumque vult esse, & viuere, vult etiam necessaria ad vitam, & esse, inter necessaria autem potissimum locum habet Deus, ergo debet velle ipsum Deũ, atqui omni nostro desiderio desideramus esse, & viuere, ergo & desiderium nostrum in Deum ipsum fertur.

Primum argumentum S. Thom.

Secundum argumentum

Tertium argumentum

Denique hæc sententia ex dictis in præcedẽti capite colligi videtur: nam omnia, quæ appetimus, ideo dicimur appetere propter beatitudinem vniuersim consideratam, non quia voluntas beatitudinis præcesserit, neque quia omnia sint media ex se ordinata ad consequendam beatitudinem, cum multa sint potius contraria, sed quia in omni bono, quod appetimus, est participatio aliqua, & similitudo beatitudinis in vniuersum: atqui eodem modo in omni bono, quod appetimus, est participatio quædam diuinæ bonitatis: ergo omne bonum singulare, quodcunque illud sit, dicemur appetere propter Deum. Adde, quod cum omne bonum dicatur appeti propter beatitudinem in vniuersum, non quia ex voluntate aliqua ad talem finem referatur, sed quia sua natura omne bonum similitudinem habet cum beatitudine, & hanc similitudinem nõ debeat habere cum apparenti beatitudine, sed cum vera, quæ est ipse Deus, hoc ipso, quod dicimur appetere omne bonum propter beatitudinem, dicemur etiam appetere propter Deum.

Quartum argumentum

Sententia auctoris.

Augustin.

Quæ quidem quarta ratio desumpta videtur ex August. 2. lib. confessionum ca. 6. vbi sigillatim ostendit, in omni genere peccatorum aliquid esse, quo Deũ ipsum quodammodo imitemur: nam superbia imitatur celsitudinem, ambitio honorem, & sic in alijs peccatorum generibus. Atq; hac ratione hanc sententiam non obscure tradidisse videtur Sanctus Thomas aliquibus in locis: nam 1. part. quæst. 6. artic. 1. ad secundum docet, res omnes, dum appetunt suas perfectiones, appetere ipsum Deum, quatenus perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines diuini esse: & eadem 1. part. quæst. 44. artic. 4. ob eandem rationem dicit, quamlibet creaturam hoc ipso, quod appetit suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis Dei, habere diuinam bonitatem pro fine, sicut supra dictum est, nempe in quæst. 6. artic. 1. ad 2. Allegari etiam solet 1. parte quæst. 60. artic. 2. ibi tamen non loquitur de Deo, sed de beatitudine vniuerse: legatur tamen 3. contra gent. cap. 17. 20. 21. & 22. & de veritate quæst. 22. ar. 2. vbi eandẽ doctrinam tradere videtur.

Ego vero, quãuis admittam illum modũ loquendi superiori capite allatum, nempe *Quæcũq; appetimus, etiamsi peccata sint, appetimus propter beatitudinem vniuerse consideratam*: tamen nunquam concederem, quæcũq; appetimus, etiamsi peccata sint, appetere nos propter Deum. Nã, tametsi explicaretur eo modo, quo aduersarij explicãt, esset nimis durus, & improprius loquendi modus: quis enim audeat dicere latro furatur propter Deum, adulter fornicatur propter Deum? hic enim loquendi modus statim aures offendit: cum tamẽ non dubitemus absq; vllo scandalo concedere, latro in furto quærit suam beatitudinẽ, & adulter in fornicatione, quia hi quę runt in his peccatis bene habere, & malo aliquo carere, quod est species quædã beatitudinis viuerse cõsideratæ. Inficiari quidem non possumus, hominem aliquando zelo falso religionis ex ignorantia profecto peccare eo fine, vt placeat Deo, vel religionem eius tueatur, prout ipse existimat, & tunc dicemus quidem hunc voluntate sua id velle, & operari propter Deum, tametsi reuera id non dicatur facere, aut velle propter Deum dilectum amore caritatis, sed propter Deum dilectum amore concupiscentię. Ceterum, cum aliquis peccat, nec vllo zelo pietatis erga Deum ducitur ad peccandum, nunquam dicimus eũ peccare, aut velle peccare propter Deũ: vel le enim facere aliquid propter Deum solum dicimus, vel cum quis actu cogitans de Deo aliqua voluntate erga ipsum ducitur ad peccandũ, vt in casu posito, vel quãdo facit aliquid, quod reuera placet Deo: id vero, quod Deo omnino displicet, quis dicat fieri propter Deum?

Distrimen inter Deum & beatitudinẽ in commune.

Est autem maxima differentia inter beatitudinem vniuerse, & Deum, vt dicamur velle omnia propter beatitudinem, & tamen non dicamur velle omnia propter Deum: nam appetitu, quo volumus habere aliquod bonum, & carere aliquo malo, desideramus bene esse, hęc autem est ratio beatitudinis nostræ vniuerse consideratę, & ita aliquam rationem beatitudinis nostræ expresse volumus: at vero, quid habet commune cum Deo opus nostrum, nisi tale sit, vt eius placeat voluntati, vt dicamus fieri, aut appeti propter Deũ? quod enim omnia bona, quatenus bona bonitate naturali, quæ reperitur in omni peccato, sint participatio quædam bonitatis Dei, hoc est, effectus quidã illius, nihil omnino refert, vt dicamus ea appeti propter Deum: appeti enim effectum alicuius bonitatis, non est appeti ipsam bonitatem, quæ est causa illius, nec propter ipsam appeti dicitur. Hęc autem ratio in solutione 3. rationis magis explicabitur.

Primi argumenti solutio

Argumenta vero aduersariorum facile dilui possunt. Ad primum Respõdeo, ideo

Universidad de Deusto
Biblioteca

omnia appeti propter beatitudinem vniuerſe, quia quædam ratio illius vniuerſe apprehenſa mouet, vt ſupra explicatū eſt, nempe carere malo, & bene ſe habere: licet autem vera beatitudo extra Deum nō reperiatur, tamen hæc ratio communis apprehenditur vniuerſe, nō apprehēſo Deo, neque aliquo alio, & ideo dicimur omnia appetere propter beatitudinem, non autē propter Deum.

Secundi ſolutio. Secundum argumentum friuolum eſt: primum quia omnis, qui deſiderat ſibi aliquod bonum, non deſiderat hoc ipſo viuere, & eſſe, neque de eo quidquam cogitat: deinde etiam, quia licet deſideraret viuere, & eſſe, non deſideraret eo ipſo Deum eſſe, etiamſi Deus ſit neceſſaria cauſa, vt viuamus, & ſimus: neque enim ille, qui deſiderat eſſe, & viuere, cogitat ſemper de cauſis vitæ. Poſtremo licet de illis cogitaret, & vellet Deum eſſe, quoties vult ſibi aliquod bonum, non propterea diceretur velle tale bonum ſibi propter Deum: quin potius diceretur quodammodo velle Deū eſſe, vt ipſe tale bonum conſequeretur, & viueret.

Tertij ſolutio. Ad tertium argumentum dicimus, non ſolum nos appetere propter beatitudinē vniuerſe omnia, quæ appetimus, quia in omni bono ſit participatio quædam beatitudinis, tanquam effectus illius, vt manifeſtum eſt: ſed quia in omni bono, quod appetimus, eſt ratio quædam cōmunis cū beatitudine, & ei ſimilis, nempe carere malo, & bene ſe habere, quod vniuerſim acceptum, eſt aliquid beatitudinis: at vero bona ſingularia, quæ appetimus, ſolū participant aliquam bonitatem Dei, tanquā effectus ipſius, non quia habeant aliquam communem, quæ pertineat ad rationem Dei, ſicut habent aliquam rationem communem cum beatitudine: hæc autem non ſufficit, vt dicamus omnia, quę appetim⁹, appetere propter Deū. Adde, quod ſi hęc participatio ſufficeret, vt diceremur amare omnia propter Deum, ſequeretur eadē ratione debere nos dici amare omnia propter Deū, qua dicimur amare omnia propter beatitudinem: quare, cū dicamur amare omnia, vt ſimus beati, ſicut dixit Auguſt. diceremus etiam amare omnia propter Deum, hoc eſt, vt eſſemus dij, vel ſaltē vt videremus, vel haberemus Deum, quæ plane abſurda, aut ridicula ſunt.

Quarti ſolutio. Quocirca id, quod in cōfirmationem tertiæ rationis affereb atur ex Auguſtino ſecundo confeſſionum cap. 6. nullius momēti eſt: nam ibi Auguſt. non dixit peccatorem propter Deum amare omnia quæcunque amat peccata, ſed ſolum dixit, peccatorem in omni peccato aliquid Dei praue imitari, quod ſane longe diuerſum eſt, quomodo autem praue imitetur aliquid Dei, manifeſte conſtat in exemplis ab eo allatis. Demū teſtimonia, quæ allata ſunt ex Sancto Thoma in confirmationem eiuſdem rationis, parum probāt: nam vbi ait Sanctus Thomas Deum eſſe finem omnium, & omnia appetere bonitatem Dei, *S. Thom.* nempe 1. part. quæſt. 6. artic. 1. ad ſecundū & quæſt. 44. artic. 4. non ſolum loquitur de creaturis rationalibus, ſed etiam de irrationalibus cognoſcentibus, imo de inanimatis: dicit autem omnia appetere Deū, hoc ipſo, quod appetūt ſuas perfectiones, quæ ſunt ſimilitudines diuini eſſe per modum effectus, & quia a Deo tales perfectiones deſtinatæ ſunt rebus, tanquā proximi fines ipſarū: quare cum peccata non ſint perfectiones creaturæ rationalis, quatenus vtitur voluntate, non dicetur hoc ipſo, quod appetit id, quod peccatū eſt, id deſiderare, aut appetere propter Deum. Adde, quod Sanctus Thomas non dicit res omnes appetere ſuas perfectiones propter Deum, neque id dici poteſt, niſi valde improprie, & abuſiue, ſed ſolum dixit, res omnes aliquo modo appetere Deum, quia appetunt perfectiones ſuas, quę ſunt effectus bonitatis ipſius Dei: qua ſane ratione non ſatis efficaciter probat ipſe id, quod contendit, nempe Deum eſſe finem rerum omnium.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ſit vnus vltimus finis omnium hominum.

Supra eor. 1. thi. lec. 9. 1. ſi.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum ſit vnus finis vltimus: maxime enim videtur vltimus finis eſſe hominis incommutabile bonum: ſed quidam auertūtur ab incommutabili bono peccando: non ergo omnium hominum vnus eſt vltimus finis.

Præte-

Præterea. Secundum vltimum finē tota vita hominis regulatur. Si igitur eſſet vnus vltimus finis omnium hominum, ſequeretur, quod in hominibus non eſſent diuerſa ſtudia viuēdi: quod patet eſſe falſum.

Præterea. Finis eſt actionis terminus, actiones autem ſunt ſingularium: homines autem etſi conueniant in natura ſpeciei, tamen differunt ſecundum ea, quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum eſt vnus vltimus finis.

cap. 3. & 4. tom. 3. Sed contrā eſt quod Auguſt. dicit. 13. de Trinit. quod omnes homines cō ueniunt in appetendo vltimum finem, qui eſt beatitudo.

Reſpondeo, dicendum, quod de vltimo fine poſſumus loqui dupliciter: vno modo ſecundum rationem vltimi finis: alio modo ſecundum id, in quo finis vltimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem vltimi finis, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi: quia omnes appetunt ſuam perfectionem adimpleri: quæ eſt ratio vltimi finis, vt dictum eſt. *art. 5. huius quæſt.* Sed quantum ad id in quo iſta ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in vltimo fine: nam quidam appetunt diuitias tanquam cō ſummatum bonum: quidam vero voluptatem: quidam vero quodcunque aliud, ſicut & omni guſtui delectabile eſt dulce. Sed quibuſdam maxime delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aut alicuius talium: illud tamen dulce oportet ſimpliciter eſſe melius delectabile, in quo maxime delectatur, quia habet optimum guſtū: & ſimiliter illud bonum oportet eſſe completiſsimum, quod tanquam vltimum finem appetit, habens affectum bene diſpoſitum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui peccant, auertuntur ab eo, in quo vere inuenitur ratio vltimi finis: non autem ab ipſa vltimi finis intentione, quam quærunt falſo in aliis rebus.

Ad ſecundum dicendum, quod diuerſa ſtudia viuendi contingunt in hominibus propter diuerſas res, in quibus quæritur ratio ſummi boni.

Ad tertium dicendum, quod etſi actiones ſint ſingularium, tamen primū principium agēdi in eis eſt natura, quæ tendit ad vnum, vt dictum eſt. *art. 5. huius quæſt.*

Notationes circa Articulum.

CONcluſio eſt affirmans, & ſatis nota ex præcedentibus. Multa, quæ Durādus tractat circa hanc quæſtionem in ſecundum diſtinctione 38. quæſt. 4. iam a nobis fuſiuse explicata ſunt diſputatione præcedenti, & diſputatione quinta. Cetera ſunt aliqua, quæ circa doctrinam huius articuli ex ipſo Durando, & Bonauen. breuiter notari oportet. Primum quidem ex Durando quæſt. illa 4. numero quarto & 5. obſeruandum eſt, ſi loquamur de fine proximo operationis circa eandem materiam, poſſe eſſe in diuerſis hominibus eundem finem ſecundum ſpeciem: nam circa materiam temperantiæ idem eſt finis in omnibus hominibus, qui operantur propter honeſtatem temperantiæ: ſed in hominibus bene operātibus non in hac, aut illa materia ſolum, ſed ſimpliciter in quauis materia, non eſt vnicus finis proximus ſecundum ſpeciem: quia quot ſunt opera virtutum, tot etiam ſunt fines proximi, eo quod affectus virtutis, vt ſtudioſus ſit, debet tendere in obiectum ipſum virtutis propter ipſum, vt infra diſputatione 51. capite tertio, & diſputatione 73. capite 7. oſtendemus. In hominibus vero, qui male operantur, docet Durandus, circa eandem materiam poſſe eſſe plures proximos fines operum: nam licet circa eandem materiam, vt cibi, & potus, non poſſint eſſe plures affectus virtutis ſpecie diuerſi, poſſunt tamen eſſe plures affectus vitij ſpecie diſtincti eidem virtuti oppoſiti, eo quod eidem virtuti, quæ in mediocritate conſiſtit, plura vitia opponuntur. *Durand.* *Bonauent.* *Primum notabile ex Durando.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Explicatur doctrina Doctoris.

Ceterum, quanuis verum sit, vni & eidem virtuti plura vitia specie diuersa opponi, quia tamen in hæc vitia non fertur voluntas nostra ratione oppositionis peculiaris, quam habent cum virtute: hanc enim non vult directe voluntas, sed in omnia vitia fertur, vt in finem, ratione iucunditatis, & boni delectabilis, quod in ipsis consideratur: ideo facilius dicere possemus, omnium, qui peccant, esse vnicum vltimum finem proximum formaliter, licet materialiter sint diuersi, cum sint diuersæ res, in quas fertur voluntas, eo quod non possumus tam facile in plures rationes secundum speciem diuersas distinguere rationem iucundi, & delectabilis, sicut rationem honesti.

Secundum colligitur ex Bonaventura.

Deinde notat Bonauentura in secundū distinctione 38. articulo primo, quæstione quarta, omnium voluntatum, quæ studiose, & secundum virtutem operantur, esse vnum vltimum finem, non proximum, sed vltimum simpliciter, quia licet voluntates studiosæ moueantur in varios fines proximos virtutum, vniuntur tamen in vno vltimo fine simpliciter ratione perfectionis amoris, qui mouet, & appetibilis (vt ipse ait) quietantis: è contra vero inquit, non omnes, qui peccant, conuenire in aliquo vltimo fine simpliciter, sed plures sibi vltimos fines constituere, idque prouenire arbitratur ex imperfectione amoris, eo quod ille, qui peccat, semper quærit, quæ sua sunt. Verum ex superiori doctrina facile colligitur, quid in hac re dicendum sit: cum enim omnes virtutes in hoc vno conueniant, vt Deo, qui est vltimus finis noster, placeant, & ex se ad consequendum ipsum conducant, nisi aliunde impediantur, hac ratione dicere possumus omnes operationes secundum virtutem non tantum habere vnum vltimum finem in vniuersum, nempe beatitudinem secundum se consideratam, sed etiam vnum vltimum finem singularem, nempe vnum verum Deum: at vero peccata, cum non placeant Deo, nec ex alia parte ad vnum quid ordinentur, non possunt habere rem aliquam singularem pro vltimo fine, tametsi omnia conueniant in ratione quadam communi delectabilis, & iucundi, vt supra dicebamus, & præterea omnia fiant aliquo modo propter beatitudinem vniuerse consider. tam, vt præcedenti disputatione explicatum est.

ARTICVLVS OCTAVVS.

Vtrum in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod in vltimo fine hominis etiam omnia alia conueniant. Finis enim respondet principio: sed illud, quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in vltimo fine hominis omnia alia communicant. *Infr. q. 10[illegible] ar. 2. & 2. 38. ar. 1. & cor. & 1. [illegible] tra ca. 75. & lib. 3. c. 25 & 27. & 97. c. 2. veri. qō 5. 6. adquæ cap. 10. principiū, & c. 4. 1. par. ante med.*

PRAETEREA, Dion. dicit. in lib. de diuinis nomin. quod Deus conuertit omnia ad seipsum, tanquam ad vltimum finem. Sed ipse est vltimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine vltimo hominis etiam alia conueniunt.

PRAETEREA. Finis vltimus hominis est obiectum voluntatis, sed bonum voluntatis est bonum vniuersale: quod est finis omniū. Ergo necesse est, quod in vltimo fine hominis omnia cōueniant.

SED CONTRA est, quod vltimus finis hominum est beatitudo, quā omnes appetunt: vt Augustin. dicit: sed non cadit in aliqua alia expertia rationis, vt beata sint: sicut Augustinus dicit in libro 83. quæstionum. Non ergo in vltimo fine hominis alia conueniunt. *19. de ciu Dei. c. 1. de Tri. c. 4. lib. 83. 9. 5. tem.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 5. Metaphy. finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, & quo, id est, ipsa res, in qua ratio boni inuenitur, & vsus, siue adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis grauis finis est, vel locus inferior, vt res: *text. 22. 3.*

res: vel hoc, quod est esse in loco inferiori, vt vsus: & finis auari est vel pecunia, vt res, vel possessio pecuniæ, vt vsus. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quæ est finis, sic in vltimo fine hominis omnia conueniunt: quia Deus est vltimus finis hominis & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de vltimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo & aliæ rationales creaturæ consequuntur vltimum finem, cognoscendo, & amando Deum, quod non competit creaturis, quæ adipiscuntur vltimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionē vltimi finis.

Explicatio Articuli.

Prima conclusio.

PRior conclusio est: *Si sermo sit de vltimo fine pro re ipsa, idem est vltimus finis omnium creaturarum tam rationalium, quam irrationalium, tam inanimatarum, quam animatarum, & viuentium, nempe Deus.* Posterior conclusio: *Si sermo sit de vltimo fine pro consequutione, & adeptione, non est idem vltimus finis omnium creaturarum.* In hoc articulo tradit Sanctus Thomas diuisionem finis cuius gratia, quam superius disputatione secunda, capite 3. adduximus. Dicit itaque finem (intelligit autem, *Cuius gratia*) duplicem esse, alterum, ipsam rem, vt pecuniam, & hunc appellat finem *cuius*: alterum, adeptionem, aut consequutionem rei, vt possessionē pecuniæ, & hūc appellat finem *quo*, de qua diuisione finis iterū dicemus.

Secunda conclusio.

S. Thomas.

(2.)

QVAESTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de beatitudine. Primo quidem in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, vtrum beatitudo consistat in diuitijs.

Secundo, vtrum in honoribus.

Tertio, vtrum in fama, siue in gloria.

Quarto, vtrum in potestate.

Quinto, vtrum in aliquo corporis bono.

Sexto, vtrum in voluptate.

Septimo, vtrum in aliquo bono animæ.

Octauo, vtrum in aliquo bono creaturæ.

Notationes circa totam quæstionē.

Prima observatio.

CIrca totam hanc quæstionem primum obseruandum est, vt optime admonuit Dominicus Sotus in quartum distinctione 49. quæstione prima, articulo secundo, conclusione secunda, quando inquirimus, in quo consistat nostra beatitudo, de duobus id posse inquiri, nempe aut de obiecto, & re, in cuius consequutione beatitudo nostra posita est, aut de ipsa operatione, qua tale obiectum adipiscimur: obiectum, & res dicitur beatitudo nostra obiectiua, & ea reddimur beati, non tanquam forma inhærente, sed tanquam obiecto: ipsa vero operatio, qua consequimur obiectū, dicitur beatitudo formalis. Et quidē sanctus Doctor in tota hac quę-

Universidad de Deusto
Biblioteca

De beatitudi ne vltima, esse sermonē in tota hac quæstione.

stione secunda non inquirit beatitudinē nostram formalem, sed obiectum illius, & in septem articulis excludit varia bona creata, quæ opinione aliquorum philosophorum existimabantur esse obiectum nostræ beatitudinis. In 8. denique duo ostendit: alterum est, in nullo bono creato esse nostram beatitudinem, intelligit autem per modū obiecti, hoc est, in nullius boni creati cōsequutione: alterum, quod inde necessario consequitur, est, veram nostram beatitudinem esse in solo Deo, nempe in solius Dei, vt obiecti, adeptione. Sequentibus autem quæstionibus ostendit, in quo consistat formalis nostra beatitudo, & quæ ad illam requirantur. Supponit autem ex hac quæstione, eam circa Deum versari debere, & ita titulus quæstionis secundæ est, *De ys, in quibus hominis beatitudo consistat*, nempe, tanquam obiectis. Titulus autem tertiæ quæstionis est, *Quid sit beatitudo*. Vt enim dixit in principio huius quæstionis, primo videndum est, in quibus consistat, secundo quid sit, tertio, quo pacto eam consequi possimus. Hanc vero interpretationem aperte ipse Sanctus Thomas tradidit articulo 8. huius quæstionis, vt ibidem videbimus, & ita quæstione quarta articulo 6. argumento primo, contendit perfectionem corporis non requiri ad beatitudinem, eo quod in hac quæstione secunda ostensum esset, beatitudinem non consistere in corporalibus bonis: respondet autem, beatitudinem quidem non consistere in bono aliquo corporali, sicut in obiecto, quasi concedens in hoc sensu, quod in hac secunda quæstione dictum erat, sed corporale bonum conducere ad aliquem decorem beatitudinis, & perfectionem.

8. Thomas. Deinde notandum est, Sanctum Thomam in hac quæstione totum occupari in confutandis erroribus philosophorum antiquorum, qui cum viderent omnibus hominibus inesse naturale desiderium felicitatis, ac proinde aliquam eis esse constitutam beatitudinem, verumque Deum ignorarent, varijs in rebus nostram felicitatem turpissime collocarunt. Quinam vero ex hæreticis fuerint, qui in assignanda beatitudine cum philosophis antiquis erraverint, dicemus articulo 6. omnes autem philosophi, & hæretici, quos Sanctus Thomas in hac quæstione confutat, in aliqua re creata, tanquam obiecto, nostram felicitatem constituerunt: quorum errores ita in hac quæstione refellit Sanctus Thomas, vt tandem articulo vltimo colligat in solo Deo, tanquam obiecto, nostram felicitatem consistere. Cum igitur confutat eos, qui in re creata dixerunt esse nostram felicitatem, non loquitur Sanctus Doctor de beatitudine, quam vocant formalem: hæc enim in omnium sententia debet esse aliquid creatum, vt ex tota quæstione 3. patebit: sed loquitur de beatitudine obiectiua, hoc est, de obiecto nostræ felicitatis, quo beamur. Omnes autem res creatæ, in quibus Philosophi dixerunt esse nostram beatitatem, ad tria genera reducuntur. Primum est, bonorum externorum, quæ dicuntur bona fortunæ, vt diuitiæ, & honores. Secundum est, bonorum internorum corporis, vt est robur, valetudo, voluptas, indolentia &c. Tertium est, bonorum internorum animæ, de quibus sigillatim disputat Sanctus Thomas, vt in singulis articulis videbimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Beatitudo consistat in diuitijs.

Sup. cap. Et opus 108. 26 264. Et 20. li. 1 Et M co. 3, 4. Et 1. lec. 5. fi

AD PRIMVM videtur, quod beatitudo hominis in diuitijs consistat. Cum enim beatitudo sit vltimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur: huiusmodi autem sunt propriæ diuitiæ: dicitur enim Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Ergo in diuitijs beatitudo hominis consistit.

Præterea, Secundum Boethium in 3. de consolatione, Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed in pecunijs omnia possideri videntur: quia vt Philosophus dicit in 5. Ethicor. Ad hoc numus est inuentus, vt sit quasi fideiusior habendi pro eo, quodcunque homo voluerit. Ergo in diuitijs beatitudo consistit.

Præterea. Desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in diuitijs inuenitur: quia auarus nō implebitur pecunia, vt dicitur Eccl. 5. ergo in diuitijs beatitudo consistit.

SED contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittēdo ipsam: sed sicut Boetius in 3. de consolat. dicit. Diuitiæ effundendo magis, quam coaceruando melius nitent. Siquidem auaritia semper odiosos, claros facit largitas. Ergo in diuitijs beatitudo non consistit.

Prosa 5. cir. prin. c. 5. & 1. vlt. ca. 6. & 7. tom. 5. Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in diuitijs cōsistere. Sunt enim duplices diuitiæ, vt philosophus dicit in primo Politic. scilicet naturales & artificiales. Naturales quidem diuitiæ sunt, quibus homini subuenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiusmodi. Diuitiæ artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuuatur, vt denarij: sed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commutationis, vt sint quasi mensūra rerum venalium. Manifestum est autem quod in diuitijs naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim huiusmodi diuitiæ ad sustentandam naturam hominis: & ideo non possunt esse vltimus finis: sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem. Vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta: secundum illud Psal. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Diuitiæ autem artificiales non quęruntur nisi propter naturales. Non enim quærerentur nisi quia per eas emuntur res ad vsum vitæ necessariæ: vnde multo minus habent rationem vltimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est vltimus finis hominis, in diuitijs esse.

AD primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt: iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus: sicut & iudicium de saporibus ab his, qui habent gustum bene moderatum.

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quæ vendi non possunt: vnde dicitur Prouerbiorum 17. Quid prodest stulto diuitias habere, cum sapientiam emere non potest?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium diuitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: sed appetitus diuitiarum artificialium est infinitus, quia deseruit cōcupiscētiæ inordinatæ, quæ non modificatur: vt patet per Philosophum in primo Polit. aliter tamen est infinitum desiderium diuitiarum, & desiderium summi boni: nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tāto ipsum magis amatur, & alia contēnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur, & ideo dicitur Eccl. 14. Qui edūt me, adhuc esurient: sed in appetitu diuitiarum, & quorumcunque temporalium bonorum est e conuerso: nam quando iam habentur ipsa, contemnuntur, & alia appetuntur: secundum quod significatur Ioann. 4. cum Dominus dicit. Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet iterum. Et hoc ideo: quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur: & ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionē, & quod in eis summum bonum non consistit.

cap. 6. amed. tom 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Explicatio, & confirmatio articuli.

CONclusio est: *Beatitudo nostra non potest consistere in diuitijs, siue naturalibus, siue artificialibus.* Appellat Sanctus Thomas naturales diuitias, quibus homo subuenit naturalibus defectibus, vt cibum, potum, vestimentum, quæ natura ipsa ad hunc finem constituit: artificiales vero diuitias vocat pecunias, quæ arte hominum inuentæ sunt ad commercia: quam diuisionem ipse accepit ex Aristotele primo Politicorum capite sexto. Probat autem beatitudinem nostram in neutro genere diuitiarum consistere, quia vtrunque ordinatur ad vitam hominis alendam, & sustentandam, tanquam ad finem. Adde etiam, quod diuitiæ magno cũ labore, & solicitudine conseruantur, nec vnquam appetitum nostrum satiare valent: contra vero res, quæ nos beatos efficiet, satiare debet appetitum: quare & religio Christiana potius beatos appellat pauperes spiritu, iuxta sententiam Domini Matth. quinto, de qua re multa Patres in illum locum. Ceterum obseruandum est iuxta doctrinam initio huius quæstionis notatam Sanctum Thomam in hoc articulo non agere de beatitudine formali, hoc est, de adeptione rei, qua beamur tanquam forma, sed de obiecto beatitudinis, & ita diuitias excludere a ratione beatitudinis, quam vocant obiectiuam, ac proinde etiam probat possessionem diuitiarum non esse formalem nostram beatitudinem.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

3 cont. c. 28. Et opus. 3. c. 208. & 264. Et Ma 5. co. 5. Et 1. Eth. lect. 5. co. 3.

AD SECVNDVM SIC proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus consistat: beatitudo enim, siue felicitas est præmium virtutis: vt philosophus dicit in primo Ethicorum: sed honor maxime videtur esse id, quod est virtutis præmium, vt philosophus dicit in quarto Ethicorum, ergo in honore maxime consistit beatitudo. cap. 9. tom. 5. cap. 3. tom.

PRAETEREA. Illud, quod conuenit Deo, & excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum, sed huiusmodi est honor, vt philosophus dicit 8. Ethic. & primæ Thim. 1. dicit Apo. Soli Deo honor & gloria. Ergo in honore consistit beatitudo. 4. Eth. co. & 1a 3. c. 1.

PRAETEREA. Illud, quod est magis desideratum ab hominibus, est beatitudo, sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus, quam honor: quia omnes patiuntur iacturam in omnibus alijs rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris: ergo in honore beatitudo consistit. Incorp. 4. quærendus est honor a bonis. & sapientibus.

SED CONTRA. Beatitudo est in beato, honor autem non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante, qui reuerentiam exhibet honorato, vt philosophus dicit in 1. Ethicorum, ergo in honore beatitudo non consistit. c. 5. tom.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore: honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam: & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentiæ, quam est in honorato, excellentia autem hominis maxime attenditur circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, & secundum partes eius, id est, secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur: & ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod honor est præmium virtutis propter

propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmij, quasi a non habentibus ad dandum maius: verum autem præmiũ virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operãtur: si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

AD SECVNDVM dicendum, quod honor debetur Deo, & excellentissimis in signum, vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

AD TERTIVM dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, vt dictũ est, contingit quod homines maxime honorem desiderant: vnde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credũt se esse excellentes, vel felices.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est, *Beatitudo non consistit in honore*, quæ quidem conclusio intelligenda est de beatitudine obiectiua: & quamuis argumentum, *Sed contra*, videatur probare honorem esse beatitudinem nostram formalem, tamen hoc non contendit Sanctus Doctor in articulo, sed more solito adduxit argumentum illud ea solum ratione, vt redderet quæstionem ex vtraque parte difficilem. In corpore autem optima ratione id probat, quia honor exhibetur alicui, vt excellenti, excellentia autem hominis attenditur maxime circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, & ita honor exhiberi debet homini beato, propter beatitudinem potius, quam in ipso constituatur beatitudo: ex hoc autem recte sequitur, honorem non esse obiectum nostræ beatitudinis.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum beatitudo hominis consistat in fama, siue in gloria.

3 cont. c. 28. Et opus. 3. c. 208. & 264. & opus. 20. li. 1. c. 7. & 8.

AD TERTIVM SIC proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria: in eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur, huiusmodi autem est gloria, dicit enim Apost. Roma. 8. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis, ergo beatitudo cõsistit in gloria.

PRAETEREA. Bonum est diffusiuum sui, vt patet per Dionysium quarto capite de diuinis nominibus. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiã aliorum: quia gloria, vt Ambrosius dicit, nihil aliud est, quam clara cum laude notitia: ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

PRAETEREA, Beatitudo est stabilissimum bonorum, hoc autem esse videtur fama, vel gloria: quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur, vnde Boethius dicit in libro de consolatione. Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria. li. 2. prof. 7. post med.

SED CONTRA, Beatitudo est verum hominis bonum: sed famam, seu gloriam contingit esse falsam, vt enim dicit Boethius, in libro li. 3. prof. 2. circa prin.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quarto de consolatione. Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus attulerunt: quo quid turpius excogitari potest: nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant: non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere: nam gloria nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, vt Ambrosius dicit. Res autem cognita, aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed diuina cognitio est causa rerum cognitarum: vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta, & ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo: sed bonum hominis dependet, sicut ex causa ex cognitione Dei: & ideo ex gloria, quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis: sicut ex causa, secundum illud Psalm. 90. Eripiam eum, & glorificabo eum: longitudine dierum adimplebo eum: & ostendam illi salutare meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, & præcipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani: & ideo frequenter humana gloria fallax est, sed quia Deus falli non potest, eius gloria vera est: propter quod dicitur secundæ ad Corinth. 10. Ille probatus est, quem Deus commendat.

Id habet Aug. in li. 3. quæst. q. 1. ci. fi. to. 4

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quæ est ab hominibus, sed de gloria, quæ est a Deo coram Angelis eius: vnde dicitur. Marc. 8. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis eius.

AD SECVNDVM dicendum, quod bonum alicuius hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod deriuetur a bono existente in ipso: & sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: & sic bonum non inuenitur in eo, cuius fama celebris habetur: vnde patet, quod fama nullo modo potest facere hominem bonum.

AD TERTIVM dicendum, quod fama non habet stabilitatē: imo facilo rumore de facili perditur, & si stabilis aliquando perseueret, hoc est per accidens: sed beatitudo habet per se stabilitatem, & semper.

CONclusio est negans, & eodem modo intelligenda, sicut conclusio præcedentis articuli: quæ vero sit differentia inter famam, & laudem tradit Sanctus Thomas in textu, & nos etiam ex eodem notauimus libro primo de adoratione disputatione prima, capite 1. veritas autem conclusionis, & doctrinæ huius articuli optime a Sancto Thoma confirmatur.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrum beatitudo hominis consistat in potestate.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate: omnia enim appetunt assimilari Deo, tāquam vltimo fini, & primo principio, sed homines, qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: vnde in Scriptura Dij vocantur, vt patet Exod. 13. Dijs non detrahes: ergo in potestate beatitudo cōsistit.

3. cont. c. 37 Et opus. 108. C. 2.

PRAETEREA, Beatitudo est bonum perfectum: sed perfectissimum est, quod homo etiam aliquos congrue possit regere, quod conuenit his, qui in potestatibus sunt constituti, ergo beatitudo consistit in potestate.

PRAETEREA. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei, quod maxime est fugiendum, sed homines maxime fugiunt seruitutem, cui contraponitur potestas: ergo in potestate beatitudo consistit.

Prosa 5. cōs. med.

SED CONTRA, Beatitudo est perfectum bonum, sed potestas est maxime imperfecta, vt enim dicit Boethius secundo de consolatione, Potestas humana solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, & postea, potentem censes, cui satellites latus ambiunt: qui quos terret, ipse plus metuit? non igitur beatitudo consistit in potestate.

cap. 17. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primo quidem: quia potestas habet rationem principij, vt patet in quinto Metaphysicæ, beatitudo autem habet rationem vltimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum & ad malum, beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonum: vnde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono vsu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales causæ induci ad ostendendum, quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est,

quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum, omnia autem prædicta possunt inueniri & in bonis, & in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, vt patet in primo Ethicorū, hoc necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit, adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, & huiusmodi.

c. 7. tom. 5.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui prouenire, quod non conuenit præmissis: dicitur enim Ecclesiast. quinto, quod diuitiæ interdum conseruantur in malum domini sui, & simile patet in alijs tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, & vt plurimum a fortuna, vnde & bona fortunæ dicuntur: vnde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuina potestas est sua bonitas: vnde vti sua potestate non potest, nisi bene: sed hoc in hominibus non inuenitur: vnde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimiletur Deo, quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei, quantum ad bonitatem.

AD SECVNDVM dicendum, quod sicut optimum est, quod aliquis vtatur bene potestate in regimine multorum: ita pessimum est, si male vtatur, & ita potestas se habet ad bonum, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

num, & ad malum.

AD TERTIVM dicendum, quod seruitus est impedimentum boni vsus potestatis, & ideo naturaliter homines eam fugiunt, & non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est negans, & intelligenda de beatitudine obiectiua, nempe, obiectum nostræ beatitudinis non esse potestatem: id quod optima ratione probat Sanctus Thomas. Notandum autem est, per hos quatuor priores articulos ostendere Sanctum Thomam, beatitudinem nostram non consistere in aliquo bono externo creato, omnia enim bona externa ad hæc quatuor, quæ hactenus enumerauimus, reducuntur: neque ego legi aliquem vnquam fuisse vel philosophum, vel hæreticum, qui diceret beatitudinem nostram in aliquo ex his bonis positam esse, & de omnibus his quatuor bonis in vniuersum, id recte probat Sanctus Doctor in hoc articulo.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. q. 3. a. 3. co. Et 4 d 49 q. 1. a. 1 q. 1. Et 3, cont. 0. 32. & 37. fr. & opus 3. c. 264 Et Vs. 32. & 1. Ethic. lect. 0

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in bonis corporis: dicitur enim Ecclesiastic. 30. Non est census supra censum salutis corporis: sed in eo, quod est optimum, consistit beatitudo, ergo consistit in corporis salute.

PRAETEREA, Dionysius dicit quinto capite de diuin. nominib. quod esse est melius, quam viuere, & viuere, quam alia, quæ consequuntur, sed ad esse, vel viuere hominis requiritur salus corporis, cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

PRAETEREA, Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est superius, tanto eius virtus ad plura se extendit, sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam: ita causalitas finis attenditur secundum appetitum: ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit, ita vltimus finis est, quod ab omnibus desideratur: sed ipsum esse est, quod maxime desideratur ab omnibus ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime cõsistit beatitudo.

SED CONTRA est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia: sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate: a leone in fortitudine, a ceruo in cursu, ergo beatitudo non consistit in bonis corporis.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, vltimus finis sit eiusdem conseruatio in esse: vnde gubernator non intendit, sicut vltimum finem conseruationem nauis sibi commissæ, eo quod nauis ad aliud ordinatur, sicut in finem, scilicet ad nauigandum: sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum: ita homo est suæ voluntati, & rationi commissus secundum illud quod dicitur Ecclesia. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finẽ, non

nem, non enim est summum bonum: vnde impossibile est, quod vltimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conseruatio sui esse. Secundo, quia dato, quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conseruatio humani esse: non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, & in corpore, & quamuis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, vt supra ostensum est: ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, vt per eas suas actiones exerceat. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem: vnde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est vltimus finis.

1. p. q. 75. & 90.

AD PRIMVM ergo dicendum quod sicut corpus ordinatur ad animam, sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus, & ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per sensum significantur, sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

AD SECVNDVM dicendum, quod esse simpliciter acceptum secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus sequentibus: sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, & hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur, prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiusliber creaturæ, manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminẽtius: vnde & Dionysius ibidem dicit, quod viuẽtia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus.

Vbi supra loc. cit.

AD TERTIVM dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod vltimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse viuens, quædam secundum viuens, & intelligens & beatum, & hoc paucorum est.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est, *Beatitudo nostra non potest consistere in aliquo corporis bono:* intelligenda quoque est, sicut præcedentes de beatitudine obiectiua: cumque bona intrinseca corporis nostri, quædam sint operationes immanentes ipsius, vt sensuum operationes, & appetitus, quædam non sint operationes, sed dispositiones ipsius pertinentes ad esse, Sanctus Doctor, hic solum agit de bonis corporis, quæ non sunt operationes, nam sequenti articulo de operationibus erit sermo. Probat igitur in hoc articulo nullum bonum corporis posse esse obiectum nostræ beatitudinis, eo quod omnia bona corporis, tam esse ipsius corporis, quam quæ pertinent ad esse, & conseruationem eius, non sint finis vltimus ipsius hominis, sed potius ipsa ad animam, sicut materia ad formam, ordinantur, & tanquam instrumenta ad agens principale: tum etiam optime probat idem Sanctus Doctor, neque ipsum esse totius hominis, etiam secundum animam posse esse obiectum beatitudinis, quia obiectũ beatitudinis est vltimus finis hominis, esse autẽ hominis nõ est vltimus finis hominis.

Conclusio.

Ratio conclusionis.

(.f.)

ARTI-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

4 d. 44 q. 1. a. 3. qf 4. ad 3. & 4 & 3. contra c. 27. & 33. 3. Eth. 4. c. 3. c. 4 Et opus. 3. c. 108. Et Ma. 5. lec. 3. 4. & 5. & 1. Eth. lec. 5. col. 1. lec. 10. col. 2. & 2. tom. 53

AD SEXTVM VIDEtur, quod beatitudo hominis in voluptate consistat, beatitudo enim, cum sit vltimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime cõuenit delectationi, ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari: vt dicitur in 10. Ethi. ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione consistit.

Præterea. Causa prima vehemẽtius imprimit quam secunda, vt dicitur in lib. de causis, influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum, illud ergo videtur habere rationem finis vltimi, quod maxime mouet appetitum, hoc autem est voluptas, cuius signum est, quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem & rationem, quod alia bona cõtemnere facit, ergo videtur, quod vltimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

Præterea. Cum appetitus sit boni, illud, quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum, sed delectationem omnia appetunt & sapientes & insipiẽtes, & etiam ratione carentia, ergo delectatio est optimum: consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est, quod Boe. dicit in 3. de consol. Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes, quoque beatæ esse dicantur.

Respondeo dicendum, quod, quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, vt dicitur 6. Ethicorum, in quibus tamen beatitudo principaliter nõ consistit: quia in vnaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam eius, aliud, quod est propriũ accidens ipsius, sicut in homine aliud est, quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conueniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria, bonum autem conueniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo, si autem sit imperfectum, beatitudo est quædã participata, vel propinqua, vel remota, vel saltẽ apparens. Vnde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonũ perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam cõsequens ad ipsam, sicut per se accidens, voluptas autem corporalis, non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore vtens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundũ sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ, corporalis pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis & partium animæ corpori concreatarum, sicut inuisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quoddammodo contrahitur & finitur, vnde forma a materia absoluta est quodammodo infinita, & ideo sensus, qui est

c. 14. tol

qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiã: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit vniuersale, quod est abstractum a materia, & continet sub se infinita singularia: vnde patet, quod bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, nõ est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ, vnde Sapien. 7. dicitur, quod omne aurum in comparatione sapiẽtiæ, arena est exigua, sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod eiusdem rationis est, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quę nihil est aliud, quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturæ est, quod graue feratur deorsum, & quod ibi quiescat, vnde sicut bonum per seipsum appetitur, ita & delectatio propter se, & non propter aliud petitur, si ly propter, dicat causam finalem si vero dicat causam formalem, vel potius causam motiuam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, ideſt, propter bonum, quod est delectationis obiectum, & per consequens est principiũ eius, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet, quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis sunt magis perceptibiles: vnde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetũt delectationes, sicut & appetunt bonum, & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non e conuerso, vt dictum est: vnde non sequitur, quod delectatio sit maximum, & per se bonum, sed quod vnaquæque delectatio consequatur aliquod bonũ, & aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, & maximum bonum.

In capit.

Notationes circa articulum.

Conclusio. Conclusio est, *Voluptas corporis nec est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.* Tametsi nullus fuerit ex antiquis Philosophis, aut hæreticis, qui dixerit, beatitudinem nostram consistere in aliquo bono ex ijs, de quibus hactenus in articulis præcedentibus dictum est, tamẽ aliqui fuerunt, qui in voluptate corporis, aut indolentia eam collocarent. Est autem peruulgata, & satis communis opinio Epicurum in voluptate corporis nostram fœlicitatem posuisse: si tamen credimus Ciceroni libro 1. & 2. de finibus, Epicurus vir sobrius, & modestus fuit, nec in voluptate corporis, sed animi eam constituit: id quod expresse etiam testatur Lactantius libro 3. diuinarum institutionum, capite 7. hanc vero opinionem, quæ vulgo Epicuro tribuitur, ipse Lactantius adscribit Aristippo, quod felicitatem in voluptate corporis aperte collocaret, affirmatque Diodorum philosophum in indolentia corporis eam constituisse. Idem de Epicuro testatur Diogenes Laertius, libro 10. de vitis philosophorum, & Seneca libr. de vita beata capite 13. Porro ex hæreticis Cerinthus cum Diodoro sensit constituens nostram felicitatem per mille annos post hanc vitam in voluptatibus corporis, contra quem disputant ex professo Alfonsus de Castro aduersus hæreses verbo *Beatitudo*, hæresi 2. & Sixtus Senensis libro 5. annotatione 233. & libr. 6. annotatione vltima, quem quidem errorem ex professo confutare superuacaneum mihi visum est, quod res adeo manifeste falsa sit, vt nulla indigeat impugnatione.

Epicurus in voluptate corporis non ponebat beatitudinem. Cicero.

Lactantius.

Diogenes.

Cerinthi hæresis.

Alfonsus a Castro. Sixtus Senensis.

Quare solum libet mentem, & rationem Sancti Thomæ in hoc articulo paucis exponere, vt ostendamus, ipsum etiã in hoc articulo prosecutũ fuisse id, quod in hac quæstione proposuit, nempe explicare, in quo, veluti obiecto, nostra beatitudo cõsistat. Primum igitur in hoc articulo generatim

Universidad de Deusto
Biblioteca

generatim demonſtrat, aut ſupponit nullam delectationem eſſe noſtram beatitudinem, intelligit autem formalē, eo quod ipſa potius delectatio ſit de beatitudine, & adeptione ſummi boni, quæ eſt noſtra felicitas, quod quidem fuſius oſtendemus diſp. 11. cap. 4. quare potius dicendum eſt obiectum delectationis eſſe noſtram beatitudinem. Porro autem obiectum beatitudinis, in quo ea dicitur conſiſtere, non poſſe eſſe id, quod affert nobis delectatio nem corpoream, probat optime S. Thom. quia id, quod affert delectationem corpoream, eſt res in materia, & obiectum ſenſus, noſtra autem beatitudo nō in ſenſu, ſed in nobiliori parte animæ eſſe debet. Ex quibus omnibus tandem in calce art. colligit concluſionem, quam initio propoſuimus, quæ eſt huiuſmodi. *Neque voluptas corporalis eſt ipſa beatitudo, nec eſt perſe accidens beatitudinis:* ac ſi diceret, cum obiectum corporei ſenſus non poſsit eſſe obiectum beatitudinis, & ſummum bonum, ipſa corporis delectatio non poteſt eſse beatitudo noſtra formalis, neque aliquid conſequens ipſam: per aliquid vero conſequens ipſam, quod appellat accidens per ſe, intelligit delectationem, quæ de ipſa beatitudine capitur, hęc enim pertinet ad beatitudinem, ſicut accidens illius, ſed cō ſequitur per ſe, veluti accidens proprium, quod eſt in ſecundo modo dicendi per ſe, aut ſicut effectus ex propria cauſa, quod eſt in 4. modo dicendi per ſe, vt cōſtat ex Ariſt. 1. poſteriorum cap. 4.

ARTICVLVS SEPTIMVS.

Vtrum beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono animæ.

ar. 5 & 6. huius quæſt.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo conſiſtat in aliquo bono animæ, beatitudo enim eſt quoddam hominis bonum: hoc autem per tria diuiditur, quę ſunt bona exteriora, bona corporis, & bona animæ, ſed beatitudo non conſiſtit in bonis exterioribus: neque in bonis corporis, ſicut ſupra oſtēſum eſt: ergo conſiſtit in bonis animæ.

Præterea. Illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum, quod ei appetimus: ſicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniā, ſed vnuſquiſque quodcunque bonum ſibi appetit, amat: ergo ſeipſum amat, magis quam omnia alia bona, ſed beatitudo eſt, quod maxime amatur, quod patet ex hoc, quod propter ipſam omnia amantur, & deſiderātur: ergo beatitudo conſiſtit, in aliquo bono ipſius hominis, ſed non in bonis corporis, ergo in bonis animæ.

Præterea. Perfectio eſt aliquid eius, quod perficitur: ſed beatitudo eſt quædam perfectio hominis: ergo beatitudo eſt aliquid hominis, ſed non eſt aliquid corporis, vt oſtēſum eſt, ergo beatitudo eſt aliquid animæ, & ita cōſiſtit in bonis animę.

Sed contra eſt, quod, ſicut Aug. dicit *Lib. 1.* in libr. de doctr. Chriſtiana. Id, in quo *22. c. 8.* conſtituitur beata vita, propter ſe diligendum eſt: ſed homo non eſt propter ſeipſum diligendus, ſed quicquid eſt in homine eſt diligēdum propter Deum, ergo in nullo bono animæ beatitudo conſiſtit,

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, finis dupliciter dicitur, ſcilicet, ipſa res, quam adipiſci deſideramus, & vſus, ſeu adeptio, vel poſſeſſio illius rei, ſi ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipſam rē quam appetimus ſicut vltimum finem, impoſsibile eſt, quod vltimus finis hominis ſit ipſa anima, vel aliquid eius: ipſa enim anima in ſe conſiderata eſt, vt in potentia exiſtens: fit enim de potētia ſciente actu ſciens, & de potētia virtuoſa actu virtuoſa, cum autem potentia ſit propter actum, ſicut propter cōplementum, impoſsibile eſt, quod id, quod eſt ſecundum ſe in potentia exiſtens, habeat rationē vltimi finis ſui ipſius: ſimiliter etiam, neque aliquid eius ſiue ſit potentia, ſiue actus, ſiue habitus: bonū enim, quod eſt vltimus finis, eſt bo

2. part.

eſt bonum perfectum complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui eſt voluntas, eſt boni vniuerſalis, quodlibet autem bonum inhærens ipſi animæ, eſt bonū participatū & per conſequens particulatum: vnde impoſſibile eſt quod aliquod eorum ſit vltimus finis hominis. Sed ſi loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipſam adeptionem, vel poſſeſsionem, ſeu quemcunque vſum ipſius rei, quæ appetitur vt finis, ſic ad vltimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem conſequitur, res ergo ipſa quæ appetitur vt finis, eſt id in quo beatitudo conſiſtit, & quod beatum facit: ſed huiuſmodi adeptio vocatur beatitudo, vnde dicendum eſt quod beatitudo eſt aliquid extra animam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ſecundum quod ſub illa diuiſione comprehenduntur omnia bona, quæ homini ſunt appetibilia, ſic bonum animæ dicitur non ſolum potentia, aut habitus, aut actus, ſed & obiectū quod eſt extrinſecum, & hoc modo nihil prohibet dicere id, in quo beatitudo conſiſtit, eſſe quoddam bonum animæ.

Ad ſecundum dicendum, quantum ad pro poſitum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tā quam id cui concupiſcitur bonū & ſic etiam homo amat ſeipſum. Vnde non eſt eadem ratio amoris vtrobique: vtrum autem amore amicitiæ aliquid homo ſupra ſe amet, erit locus cōſiderandi cum de caritate agetur.

2a2. q. 26. art 3.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipſa cū ſit perfectio animæ, eſt quoddam animæ bonum inhærēs, ſed id, in quo beatitudo conſiſtit, quod ſcilicet beatum facit, eſt aliquid extra animā, vt dictum eſt.

In corp. art.

Notatio circa articulum.

CONcluſio eſt, *Beatitudo noſtra eſt aliquid animæ, ſed non conſiſtit in aliquo animæ.* Obſeruandus eſt maxime modus loquendi Sancti Thomæ in hoc articulo, quo optime confirmatur id, quod initio quæſtionis notauimus, nempe, apud Sanctum Thomam aliud eſſe conſiſtere beatitudinem in hoc, aut illo, aliud autem beatitudinem eſſe hoc, aut illud: nam conſiſtere in hoc, aut illo, eſt habere hoc, aut illud pro obiecto, quod dicitur res: eſſe autem hoc, aut illud, eſt ipſam formam, qua formaliter beamur, eſſe hoc aut illud: cum igitur in omnibus præcedentibus articulis docet Sanctus Doctor beatitudinem non conſiſtere in diuitijs, in honore, &c. intelligit hæc non eſſe obiecta noſtræ beatitudinis, qui eſt vltimus finis. *Conclusio.* *Notandum.*

Ceterum, quia finis *Cuius gratia*, duplex eſt, vt ex eodem Sancto Thoma notauimus diſputatione 2. capite 3. & fuſius explicauimus, vnus, qui dicitur res, aut pecunia, alter, qui dicitur adeptio rei, vt poſſeſſio pecuniæ, ideo vltimus finis, qui dicitur noſtra beatitudo, his etiam duobus modis vſurpari poteſt. Primum quidem pro re, & obiecto beatitudinis, & hoc modo ſolum dicitur beatitudo obiectiua, nec aliquid animæ noſtræ poteſt eſſe beatitudo, vt liquet: non quidem eſſe ſubſtantiale ipſius: non accidens, aut operatio, vt manifeſtum eſt. Deinde ſumi poteſt vltimus finis noſter pro adeptione, & hic eſt noſtra beatitudo formalis, qua veluti forma beamur, nimirum adeptio ſummi boni, & quia hic finis eſt operatio quædam animæ noſtræ, ideo recte colligit Sanctus Thomas in concluſione beatitudinem noſtram, nempe, quam vocant formalem, eſſe aliquid animæ noſtræ, quia hæc eſt operatio aliqua animæ: ſed non conſiſtere beatitudinem noſtram in aliquo bono noſtræ animæ, intelligit autem, tanquam in obiecto, quod eſt res: & ita in omnibus his articulis iam ſatis oſtendit Sanctus Doctor ſigillatim, in quo non conſiſtat noſtra felicitas, tāquam obiecto. Verum, ne aliquid prętermittere videretur, in quo non cōſiſtat, & vt vniuerſim oſtēdat, quid ſit obiectum huius beatitudinis, addidit ſequentem articulum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1.q 12. art. 1.c & q 82 art. 1.cor. Et 2.2.q.85 ar. 2.corol. Et 4. contra c. 9. & 17. & cap. 54. Et opus. 3.c.108. & 264. Et epus. 10. li. 1. 2.8. & 9. Et 1. psalm 32. cor. 8. Cap. 4. par. 1 aliquātulum ante finem. Q 7. art. 7 & 108. art. 8. & q 111.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4. capite de diuinis nomin. quod diuina sapientia coniungit fines primorum principijs secundorum: ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris: sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, vt in primo habitum est, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad Angelum.

Præterea. Vltimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto: vnde pars est propter totum, sicut propter finem: sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in 3. Phys. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum.

Præterea, Per hoc homo efficitur beatus quod eius naturale desiderium quietatur: sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam ipse capere potest: cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum, homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Cap 26. in p i c tom. 5. Sed contra est, quod Augustinus dicit 19. de ciuitate Dei. Vt vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est, de quo dicitur Psalmo 143. Beatus populus cuius Dominus Deus eius est.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato, beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis, sed adhuc restaret aliquid appetendum, obiectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum: exquo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Vnde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psalm. 102. Qui replet in bonis desiderium, &c. in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum Angelicæ naturæ per quandam similitudinem: non tamen ibi sistit sicut in vltimo fine: sed procedit vsque ad ipsum vniuersalem fontem boni: qui est vniuersale subiectum beatitudinis omnium bonorum tanquam infinitum & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinetur ad finem vlteriorem, vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud: vniuersitas autem creaturarum ad quam comparatur homo vt pars ad totum, non est vltimus finis sed ordinatur in Deum, sicut in vltimum finem: vnde bonum vniuersi non est vltimus finis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum, cuius est homo capax, vt rei intrinsecæ & inhærentis, est tamen minus quam bonum cuius est capax vt obiecti quod est infinitum: bonum autē quod participatur ab Angelo & a toto vniuerso, est bonum infinitum & contractum.

Notatio circa articulum.

CONclusio est, *Impossibile est in obiecto aliquo creato consistere nostram beatitudinem, & ideo necesse est in summo bono in creato, nempe Deo, eam collocare.* Ex dictis in articulo præcedenti manifestum est, hic solum loqui S. Thomam de obiecto, in quo iuxta phrasim ipsius nostra beatitudo dicitur consistere, & tandem probat nullum bonum creatū esse, quod satiare queat appetitū nostrum, sed solum Deū ad id sufficere: ac proinde solum Deum esse obiectum nostræ felicitatis, & vltimum finem, qui dicitur res. Quid vero sit adeptio huius finis, nempe Dei, quæ etiam dicitur vltimus finis noster aliqua ratione, vt explicatum est articulo præcedēti, & quæ est nostra beatitudo, quam vocant formalem, quæstione sequenti beatus Thomas inuestigare contendit.

QVAESTIO TERTIA,

Quid sit beatitudo in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est quid sit beatitudo & quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo.

Primum, vtrum beatitude sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, vtrum sit operatio. Tertio, vtrum sit operatio sensitiuæ partis, an intellectiuæ tantum. Quarto si est operatio intellectiuæ partis, vtrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio speculatiui intellectus aut practici.

Sexto, si est operatio intellectus speculatiui, vtrum consistat in speculatione scientiarum speculatiuarum. Septimo, vtrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octauo, vtrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

Iam vero iuxta ea, quæ dicta sunt, disputandum est de ipsa formali beatitudine, quid sit, hoc est, quæ sit adeptio summi boni Dei, qua tanquam forma beamur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum beatitudo, sit aliquid increatum.

Infra q. 26. art. 3. & 4. & 49. q. 1 ar 1. 2. q. 1. cor.

AD PRIMVM sic procedi-tur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boethius in 3. de consolatione. Esse Deum ipsam beatitudinem, necesse est confiteri.

Prose 10. cir ca med.

Præterea, Beatitudo est summum bonum: sed esse summum bonum conuenit Deo: cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

Præterea. Beatitudo est vltimus finis in quem naturaliter humana voluntas tāquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet, nisi in Deum, quo solo fruē dum est, vt August. dicit, ergo beatitudo est idem quod Deus.

Lib. 1. de doct. Christiana c. 4. 5. & 22. 10. 3.

SED CONTRA, Nullum factum est increatum: sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum primo de doctrina Christiana. Illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt. Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Lib. 1. c 3. in princ. tom. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictū est, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut auaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio vel possessio, seu vsus aut fruitio eius rei, quæ desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecuniæ est finis auari, & frui re voluptuosa est finis intēperati. Primo ergo modo

Q 1. art. 8. & q praced. art. 7.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vltimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo vltimus finis hominis est creatũ aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis vltimi: vltimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autẽ consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essẽtiam suam, non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boethius, per participationem: sicut & dij per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Euā. prosa 10. lib. 3. de consol.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur vltimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

An beatitudo nostra sit aliquid creatũ in nobis. Disp. 7.

Homines beari ipsa operatione increata Dei nonnulli existimarunt. cap. 1.

Nullam creaturam beari posse ipsa operatione increata tanquam forma, verior opinio fert. cap. 2.

Homines beari ipsa operatione increata Dei nonnulli existimarunt.

CAPVT I.

DOctrina huius articuli omnib⁹ Scholasticis notissima, & indubitata est. Fuerunt nihilominus nonnulli Theologi Parisienses, vt refert Gregorius in 2. distinct. 7. quæst. 2. qui affirmarunt, formalem nostram beatitudinem esse quid increatum, nempe ipsam deitatis operationem, qua ipsum Deum videamus, & eo fruamur. Nãquemadmodum subsistentia increata filij Dei communicata est naturæ humanæ, vt per eam subsisteat, sic etiam dicebant operationem ipsam increatam deitatis beatis communicari, vt per eam Deum videãt & ipso fruantur. Atque speciatim de humanitate Christi docuit Hugo de Sancto Victore tom. 3. in libro de sapientia, scientiam increatam ei communicatam fuisse vt defenderet animam Christi scire infinita: idẽque facile concederet de dilectione increata, nempe eodem modo eam communicatam fuisse humanitati vt per illam diligeret, & frueretur Deo. Ex Scholasticis vero Ioannes de Ripa, vt referunt Capreol. in 3. distinct. 14. quæst. 1. art. 2. in argumentis contra primam conclusionem & Caiet. 3. p. quæst. 9. art. 1. circa solutionem 1. asseruit, possibile saltem esse operationem deitatis increatam nobis cõmunicari, vt per eã scire, videre, diligere, & frui Deo possimus. Et primum quidẽ, nil omnino obstare, quo minus operatio increata nobis possit communicari, probari potest, tum quia essentia diuina vniri potest intellectui beatorũ, tanquam species intelligibilis, vt vocant, in actu primo, ergo vniri etiam potest, vt species expressa, quã dicunt in actu secundo, quæ est ipsamet operatio cognoscendi: tum etiam, si subsistentia increata communicari potest naturæ creatæ, vt in Christo, eadem ratione poterit increata operatio naturæ creatæ communicari.

I Parisienses quatuor sententiæ Gregor.

Hugo.

Ioannes Ripa Capreol. Caiet.

Primum fundamentum.

Deinde, nunc beatis talem operationem Dei communicari, per quam sint formaliter beati, probari põt primo, quia, nisi ita dicamus, sequitur aliquam intellectionẽ nostram esse infinitæ perfectionis: nam si in beatis hominibus esset visio aliqua creata, qua viderent Deum, illa ad Deum terminaretur, ac proinde esset infinite perfecta: eademq; ratione posset ad infinita obiecta terminari, sicque etiam infinite effet. Secundo, si beati visione creata viderent Deum, sequeretur aliquid infinitum, & increatum, nempe Deum, representari a finito, & creato, nẽpe a visione illa, quod videtur absurdum. Tertio sequeretur hãc visionem posse conseruari in beatis, etiam absente obiecto, nempe Deo, omnis enim cognitio conseruari potest in absentia obiecti, vt 1. parte disputatione 38. cap. 2. ostendimus: manente autem illa visione in beatis, etiam absente Deo, illi manerent beati, quia cum illa esset beatitudo formalis, non posset non reddere beatos eos, in quibus esset, hoc autem absurdum videtur, nemo enim esse, aut intelligi potest beatus nisi Dei præsentia.

Secundum argumentũ.

Tertium argumentum.

Nullam creaturã beari posse ipsa operatione increata tanquam forma, verior opinio fert.

CAPVT II.

HAnc sententiam, quatenus asserit homines esse beatos beatitudine increata, & ipsa operatione diuina, tanquam forma, merito impugnãt Gregorius, Capreolus, & Caietanus locis allegatis, & idẽ Caietanus 1. parte quæstione 2. art. 3. imo & recentiores Thomistæ existimant, damnatam esse in 6. Synodo generali actione 17. in confessione fidei, & in Concilio Toletano 14. vbi damnatur hæresis Monotheli-
3 tarum, qui negabant in Christo duas operationes, & duas voluntates, alteram humanam, alteram diuinam, & dicebant diuinam voluntatem, & operationẽ in Christo esse loco humanæ: si igitur damnãtur, qui hoc in Christo asserebant, multo magis dãnari debent, qui affirmant homines esse beatos ipsamet operatione diuina tanquam forma. Verum, vt in tertiam partẽ S. Thom. quæstione 19. art. 1. vberius monstrabo, Monothelitæ, qui vnam dicebant in Christo solum esse voluntatem, & operationem, nunquam dixerunt humanitatem Christi intelligere, aut amare, & beatam esse per diuinam intellectionem, & amorem, neque negarunt Christo facultatem voluntatis, & intellectus creati, nec omnes actiones immanentes, aut transeũtes proprias humanitatis: sed dicebant in Christo esse solum vnam volũtatem, hoc est, vnum velle, illudque diuinum, ex cuius nutu, & imperio penderent opera humanitatis, eo quod superfluum videretur constituere aliud velle humanum. Nomine igitur voluntatis intelligebant, non facultatem ipsam, sed operationem volẽdi: hanc vero appellabant operationem, quia per modum imperij ceterarum actionum humanitatis causa erat: at vero actiones humanitatis, quæ huic voluntati subdebãtur, nolebant operationes appellare, sed motum, & opus factum, quia se habebant instar effectus comparatione actionis voluntatis quæ mouet, & ideo ipsam actionẽ voluntatis operationem vocabant. Hunc sensum huius erroris colligemus in 3. partẽ q. 19. art. 1. ex confessione Macharij, qui fuit princeps Monothelitarum, quæ habetur in 6. Synodo actione 8.

Gregor. Capreol. Caiet.

6. Synodus. Conc. Toletanum.

Monotheliticum error.

De facto conuincitur primum argumentum.

Quocirca Patres illius 6. Synodi contra Macharium, & alios Monothelitas defini- 4
re contendunt, in Christi humanitate non solum esse operationes aliarum facultatũ præter voluntatem, quam ipsi hæretici libenter fatebantur (licet eas non vocarent operationes, sed motus & operata) verum etiam esse actionem humanæ voluntatis, nempe velle, cui parerent ceteræ humanitatis potentiæ, & ideo operatio diceretur: quare prædicta sententia, quam ex Parisiensibus retulimus, lõge diuersa est a sententia Monothelitarum. Nihilominus ex verbis Leonis 1. quę habentur in eadẽ sexta Synodo actione 17. in confessione fidei prædicta opinio Parisiensium confutatur aperte: ait enim Leo, *Agit vtraque forma cum alterius communione, quod propriũ est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est: neque enim in quoquam vnam dabimus naturalem operationem Dei, & creaturæ, vt neque quod creatum est, in diuinam educamus essentiam; neque quod eximium est diuinæ naturæ, ad competentem creaturis locum deijciamus.* Censet igitur Concilium cum Leone, im- 5
possibile esse increatã operationem naturæ creatæ conuenire posse, sicut neque potest operatio creata increatæ naturæ tribui: quare impossibile erit creaturam aliquam videre, diligere, & frui Deo per operationem ipsam intellectus, & voluntatis increatæ. Confutari etiam potest prædicta opinio ex decreto Concilij Viennensis, quod refertur in clementina *Ad nostrum*, de hæreticis, vbi defi-

Macharius 6. Synodus.

Leo 1. 6. Synodus.

Concil. Viennense.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nit concilium, Beatum non posse videre Deũ, nisi lumine gloriæ intellectus ipsius roboretur: nempe supponebat a beatis in patria videri Deum creata visione, alioquin frustra requireret lumen gloriæ ad videndum Deum, si beati ipsa increata visione Deum viderent.

Prima ratio ostendens falsitatem dicta sententiæ.

Præterea rationibus efficacibus præcedens sentẽtia refellitur. Primum, quia operatio vidẽdi, aut diligendi est operatio vitalis, de ratione autem operationis vitalis est, vt procedat ab ipso viuente, quod per illam dicitur operari, ergo nulla creatura potest videre, aut diligere per operationem increatam, cũ nõ sit causa, & principium talis operationis, ac proinde non dicetur per illam beatus: siquidem beatitudo, vt sequẽti disputatione videbimus, est operatio ipsius beati, per quam dicitur aut videre, aut diligere. Deinde, ratio

Secunda ratio ex Caiet.

Caietani optime demonstrat falsitatem prædictæ opinionis, quia actio viuentis secundum suum esse naturale est actus ipsius operantis, actus inquam, vel tanquã a quo procedit, qualis est quæcumque actio transiens, aut etiam actus, tanquam cuius, & in quo, qualis est quæcumque actio immanens. Dixit autem Caietanus,

6 *Caiet.*

quãcumque actionem viuentis secundum esse suum naturale, esse actum ipsius viuentis, quatenus esse naturale alicuius distinguitur ab esse intelligibili: nam essentia Dei, quæ est increata, est actus intellectus creati, est tamen actus, non secundũ suum esse naturale, sed secundum esse intelligibile, quatenus, vt ipse, & multi arbitrantur, est actus primus intellectus ad videndum clare ipsum Deum per modum speciei intelligibilis impressę, vt retulimus 1. parte disput. 43. cap. 2. imo est ipsum verbum visionis claræ, & res intellecta in actu secundo per seipsam, vt alij censent, & memorauimus eadem 1. p. disputat. 39. cap. 1. At vero actio viuentis est actus eius, non secundum esse intelligibile, sed secundum suum esse naturale: est in quam actus viuentis, aut tanquam a quo, aut actus viuentis, tanquam in quo, quia aut ab eo procedit: aut ab eo procedit, & simul in eo est, & recipitur, vt videmus in actionibus immanentibus, qualis est visio, & dilectio: cũ igitur operatio increata Dei nec sit actus intellectus, aut voluntatis creatæ secundum esse naturale, quia nec ab intellectu, aut voluntate procedere potest, nec in eis recipi, efficitur non posse hominem, aut Angelum per tales operationes operari, hoc est, videre aut diligere, ac proinde neq; per eas beari.

7 *In hanc rationem Caietani colligitur.*

Hæc ratio Caietani sic facile colligi potest, Omnis actio virtutis denominat ipsũ aut quia ab eo procedit, & simul in eo recipitur, imo hoc in vniuersum verum est de omni actione, vt alio modo ab eo aliquid denominari non possit, nisi quia, aut ab eo procedit, vt contingit in transeuntibus, aut quia ab eo procedit, & in eo recipitur, vt accidit in immanentibus: cum igitur operationes Dei non procedant ab intellectu, aut voluntate creata, nec in ea recipiantur, nõ poterit facultas creata ab eis denominari, præsertim cũ hæ operationes sint immanẽtes, & operationes immanentes hoc præcipue habeant, vt inhæreant, & ea præcipue ratione denominent facultatem operantem, vt disp. 9. cap. 4. videbimus: & hinc soluitur prius argumentum, quo nitebantur aduersarij probare, posse facultatẽ creatam per operationem increatam Dei intelligere, & velle.

Primi argumenti solutio.

Ad posterius vero, quod ad idem adducebatur ex subsistentia diuina, quæ ita cõmunicatur naturæ humanę, vt natura ipsa humana per illam subsistere dicatur, respondeo diuersam esse rationem inter subsistentiam, & operationem diuinam, quia subsistentia terminare potest naturam a qua non procedat, & in qua non sit, eo quod terminare naturam, & eam sustentare, est quid extrinsecum ipsi naturæ sustẽtatæ, & terminatæ: at vero nulla natura, & facultas videre, aut velle potest, nisi saltẽ per operationem sibi inhærentem. Dixi *saltem*, nam vtrum operatio, per quam facultas dicatur videre, & velle, debeat etiã ab ipsa facultate procedere, in quæstione positum est, de qua differendum nobis erit infra disputatione illa 9. at ipsam operationẽ debere inhærere facultati, vt per eam facultas dicatur operari, Scholastici omnes iam sine controuersia docent.

Tertiæ solutio.

Restat, vt diluamus tria argumenta, quibus aduersarij probare nitebantur hominem non posse esse beatum per creatam operationem, sed de facto increatam communicari: ea vero facilia sunt. Ad primum dicimus, minime sequi visionem, aut fruitionem Dei esse infinitam ex eo, quod circa obiectum infinitum per essentiam versentur. Nec solum dico, non se-

8

non sequi has operationes esse infinitas per essentiam, quod genus infinitatis solum conuenit Deo, vt prima parte disputatione 25. dictum est, sed etiam dico, non sequi has operationes esse infinitas secundum intensionem, vt plane colligitur ex ijs, quæ diximus 1. parte disputatione 50. capite 5. nihil enim obstare videtur, quo minus operatio finita quidem in se tam secundum essentiam, quam secundum intensionem, versetur circa obiectum infinitum per essentiam, quod ipsi operationi extrinsecum est. Et eodem modo respondetur ad secundum, nempe per finitum aliquid tam secundum essentiam, quam secundum intensionem, posse repræsentari infinitum secundum essentiam vt 1. parte disputatione 38. capite 4. monstratum est: ibi enim ostendimus nihil omnino obesse, quo minus produci possit species aliqua intelligibilis, quam vocant impressam, quæ repræsentet essentiã diuinam, sicuti est, in actu (vt aiunt) primo & in actu secundo.

Secunda rationis solutio.

Ad tertiũ respondetur.

Ad tertium dico, non posse conseruari notitiam illam, quæ est visio essentiæ diuinæ in absentia obiecti. Primum quidem non potest in absentia secundum locum, quia Deus vbique ita præsens est, vt a nullo loco abesse possit, tametsi præsentia Dei secundum locum nihil omnino conferat ad hoc, vt clare videatur, vt ostendimus 1. parte disputatione 41. capite 2. Deinde non posset conseruari visio destructo Deo, secundum esse, quia non potest Deus non esse. Postremo visio conseruari non posset sine præsentia obiecti in ratione repræsentati, cum hæc sit essentia ipsa visionis, vt repræsentet obiectum. Quod si fieri possit, vt maneret visio Dei, sicuti est, aut non manente ipso Deo præsente secundum locum, aut non existente in rerum natura, nihilominus talis visio bearet hominem, quia saltem haberet Deum repræsentatum, & essentia beatitudinis in essentia operationis consistit, huius autem essentia est repræsentatio, si sit operatio intellectus: quare talis intellectio in se eodem omnino modo sufficiens esset ad beandum hominem, ac si Deus ipse reuera existeret: quodsi beatitudo nostra sit in amore Dei, eadem quoque ratione bearet, etiamsi Deus non existeret.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum beatitudo sit operatio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Romanorũ 6. Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam. Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viuentium: ergo vltimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

1 *di. q. 1. art. 1. Et 3. d. 34 q. 1. art. 5 cor. & 4. di. 49. q. 2. art. 2. q. 2. & q. 4. art. 2. Et quol. 8. a. 19. co. & 1. Eth. lc. 1. & 9. Metaph. lc. 9. fi.*

Præterea, Boethius dicit in tertio de consolat. quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed status non nominat operationem, ergo beatitudo non est operatio.

Prosa 2. circa princi.

Præterea, Beatitudo significat aliquid in bono existens: cum sit vltima perfectio hominis, sed operatio nõ significat vt aliquid existens in operãte, sed magis vt ab ipso procedens: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea, Beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, sed transit: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea. Vnius hominis est vna beatitudo, operationes autem sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio.

Præterea, Beatitudo in est beato absque interruptione: sed operatio humana frequẽter interrumpitur, pura somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete: ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in primo Ethicorum quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Respondeo dicendum, quod secundũ quod beatitudo hominis est aliquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo vltima hominis perfectio. Vnumquodque enim in tantum perfectum est, in quantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis consistere: manifestum est autem quod operatio est vltimus actus operantis. vnde actus secundus a philosopho nominatur in secundo de anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans, & inde est quod in alijs rebus res vnaquæque dicitur esse propter suam operationem vt dicitur in 2 de cœlo: necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Tex 2. additio 3. & 6. tota 2.

Tex 17. to. mo 2.

Ad primũ ergo dicendũ, quod vita dicitur dupliciter. Vno modo ipsum esse viuentis, & sic beatitudo non est vita. ostensum est enim quod esse vnius hominis qualecunque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viuentis secundum quam principium vitæ in actum reducitur: & sic nominamus vitam actiuam vel contemplatiuam vel voluptuosam: & hoc modo vita æterna dicitur vltimus finis, quod patet per hoc quod dicitur Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum & vnum.

Q. 2 ar. 5

Ad secundum dicendum, quod Boethius diffiniendo beatitudinem, considerauit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum & hoc significauit cũ dixit, quod est status omnium bonorũ congregatione perfectus: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristot. expressit ipsam essentiam beatitudinis

Loc. in arg. at.

Loc. in arg. at.

ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu: quia per operationem quãdam. & ideo in 1. Ethicorum ipse etiã ostendit quod beatitudo est bonũ perfectum.

Cap. 7 in

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 9. Metaphys. duplex est actio: vna quæ procedit ab operante in exteriorem matetiam, sicut viuere & secare, & talis operatio non potest esse beatitudo. Nam talis operatio non est actio & perfectio agentis: sed magis patientis, vt ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, vt sentire, intelligere, & velle, & huiusmodi actio est perfectio & actus agentis: & talis operatio potest esse beatitudo.

Tex, 16. mo.

Cod. to.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam vltimam perfectionem secundum quod diuersę res beatitudinis capaces, ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diuersimode beatitudo dicatur: nam in Deo est beatitudo per essẽtiam, quia ipsum esse eius est operatio eius: quia nõ fruitur alio, sed seipso: in Angelis autem beatitudo est vltima perfectio secundum aliquam operationem qua coniũguntur bono increato: & hęc operatio est in eis vnica & sempiterna: in hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est vltima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec vnica est: quia operatio intersciśione multiplicatur: & propter hoc in statu præsẽtis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Vnde Philosophus in 1. Ethicorum ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, Beatos autem dicimus vt homines: sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta quã

Cap. 10 fin tom.

ta, quando erimus sicut Angeli in cœlo: sicut dicitur Matthei 23. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiectio: quia vera & continua & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur: sed in præsenti vita quantum deficimus ab vnitate, & continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione, est tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua & vna, tanto plus habet rationem beatitudinis: & ideo in actiua vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplatiua quæ versatur circa vnum, id est, circa veritatis contemplationem: etsi aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem: tamen quia in prõptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse. Et per hoc patet solutio ad quintum & ad sextum.

Conclusio est, *Beatitudo, qua creatura rationalis redditur beata tanquam forma, est operatio*: Ratio vero, qua Sanctus Doctor confirmat hanc conclusionem optima est, vt sequenti disputatione videbimus, vbi tota huius articuli materia perspicua fiet.

Vtrum beatitudo nostra sit illapsus Dei in animam, seu perfectio per modum actus primi, an operatio Disp. 8.

Opinio Henrici de illapsu Dei in animas beatorum. cap. 1.
Quid de illapsu deitatis in animas beatorũ sentiendum sit. cap. 2.
Beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse operationem. cap. 3.

Opinio Henrici de illapsu Dei in animas beatorum.

CAPVT I.

Celebris est in hac cõtrouersia Hẽrici opinio de illapsu Dei in animas beatorum, quam quidem Sotus, & Scholastici communiter alio modo referunt, quam ipse Henricus tradiderit, ideoque placuit in hoc capite, quid ipse senserit, ex professo explicare. Sotus igitur in 4. distinctione 49. qnæst. 1. art. 3. in prima opinione, & Scotus eadem distinctione quæstione 2. §. *Ad quæstionem ergo* dicunt sententiam Henrici fuisse, beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse illapsum essentiæ diuinæ in animas nostras, non autem operationem alicuius potentię, aut facultatis, ac proinde beatitudine formali primarie perfici essentiam beatorum, & secundarie potentias, aut facultates.

1 Henr. Sotus.

Henr.

Hanc sententiam Henrici hoc modo explicatam prædicti Scholastici, & alij facile impugnant, verum, si attente legatur Hẽricus, lõge aliter sensisse videbitur: ille enim quodlib. 13. quæst. 12. docet nostram, & angelorum beatitudinem non solum consistere in operationibus intellectus, & voluntatis, sed etiam præcipue in ipso obiecto, quod est increata beatitudo, nempe in Deo, quatenus est bonũ nostræ voluntatis, in quod voluntas ipsa affectu feruentis caritatis transformat amantem, & quodammodo a se exit, & trãsit in amatum: quod, vt fiat, inquit ille, opus est illabi nõ animam in diuinitatem, sed diuinitatem in animam, vt ipsa anima nihil aliud esse videatur, quam diuinæ dispositiones, sicut in ferro candenti nihil apparet, nisi ignis: talis autem circũinsessio Dei, vel illapsus, prius fit (inquit ille) in essentiam animæ beati, & inde in potentias ipsius redundat, & deriuatur. Primum igitur ipsa animæ essentia, illuminante increata luce, scilicet ipsa Deitate, per illapsum, lucet, & inflammata ardore caritatis ita ardet, vt in ipsa appareat nihil, nisi Deus, deinde deriuatur in potentias, nempe in intellectum purgando ipsum, vt clarius videat, & in voluntatem, vt ardentius amet.

2

Henr.

Hæc est sententia Henrici in eo loco eis-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dem fere verbis recitata. Ex qua quidem colligere licet primum, nunquam Henricum existimasse nostram formalem beatitudinem esse illapsum diuinitatis in animas beatorum, sed potius expresse dixisse, nostram beatitudinem, nempe formalem, consistere in operationibus intellectus, & voluntatis: cum enim dixit, nostram beatitudinem præcipue consistere in obiecto ipso increato, quod est increata beatitudo, plane indicauit, se non loqui de ipsa beatitudine formali, qua veluti forma reddimur beati, sed de obiecto nostræ beatitudinis, quod appellamus beatitudinem obiectiuam: in hac vero ait præcipue consistere nostram felicitatem, quia est ipsum summum bonum, & finis, cuius consequutione, & possessione sumus beati: nam consequutio, & possessio ideo est nostra felicitas, & vltima perfectio, quia in se conclusum habet ipsum Deum, vt summum bonum nostrum. Est enim consequutio ipsa Dei finis, quam vocamus finē *quo*, ipse autem Deus est finis, quem dicimus finem *qui*, vt supra disputatione 2. capite vltimo notatum est.

3 *Illatio secunda.*

Deinde ex his, quæ retulimus, constat, Henricum nunquam dixisse, illapsum diuinitatis in animam esse ipsam beatitudinem formalem nostram, sed solum dixisse, obiectum nostræ beatitudinis, qui est Deus, primarie quidem illabi animæ beatorum, deinde deriuari in potentias, & facultates animæ. Illapsum autem fieri arbitratur ita, vt ipsa essentia, & substātia Dei intret substantiam animæ, & eam penetret an vero hoc fiat proxime per essentiā absque vllo effectu producto in ipsam essentiam animæ beati, non explicat Henricus: præterea an hic illapsus sit alius ab eo, quo Deus est in omnibus rebus ratione immensitatis suæ per suam substantiam, ipse etiam non explicat. Nihilominus ex doctrina ipsius plane colligitur, esse diuersum: ea enim, quæ dicit de illo illapsu, non videtur vllo modo conuenire in illapsum Dei, qui fit in omnes res ratione immensitatis. Inquit enim ratione illius animā ita esse veluti igne quodam penetratam, vt nihil esse videatur nisi diuinæ quædam dispositiones, sicut ferrum candens nihil aliud esse videtur, nisi ignis: & ratione huius illapsus inquit Deum deriuari in animæ potentias, & facultates. Si autem hæc omnia conuenirent illapsui, quo Deus est in anima, & in omnibus rebus ratione immensitatis suæ, homo etiam existēs in peccato, eodem modo se haberet, quo Beati, vt totus esset igne diuinitatis accēsus, &c. quod nulla ratione dici potest.

Quid de illapsu deitatis in animas beatorum sentiendum sit.

CAPVT II.

4 EX his, quæ superiori capite dicta sunt, manifeste constat, nullum Scholasticorum hactenus docuisse, nostram formalē beatitudinem esse illapsum aliquem deitatis in animas beatorum: id quod ego quoq; verissimum esse existimo, & sequenti capite rationibus confirmabo: ostendam enim nostram beatitudinem necessario esse operationem, non autem aliam dispositionem, quantumuis perfectam animæ nostræ. Ceterum, antequam ad id demonstrādum accedamus, operepretium erit in hoc capite explicare, quid de illapsu deitatis in animas beatorum sentiendum sit. Arq; *Primum tabile.* primum quidem supponenda est doctrina a nobis tradita 1. part. disput. 27. nēpe Deum immensitate sua esse in omnibus rebus per substantiam suam, siue id ei conueniat ratione operationis, qua in ipsis rebus aliquid operatur, siue proxime ei conueniat ratione suæ immensitatis, de qua in ea disputatione satis a nobis dictū est. Conuenit autem Deo, quatenus immensus est, esse in omnibus rebus siue corporeis, siue spiritualibus: quare non tātum in res corporeas, sed etiam intra spiritus ipsos Deus illabi dicitur, imo cum Angeli esse possint in corporibus, ac proinde in ipsa illabi; tamen propriū Dei est in spiritus etiam illabi, vt 1. parte disputat. 193. ca. 2. & 5 205. cap. 2. fusius dictum est.

Deinde notandum est id, quod diximus *Secunda tabula.* 1. parte disput. 30. cap. 3. nempe, si Deus alias immensus non esset, & in omnibus rebus intime esset per suam essentiam, etiāsi nobis communicaret dona gratiæ suæ, fore, vt non diceretur esse in nobis secundū essentiam ratione illorum: nam huiusmodi dona præter communem rationem effectus diuinæ prouidentiæ hoc habent, vt nos coniungant Deo per affectum, & tanquam regulæ, cui dicimur adæquari, & iusti

iusti esse, quæ quidem adæquatio solum est per affectum, aut per ordinem ad affectum, ita vt inter absentes, & dissitos secūdum locum esse possit: nam gratia, & amicitia apud aliquem non postulat præsentiam eius: qua vero ratione per hæc dona dicatur tota Trinitas ad nos venire, & Spiritus sanctus nobis donari, ibidem paucis explicauimus.

Tertium notabile. Postremo obseruandum est, vt in eadē disputat. & cap. notauimus, vnionem hypostaticam talis esse naturæ, vt si Deus alias immensus non esset, nec in omnibus rebus esset per suam ipsius essentiam, nihilominus ratione solius vnionis hypostaticæ intime esset in natura assumpta: quia 6 impossibile est huiusmodi arctissimā vnionem fieri inter absentes, cum non solo affectu, sed re ipsa fieri debeat. Ex ea vero vnione talis effectus prouenit, vt absque dono alio, & habitu creato natura humana, aut angelica assumpta ita deificetur, & sanctificetur ipsa deitate, tanquam forma sanctificante, & tanquam vnguento vngente, vt eius sanctificatio infinita sit vt maior esse non possit, nec bonis operibus augeri, vt disputat. posteriori contra *Liber de adorat.* Elipandum ex duabus, quas addidimus ad libros de adoratione cap. 8. & lib. primo de adoratione disputatione 4. cap. 3. obiter notauimus, & ex professo 3. par. quæstione 7. art. 1. ostendemus. Quo fit, vt sancti Patres, quos locis citatis allegauimus, *Christi humanitas assimilatur denti comparatur. Nicetas.* iure optimo comparent humanitatē Christi delibutam, & penetratam deitate ipsa carboni ardenti, in quo nihil aliud apparere videtur, quam ignis: & ita Nicetas in orationem 51. Nazianze. in illa verba, *quo circa &c.* comparans humanitatem Christi grano cuidam ferri in ignem coniecto, qui ita igne ipso penetratur, vt nihil aliud quam ignis appareat, subiungit, *Eodē modo humana natura diuinæ copulata, vsque ad eo superata est, vt hominis natura ne manere quidem videatur, tametsi alioqui proprietates suas retineat*: eodem exemplo vtitur Damas. lib. 4. de fide cap. 3. *Damascen.* Patres vero hunc effectum tribuunt diuinitati, nō quia illabatur per essentiam in humanitatem assūptam ratione immensitatis, nam & eundem effectum in nobis præstaret, sed quia vnio hypostatica nō solū est causa, vt diuinitas illabatur secundum suam essentiam in humanitatem, etiamsi alias 7 in ea non esset, sed etiam, vt ipsam humanitatē sanctificet, & ipsa sanctificatione dicatur eam penetrare, sicut ignis penetrat ferrum.

His positis, existimo, non solum nostrā beatitudinem, quam vocant formalem, non esse illapsum aliquem diuinæ essentiæ in animas nostras, sed etiā re ipsa nullum esse peculiarem aliquē illapsum Dei in animas beatorum, præter illapsum, quo Deus in illis erat, dum viuerent in hac vita. Et primum quidem, beatitudinem nostram non esse illapsum aliquem, sequenti capite patebit. Deinde, nullum peculiarem illapsum esse in patria, qui non fuerit in via, ex ijs, quæ præmisimus, facile comprobari potest. Primo, nam si aliquis illapsus peculiaris esset in patria præter communem, quo Deus immensitate sua est in tra res omnes creatas, esset ratione donorum gratiæ, quæ Deus beatis confert: at vero, vt in secūda notatione diximus, si Deus alias non esset immensus, & alia ratione intime non esset in omnibus rebus ratione donorum gratiæ, non esset in nobis secundum essentiam, quia hæc dona solo affectu coniungunt, etiam aliàs absentes. Secundo, si hęc dona coniungerent nos cum Deo secundum rem, & efficerent, vt Deus in nobis secundum essentiam habitaret, etiamsi alias immensus non esset, in sentētia Sancti Thomæ, qui constituit gratiam gratum facientem, & habitualem proxime in essentia animæ, possemus quidem concedere illapsum aliquem peculiarem diuinæ essentiæ in animas beatorum, etiā iuxta sententiam Henrici in quodlib. 4. quæstione 10. Nam quāuis ibi asserat gratiam, & charitatem non distingui ex natura rei, sed esse eundem habitum, tamen eodem modo docet, essentiam animæ nō distingui a potentijs, & facultatibus suis, & ita affirmat dono gratiæ perfici essentiam, & potentiam animæ: nam quatenus donū gratiæ gratum facit, perficit essentiā, quatenus vero est principium operandi, perficit potentiam: & ita quodlib. 13. quæst. 12. docet illapsum in essentiā animæ, & potentias esse vnum, & eundem, diuersum tamen secūdum rationem, sicut gratia, quæ in patria est gloria consummata, prius est in essentia. Dicit autem propriū illapsum in potentias esse per operationem, ita vt hoc genere illapsus Deus solum sit præsens per modum obiecti, ac proinde posterior sit hic illapsus illapsu in essentiam, in quam

Beatitudo nostra non est peculiaris illapsus.

Prima ratio.

Secūda ratio.

S. Thomas.

Henricus.

8

Universidad de Deusto
Biblioteca

quam Deus secundum suam substantiam illabitur.

Tertia ratio

Verum, quanuis dona gratiæ essent sufficiens ratio, ob quam Deus secũdum essentiam in animas nostras illaberetur, dici tamen non posset peculiarem aliquem illapsum diuinæ essentiæ secundum suam substantiam in animas beatorum esse in patria, qui non esset in via, nam talis illapsus nõ deberet esse per visionem ipsam, & amorem, hic enim posterior esset, aut simul cum ipsis operationibus: at vero Hẽricus loquitur de illapsu in essentiam animæ nostræ, qui prior sit illapsu in potentias, & hunc illapsum in essentiam dicit esse secundũ substantiam deitatis, illapsum vero in potentias dicit solum esse in ratione obiecti, ergo illapsus peculiaris, qui esset in patria, non deberet esse per operationem, sed per dona gratiæ in essentiam animæ: at in essentia animæ contingit non esse nouum donum gratiæ in patria, qui non fuerit in via, vt in paruulis, in quibus eadem gratia habitualis in eadem intensione manet in patria, quæ erat in via. Præterea etiam in adultis, si vera est sentẽtia, quæ asserit omne augmẽtum gratiæ, quod meremur, dari statim in hac vita, nullum donum gratiæ erit in patria, quod nõ fuisset in via, aut si omne augmentum, quod meremur, non statim confertur in via, nisi mereamur illud per actus intensiores, accidere potest, vt aliquis adultus, aut discedat solum cum gratia sacramenti absque vllo merito, & ita non habebit augmentum gratiæ in patria, aut decedat solum cum meritis intensioribus, quibus statim conferatur augmentum gratiæ, & ita quacumque via probatur accidere posse, vt in patria non sit peculiaris illapsus, qui non fuerit in via. Addo, quod augmentum donorum secundum intensionem nõ potest esse causa nouæ missionis alicuius personæ in animam iusti, vt 1. parte quæstione 43. art. 6. ostendimus: ergo multo minus

10 noui illapsus diuinitatis secũdum substantiam suam in animas nostras: nam missionẽ requirit nouum modum illapsus in rẽ, ad quam persona mittitur, sed nouum aliquem effectum, quo aliqua persona ibi appareat, vt 1. parte disputatione 170. notauimus.

Gratia consummata qua.

Quanuis autem negare non possimus, gratiam gratum facientem in beatitudine esse in statu gratiæ consummatæ, in quacumque intensione sit, quem statum non habebat in via, ex hoc tamen non assignatur causa noui illapsus, nam gratiæ consummatio non est aliqua noua entitas in ipsa, sed est solum respectus quidam ex consortio cum visione clara Dei, & dilectione illius; ex quibus prouenit ipsi gratiæ, vt nunquam amittatur, nec amitti possit proprio merito, perseuerante visione, vt infra disputatione 18. nõstrabimus: hic autem respectus non potest esse causa noui illapsus diuinitatis secundum essentiam: porro nihil aliud in patria habere gratiam consummatam, manifestum est. Hinc fit tv, secundum opinionem S. Thomæ, qui distinguit gratiam habitualem a caritate, & gratiam dicit esse in essentia animæ, caritatem autem in potentia, recte dici possit gloriam esse in essentia animæ, beatitudinem autem in potentia, & facultate animæ, quia gratia consummata, quam aliqui vocant gloriam, est in essentia, operatio vero, quæ est nostra beatitudo, est in potentia animæ. Quæ tamen

11 opinio non probatur Bonauenturę in 4. distinct. 49. 1. parte distinctionis, quæstione 4. eo quod existimat ille gratiam, & caritatem non distingui, sed esse eandẽ qualitatem, & eam esse in potentia, & facultate animę. Henricus vero, licet asserat in quodlib. 4. quæst. 10. gratiam, & caritatem esse eandem qualitatẽ, tamen quia idem docet de essentia, & potentia animę, ideo in quodlib. 13. quæst. 12. affirmat esse eundem illapsum in animam, & in potentiam, sicut gratia, quæ in patria consummata dicitur gloria, prius est in essentia, quam in potentia, vt supra retulimus.

S. Thom. Bonauent. Henricus

Ceterum, quanuis concederemus, Deũ secundum essentiam illabi in animas beatorum ratione gratiæ habitualis, quam in ipsis operatur, nihilominus non esset asserendum, ipso illapsu diuinæ essentiæ in substantiam animę beate animam deificari, sanctificari, & accendi ipsa deitate, sed solum animam sanctificari gratia habituali, aliter quidem quam anima Christi sanctificatur, in hanc enim ratione vnionis ita illabitur diuinitas, vt eã deificet, & quasi ignis quidam accendat: vnio enim hypostatica talis naturę est, vt ipsa diuinitas habeat rationem vnguenti, & formę sanctificantis, quanuis non inhereat vt accidẽs: at diuinitas, quę in nobis est per essentiã suam, hanc rationem habere non potest, sed solum potest sanctificare animas nostras per formam creatam inhærentem, qua reddantur iusti: frustra igitur commiscitur Henricus nouum modum illapsus diuinæ essentiæ in animas beatorum, quæ veluti igne quodam ipsa diuinitate ardeant, cum solum habeant sanctificationem gratiæ inhærentis, quam etiam habebant in via.

Beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse operationem.

CAPVT III.

12 COmmunis consensus Scholasticorum est, beatitudinem nostram, quam vocãt formalem, esse operationem aliquam nostram. Ita docent cum Sancto Thoma in præsenti articulo Conradus, & recentiores Thomistæ, Ricardus in 4. distinctione 49. articulo primo quæstione quarta, Scotus eadem distinctione quæstione secunda, supplementum Gab. quæst. 2. artic. 2. conclusione prima, Sotus quæst. 1. art. 2. conclusione prima, adde etiam Henricum loco citato, & Aegidium, quem inferius allegabimus. Quæ sententia probatur in primis authoritate Arist. 1. Ethicorum ca. 8. & 1. magnorum moralium cap. 4. & 2. li. Magnorum moralium cap. 10. 7. Ethicorũ ad Eudemum cap. 1. & 7. Politicorum cap. 3. his enim locis aperte docet beatitudinẽ nostram non esse habitum, sed operationem. Ratione vero hæc sententia confirmatur: primum, quia si beatitudo non esset operatio, sequeretur hominem in somno, & nihil omnino operantem posse esse beatum, quod merito putauit absurdum Arist. 12. metaphy. c. 9. tex. 51. Deinde, quia cum Deus per suam substantiam sit beatus, nihilominus non intelligitur a nobis beatus, nisi quatenus concipitur, vt operans per intellectum, aut voluntatem: signum igitur est beatitudinem nostram formaliter esse aliquam operationem. Postremo hæc sententia ratione a priori confirmari potest sũpta ex natura operationis, & actus secundi: quam Ricardus loco allegato ita deducit secundum Arist. 3. Topicorum cap. 1. & 2. & lib. 1. magnorum morium cap. 1. Finis præstat ijs, quæ sunt ad finem, habitus autem, & omnis actus primus ordinatur ad operationem, & ad actum secundum, tanquam ad finem, ergo operatio & actus secundus præstat actui primo, & habitui: cum igitur beatitudo nostra debeat esse perfectissimus actus, efficitur eam debere esse operationem, non autem habitum, seu actum primum.

Sanct. Tho. Con. ad. Ricardus. Scotus. Supple. Gab. Sotus. Henric. Ægidius

Aristot.

Ratione probatur prima.

Arist. Secunda ratio.

Tertia ratio

Aristot.

Verum hæc ratio mihi non probatur: primum, quia ex ea sequeretur, tum substantiam ipsam esse minus perfectam operatione, siquidem substantia ad operationẽ ordinem habet: tum etiam omnem causam efficientem esse minus perfectam suo effectu, quia ad illum etiam refertur: hoc 13 autem constat esse falsum, nam causa, quã appellant æquiuocã, est semper perfectior suo effectu, ad quem ordinem habet. Doctrina vero illa, *Finis præstat ijs, quæ sunt ad finem*, intelligenda est hoc modo, vt media, quæ assumuntur ad consequutionem alicuius, tanquam finis, sint minus perfecta ipso fine respectu ipsius appetentis, de quo nullus hactenus dubitauit, quia quæ assumuntur ad finem, non assumuntur vt gratia sui appetibilia: ex hoc tamen non fit, vt causa, quæ refertur ad effectũ, sit secundum se minus nobilis ipso effectu.

Non probatur tertia ratio.

Optime ex natura operationis conclusio ostenditur.

Optima igitur ratio ex natura ipsius operationis sic colligitur: Vltima nostra perfectio est operatio, quam vocamus actum secundum: non dico maximam nostram perfectionem, sed vltimam nostram perfectionem, post quam nihil aliud supereſt, quod ad nostram perfectionem pertineat: nam ex duobus, quibus natura nostra perficitur, nempe ex actu primo, qui est forma seu habitus, & ex actu secundo, qui est operatio, vltimus actus est operatio, & vltimo perficiens naturam: cum igitur nostra beatitudo sit nostra vltima perfectio, sequitur, debere esse operationem nostram. Hac ratione, quæ meo iudicio optima est, vsus est Sanctus Thomas in hoc articulo secundo, ad probandum beatitudinem nostram esse operationem: porro autem beatitudinem nostram debere esse vltimam nostram perfectionẽ, nec opus esse, vt sit maxima, facile probari potest ratione, & 14 exemplo.

S. Thomas

Primum quidem ratione: quoniam post beatitudinem nostram nihil supereſt, quo natura nostra perficiatur, ergo beatitudine vltimo perficitur. Deinde id constat exemplo: nam in Christo domino maior perfectio humanitatis erat vnio hypostatica,

Beatitudo est vltima perfectio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tica, quam ipsa visio, & fruitio, qua diuina essentia fruebatur, & tamen humanitas Christi beata non erat vnione ipsa hypostatica, sed visione, aut fruitione, qua essentiam diuinam videbat, aut ea fruebatur. Maximā autem perfectionem in Christe esse vnionem, manifestum est: nam humanitas ipsa vnione ita sanctificatur ratione deitatis, cui est vnita, vt deificata sit, & infinite sancta apud Deum, vt 3. parte q. 7. articulo 1. ex professo ostendemus, & in hac disputatione præcedenti capite 2. tetigimus. Porro autem sola vnione hypostatica, siue operatione animam Christi non beari, absque controuersia esse videtur: nemo enim dixerit, animam Christi, aut aliquam aliam absque vlla operatione beatam esse. Quocirca, si concedendus esset aliquis illapsus peculiaris essentiæ diuinæ in animas beatorum, ratione cuius animæ peculiari modo sanctificarentur: quod vtrum ita sit, an non, præcedenti capite dictum est: nihilominus non possemus dicere beatitudinem nostram esse illapsum illum, id quod contendit Scotus in 4. distinctione 49. quæstione 2. §. *Ad istam secundam quæstionem*, & in 3. distin. 2. quæstione 1. §. *Ad argumenta principalia* in solutione 1. Primum quidem ea ratione, quia illapsus in essentiam animæ

15 est generalis quidam illapsus, in potentias autem est peculiaris, & ideo beatitudo animæ non potest esse illapsus ille in essentiam animæ. Verū licet illapsus Dei in essentiam animæ beatæ esset peculiaris, tamen non posset esse beatitudo animæ, sicut neque illapsus diuinæ essentiæ in essentiam animæ Christi est illius beatitudo, cum tamen sit peculiaris quidam illapsus maxime perficiens essentiam animæ Christi, vt inferius ostendemus. Adhibet deinde Scotus in 3. distinctione 2. quæstione 1. §. *Ad argumenta principalia*, in solutione 1. aliam rationem ob quam illapsus non sit beatitudo nostra, quia licet illapsus in essentiam sit perfectior in ratione actus primi; tamē nō est perfectior in ratione actus secūdi: inquit enim hęc duo inter se nō cōparari absolute, vt vnū dicatur altero absolute perfectius, quia quæ sūt diuersi generis, non possunt inter se absolute comparari: & ita nō satis probatur beatitudinem nostram esse illapsum.

Illapsus vnionis est perfectior. Ceterum, ego quidem existimo, illapsū diuinitatis in essentiam animę Christi ma-

S. Thom.

Scotus.

iorem & perfectiorem esse, quā illapsum in potentias media operatione; nihilominus beatitudinem humanitatis non esse illapsum illum diuinitatis in essentiam animæ Christi, sed esse operationem. Quia quanuis negare non possimus perfectiorem esse illapsum in essentiam animæ Christi, vt plane fatetur Sanctus Thomas 3. parte quæstione 2. articulo 9. & 10. ad primum, & quæstione 4. articulo 1. ad secundum, nihilominus, quia beatitudo nō est maxima perfectio animæ beatæ, sed vltima, & vltima perfectio solum est operatio, consequitur, nullam aliam perfectionem præter operationem esse beatitudinē animæ. Quare licet in essentiam animę nostræ esset illapsus peculiaris diuinitatis, nihilominus talis illapsus esse non posset beatitudo nostra. Et hinc etiam efficitur, nullum habitum, qui perficiat essentiam animę, aut potētiam illius esse, beatitudinem eius, licet dicamus habitum perfectiorem esse, quam operationem, quia habitus non est vltima perfectio: beatitudo autem, vt dictū est, debet esse vltima perfectio.

Obiect. est beat.

Postremo obseruandum est, cum dicimus, beatitudinem nostram esse operationem, ita intelligendum esse, vt in ipsa operatione includatur etiam obiectum, quod media operatione nobis coniungitur: ex operatione igitur circa Deum, & ex ipso Deo constat nostra integra beatitudo, & vnum sine alio non potest nos beare. Quare non placet nobis, quod ait AEgidius in 2. distinctione 5. quæstione 2. articulo 2. & Thomas de Argentina quæstione 1. articulo 4. nostram beatitudinem, & præmium præcipue esse ipsum Deum, ipsam vero operationem esse minus præcipue nostram beatitudinem: siquidem ex vtroque fit vna integra nostra beatitudo, & vnum sine altero non est nostra beatitudo: tametsi in hoc toto composito merito nos distinguamus aliquid, quod vocamus beatitudinem formalem, nempe ipsam operationem, & aliquid, quod vocamus beatitudinem obiectiuam, nempe ipsum Deum. Quod vero ait AEgidius, operationem ipsam, qua Deus nobis coniungitur, posse esse meritum ipsius Dei, quem tanquam obiectum consequimur ipsa operatione, 1. parte disputatione 229. capite 5. impugnatum est.

S. Thom. 16

AEg. in 2. Th. de Argent.

AEg.

An bea-

Disp. IX.

An Beatitudo nostra sit operatio a nobis procedens. Disp. 9.

Nostram beatitudinem esse operationem a solo Deo procedentem, sentiunt Nominales. cap. 1.
Nostram beatitudinem posse a solo Deo produci, nunc tamen a beatis etiam procedere, aliy Theologi docent. cap. 2.
Prior pars verioris sententiæ. cap. 3.
Notationes pro posteriori parte verioris sententiæ. cap. 4.
Posterior pars nostræ sententiæ probatur. c. 5
Diluuntur argumenta primæ sententiæ. c. 6.
Fundamentum secundæ opinionis euertitur. cap. 7.

Nostram beatitudinem esse operationem a solo Deo procedentem, sentiunt Nominales.

CAPVT I.

1 EX disputatione præcedenti nō solum constat beatitudinē nostram esse operationem, sed etiam manifestum est debere esse operationem immanentem: nam operatio, quæ in nobis non manet, non poterit nos formaliter beare. Immanentes autem operationes, quæ nobis inhærent vt formæ, aut sunt operationes appetendi, aut cognoscendi: de quibus non leuis controuersia est, vtrum talis naturæ sint, vt a solo Deo in nobis fieri possint, an vero ab ipsa anima, & potentia vitali necessario debeāt procedere. Porro, si tale genus operationis a solo Deo in nobis produci potest, cō trouersia etiam est, vtrum operatio, quæ est nostra beatitudo, a solo Deo, an ab ipsa facultate, & potentia beati de facto procedat.

Prima sentē tia docet beatitudinem esse a solo Deo productam.

In qua quidem controuersia prima sententia sit, operationes immanentes cognoscendi, & appetendi non tantum fieri posse in nobis a solo Deo, nihil nobis ad eas cooperantibus, verum etiam beatitudinē, qua nunc omnes beati sunt, esse operationem immanentem a solo Deo productam. Ita docuerunt Ocam in primo distinctione prima quæst. secunda, cōcl. 2. & in secūdū quæstione 19. Gab. in primū distinctione prima quæstione secunda, articulo secundo, conclusione quarta, & Supplemen-

AEg.

Ocam. Gabriel. Supple Gab. Arim.

tum ipsius in quartū distinctione 49. quæstione secunda articulo tertio dub. 2. quorum sententiam probabilem putat Petrus Alliacensis in primū quæstione secunda articulo primo, post quartam conclusionē. Consentit etiam Paludanus in 4. distinct. 49. quæst. 1. artic. 2. in confirmatione 3. conclusionis & art. 3. in responsione ad tertiā instantiam. Loquuntur autem prædicti doctores tam de visione clara Dei, quam de 2 fruitione, & affirmant vtranque operationem a solo Deo in ipsis beatis produci. Eā dem sententiam, quod attinet ad visionē Dei, defendit vt probabiliorem Ricardus in 4. distinctione 49. artic. 3. quæst. 1. nam de fruitione in eodem articulo quæstione 4. docet procedere ab ipsa voluntate beati vt ab efficiente. Idem sensit Marsilius in 3. quæst. 10. articulo secundo in prima parte in dubio incidenti, & existimat probabile Maior in 3. distinct. 14. quæst. 2. nempe, visionem procedere a solo Deo, vt ab efficienti, fruitionem vero a voluntate beati. Refertur etiam a nonnullis Scotus pro hac sententia: quid tamen ipse sentiat, inferius videbimus.

Paludan. Ricard. Marsilius. Maior.

Primum ar gumentum.

Hęc sententia probatur primo. Quoties duo aliqua ita sunt inter se ordinata, vt id, quod ex illis imperfectius est, postulet a solo Deo produci, & non a creatura, sequitur, id, quod magis perfectum est, debere etiam a solo Deo produci, & non a creatura: si enim imperfectum tantæ perfectionis est, vt nullam aliam causam habeat sui præter Deum, multo maiori ratione id, quod perfectius est, postulabit a solo Deo produci: atqui habitus luminis gloriæ, & habitus caritatis, qui est multo minꝰ perfectus, quam ipsa operatio visionis, & fruitionis, postulat a solo Deo produci, tanquam a causa, ergo maiori ratione hoc ipsum postulabit visio, & fruitio. Hæc ratio, si ali 3 cuius momenti est, non solum probat visionem claram Dei, sed etiam fruitionem ipsam Dei procedere a solo Deo, vt ab efficienti: & de fruitione ipsa hoc modo confirmari potest, quia fruitio perfectior est ipsa visione, eo quod visio refertur ad fruitionem, tanquam ad finem: ergo si visio, quæ imperfectior est, fit a solo Deo, fruitio etiam ab eo solo fieri debet.

Secundum argumentum.

Secundo eadem opinio confirmatur: omnis creatura libera cessare potest ab operatione, cuius ipsa est causa: ergo si visio, & fruitio procedunt a beato, vt a causa efficienti

Universidad de Deusto
Biblioteca

cienti, sequitur posse beatum a visione, & fruitione cessare: quia beatus, si est causa, erit causa libera harum operationū. Hac eadem ratione Ocam, & aliqui alij contē dunt probare, odium, quo damnati Deū prosequūtur, & tristitiā, qua de pēnis tristantur; esse actiones non elicitas ab ipsis damnatis, sed infusas a solo Deo, ne cogatur asserere, posse dānatos ab his operationibus, prout ipsis libuerit, cessare.

Illatio Ocam.

Tertium argumentum.

Tertio, si visio, & fruitio procedūt a beato, vt ab efficienti causa, sequitur eū qui perfectiori intellectu, & volūtate prædit⁹ est, cum æquali lumine, & habitu caritatis perfectius Deum videre, & ipso frui, quā cum, qui minus perfectum intellectū, & voluntatem habet: cumque iuxta mensuram meritorum detur beatis in alia vita lumen gloriæ, & habitus caritatis, contingere posset aliquando, vt duo, quorum alter sit perfectiori intellectu, & voluntate prædituſ, habeant æqualia merita, & ita æqualem consequantur a Deo habitum luminis, & caritatis: ex quo fiet, vt ille, qui perfectiorem haberet intellectum, & voluntatem, perfectius Deum videret, & perfectius Deo frueretur: quod tamen videtur absurdum, quia mensura visionis, & fruitionis, in quibus præmium meritorū consistit, respondere debet meritis, & qui æqualia habuerunt merita, æquale etiam præmium visionis, & fruitionis consequi debent: hoc autem absurdum non sequitur, si dicamus visionem, & fruitionem nō procedere a beatis, vt ab efficientibus, sed a solo Deo produci.

4

Quartum argumentū.

Quarto denique eadem sententia sic suaderi potest: si Deus omnipotentia sua potest sine nostro concursu producere in nobis visionem, & fruitionem, multo melius videtur asserere, beatis omnibus sine ipsorum concursu has operationes a solo Deo communicari, & in præmium cōcedi: posse autem a solo Deo sine nostro concursu has operationes produci, ex eo facile colligi potest, quia nulla videtur manifesta contradictio, si id dicamus, vt sequenti capite videbimus: ergo multo melius erit asserere, non solum posse a solo Deo has operationes immanentes produci, verum etiam de facto a solo Deo beatis ita communicari.

Quintum argumentum.

Quinto, quia nisi dicamus a solo Deo produci beatitudinem nostram, dicere deberemus, vnumquenque beatum seipsum beare, & beatum efficere, quod videtur absurdum, siquidem quicunque beatus in seipso produceret suam beatitudinem. Porro ex doctoribus pro hac sententia superius allegatis Ocam, & Petrus Alliacēsis existimant, in beatis esse duplicem visionem Dei, & duplicem fruitionē, alteram ab ipsis beatis productam, alterā vero a solo Deo, sed eam, quæ a solo Deo producitur, censent esse nostram beatitudinem: idem etiam putāt probabile Gab. & Maior locis citatis: ideo autem arbitrātur, beatitudinem esse operationem illam a solo Deo productam, quia multo perfectius, & nobilius sit a solo Deo, quam ab ipso etiam beato produci.

5

Ocam. Alliacen.

Gab. Maior.

Nostram beatitudinē posse a solo Deo produci, nunc tamen a beatis etiam procedere, alij Theologi docent.

CAPVT II.

Explicat sententia.

INter Scholasticos Doctores nō desunt, qui putēt, actiones seu operationes immanētes cognoscendi, & appetēdi talis esse naturæ, vt possint a solo Deo in nobis produci; ita vt per illas a solo Deo nobis infusas non minus videre, cognoscere, & appetere dicamur, quam si a nobis efficiētibus procederent. Hi vero consentanee suis principijs docent, posse quidem hominem a Deo beari absque vlla ipsius hominis cooperatione: nunc tamē nullum hoc modo beatum fieri, sed multo magis ratione consentaneum esse, hominem beari operatione ab ipso procedente, quā a solo Deo infusa. Hanc sententiam sequuntur recentiores nonnulli, partim consentiētes cum auctoribus præcedētis opinionis, partim vero ab eis dissentientes. Primū enim cum eis concordant in eo, quod dicūt posse operationes vitales a solo Deo produci ita vt per illas homo non minus cognoscere, & appetere dicatur, quam si ab eo efficiente procederent: deinde vero discordāt ab eis, quod magis consentaneum rationi arbitrantur, vt homines, & creaturæ rationales, quæ in hac vita ad suam iustificationem Deo cooperatæ sunt, in alia etiam per operationes ab ipsis elicitas beentur. Ex Scholasticis pro hac sentētia, quod attinet

Recē.

6

Capreol. Soncinas. Iauellus. Soto. Victoria. Vega.

7

Gregor.

Scotus.

Capreol.

8

Angelus. Maior. Capreol. Ferrarien. Holcot. Gregorius.

tinet priorē partē, præter Theologos allegatos cap. præced. citari solent Capreo. in secundū distinctione 37. quæst. 1. artic. 2. Soncinas 9. metaphy. quæst. 20. & 21. Iauellus eodem lib. metaphy. quæst. 7. Sotus in 4. distinctione 49. quæst. 1. artic. 4. refertur etiam pro hac sententia Franciscus Victoria, denique Vega 6. lib. in Concilium Tridentinum ca. 8. citari etiam potest Gregor. in 1. distinct. 42. quæst. 1. artic. 2. ad primum argumentum contra secundam conclusionem. Postremo denique huic sententiæ fauet Scotus in primū distinctione 3. quæst. 8. §. *Respondeo*, tametū ibi nihil definiat, id tamen aperte docet in 3. distinct. 13. §. *Ad tertiam quæstionem.*

Ex his tamen doctoribus nō omnes hāc sententiam aperte docent: nam licet Capreolus loco allegato ad quintum argumentum Gregorij concedat actum peccati posse a solo Deo in volūtate creata produci non cum deformitate peccati, tamen in 4. distinct. 49. quæst. 4. artic. 3. ad primū Scoti contra secundam conclusionem plane affirmat, non posse intellectum nostrū intelligere, nisi per operationem, quæ ab ipso efficiatur. Iauellus autem solum docet intellectionem esse operationē de genere qualitatis, nō de genere actionis. Denique Dominicus Sotus ita concedit posse a solo Deo qualitatem illam produci, quæ est intellectio, vt ea non maneat in ratione operationis, sed eniusdam qualitatis: id quod expresse dixerūt Hieronym. Angestus in moral. cap. 14. filio 94. Maior in 4. distinct. 12. quæst. 1. ad 5. argumentū, & dist. 49. quæst. 9. in fine, Capreolus in 4. dist. 49. quæst. 4. artic. 3. ad quartum ex dubijs, quæ quarto loco adducta sunt, & Ferrariens. 3. contra gent. cap. 54. §. *Ad primū dicitur*, in solut. 4. refertur etiam Holcot in quodlib. 8. artic. 3. Eiusdē sententiæ meminit Gregorius in primū dist. 42. art. 2. ad primum contra secundam conclusionem, sed eam non probat. Ceteri autē expresse docent, posse operationem intellectionis, aut appetitionis ita a Deo produci, vt revera maneāt in ratione operationis immanentis, & per eam homo vere dicatur videre, & appetere: imo Andreas de Vega censet omnem cogitationem in nobis, quæ dicitur esse gratia operans, aut præuenieus, a solo Deo sine nostra efficacitate, & virtute produci.

Vt autē, ꝙ attinet ad priorem partē, hāc sententiam confirmemus, nempe produci posse a solo Deo qualitatem illam, quę est operatio intelligendi, aut appetendi, notā dum est in omni intellectione, & appetitione duo esse: alterum est, qualitas quædam inhærens potentiæ: alterum est fieri, & produci huius qualitatis, siue ipsa productio qualitatis aliquo modo ex natura rei distinguatur ab ipsa qualitate producta, siue solum ratione ab ea differat. Quā uis autem nonnulli philosophi existimēt intellectionem, & appetitionem formaliter esse ipsam productionem illius qualitatis, & intelligere, & appetere nihil aliud esse formaliter, quam producere qualitatem illam, multo tamen probabilior sententia est, ipsammet qualiratem receptam in potentia esse formaliter operationem intelligendi, aut appetendi, & ita intelligere, aut appetere nihil aliud esse, quam talem in se qualitatem habere, ideoque has actiones intelligendi, & appetendi esse actiones, quas vocant grammaticales, quæ nihil producant, sed quatenus circa obiectū ipsum versantur, quasi actiones significentur. Huius sententiæ sunt, quotquot affirmant posse nos intelligere, & appetere qualitate quadam a solo Deo producta, quos in hoc capite, & præcedenti memoranimus: nam si intelligere, & appetere formaliter esset producere aliquid, quis obsecro, existimaret posse hominem intelligere, & appetere per aliquid in se a solo Deo productum? Porro ex doctoribus in hoc cap. allegatis Scotus in 4. dist. 49. q. 2. §. *Adargumenta*, in solut. 4. Iauellus, & Soncinas locis citatis, & omnium optime Caiet. 1. parte quæst. 79. artic. 3. §. *Quoad secundum*, non longe a fine, & eadem 1. par. quæst. 34. artic. 1. in fine commentarij, docent intellectionem, & appetitionem esse actiones non de genere actionis, sed de genere qualitatis: quam sententiam nos confirmauimus ex Arist. 1. parte disputatione 141. cap. 4.

9

Scotus. Iauellus. Soncinas. Cæteri.

Probatur a solo Deo beatitudinem nostram posse produci.

Hac suppositā doctrina vt magis probabili, prior pars prædictæ opinionis, nempe posse beatitudinem nostram a solo Deo produci, hac ratione probatur. Deus potest sola sua efficacitate sine concursu nostro producere omne genus qualitatis, & effectus, quod nobiscum, & cum alijs causis efficientibus producit, quia potest supplere omne genus causæ efficientis: ergo potest infundere intellectui nostro, & voluntati

Universidad de Deusto
Biblioteca

luntati qualitates huiusmodi absque eo, quod nos aliquid efficiamus: effectus autem formalis harum qualitatum est reddere nos intelligentes, & appetentes: ergo posset Deus in nobis sine nostro concursu producere intellectionem, & appetitionem, & efficere nos intelligentes, & appetentes absque vlla nostra cooperatione: nam quod aliqui ex citatis doctoribus dicebant, posse quidem a solo Deo produci qualitatem illam intellectionis, & appetitionis solum in ratione cuiusdam qualitatis, quæ non redderet nos intelligentes, aut appetentes, nihil habet probabilitatis, si semel concedant has actiones intelligendi, & appetendi non esse formaliter productiones, sed actiones grammaticales de genere qualitatum. Sic enim, quemadmodū impossibile est in nobis produci albedinem, quin ea reddamur albi, quia non potest inesse alicui subiecto forma aliqua, quæ non tribuat ei effectum suum formalē, sic etiam impossibile est, in nobis produci qualitatem, quæ formaliter est intellectio, & appetitio, quin reddat nos intelligentes, & appetentes.

Defallo a nobis produci beatitudinē.

Posterior autem pars eiusdem sententiæ, nempe nostram beatitudinem formalem, quæ est visio, aut fruitio Dei, non produci in nobis a solo Deo, sed a nobis etiā efficientibus procedere, facile suaderi potest. Nā licet posset a solo Deo ita produci, vt nos redderet intelligentes, & appetentes, nihilominus, cum modus naturalis videndi, & appetendi sit a principio intrinseco efficienti, quanuis possent a solo Deo produci in nobis hæ operationes, multo magis consentaneum est asserere, operationem, qua in alia vita beamur, a nobis etiam effici, quam dicere a solo Deo in nobis produci.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT III.

Proponitur vera sententia.

MVlto probabilior sententia, & principijs Theologiæ multo magis consentanea in duobus consistit: vnum est, beatitudinem, quam vocant formalem, esse operationem procedentem a potentijs, & facultatibus ipsius beati, tametsi adiutis peculiari gratia, & concursu Dei. Alterum est, tales operationes non posse a solo Deo produci, ac proinde cum beatitudo nostra sit operatio immanens, nō posse animam nostram a solo Deo beari, si ipsa nihil operetur. Vtramque partem huius sententiæ tradunt Capreolus, Ferrariens. Sotus locis allegatis, tametsi, vt inferius videbimus in modo eam defendēdi eorum sententia nobis omnino non probetur.

Capreolus. Ferrarien. Sotus.

Quod vero ad priorem partem attinet, nempe beatitudinem nostram esse operationem procedentem a nobis efficientibus nonnulli recentiores adeō veram existimant, vt putent ab ecclesiaa esse definitam in Clementina *Ad nostrum*, de hæreticis, vbi definitur necessarium esse lumen gloriæ in beatis ad videndum Deum, & ipso fruendum: cum enim hoc lumen gloriæ detur ad roborandum intellectum, vt eliciat visionem, plane sequitur visionem ipsam, & frutionem esse operationes a nobis elicitas: hoc ipso, quod definitur concedi beatis lumen gloriæ: quam rationē amplectitur Caietanus prima parte quæstione 12. artic. 5. & Ferrariensis loco allegato. Ego vero existimo, hac Ecclesiæ definitione non confutari opinionem eorum, qui dicunt visionem, & fruitionem Dei in patria a solo Deo in beatis produci, vt ostendi 1. parte disput. 43. cap. 2. ibi enim probaui solum confutari errorē Beguardorum, & Beguinarum, qui dicebant propria virtute nostri intellectus Deum a nobis videri posse: ad quem errorem confutandum non fuit necesse definire, beatis communicari habitum luminis ad eliciendam visionem: quare, vt ibidem notaui, non minus distant ab errore prædicto, quē concilium confutare contendit, Scholastici allegati, qui dicunt visionem, & fruitionem a solo Deo produci, quam alij, qui affirmant visionem, & fruitionem a nobis efficientibus, adiutis tamen, & corroboratis lumine gloriæ procedere.

Beatitudo malis ànō procedit efficienter.

Deinde ijdem recentiores hāc priorem partem nostræ sententiæ colligere contendunt ex concilio Tridentino sess. 6. canone 4. vbi damnantur, qui dixerint in iustificatione nostra liberum nostrum arbitrium nihil cooperari, sed veluti quoddā inanimatum instrumentum moueri: verum, cum testimonium hoc solum intelligatur de viatoribus ad suam iustificationē tendentibus, frustra adducitur ad probandum, beatos in patria etiam ad beatitudinem suam cooperari.

Caietan. Ferrar.

Quare

13 *Ratio veraid tenendus.*

Quare multo melius confirmari potest prædicta pars nostræ sententiæ: primum quia licet visio, & fruitio Dei possent a solo Deo in beatis produci, tamen naturę ipsarum actionum, & modo operandi secundarū causarum multo magis consentaneū est, asserere, has operationes ab ipsis beatis efficientibus procedere, quam a solo Deo infundi: cum hoc postulare videatur natura talium operationum, nec vllum ex eo incommodum sequatur, vt cap. sequenti ostendemus. Deinde confirmari potest hæc prior pars nostræ sententiæ argumentis, quæ statim afferemus pro posteriori parte ipsius: cū enim probatum fuerit has vitales operationes non posse a solo Deo in nobis produci, satis manifestum erit de facto a solo Deo nunc non produci: iam igitur ad posteriorem partem gradum faciamus.

Notationes pro posteriori parte verioris sententiæ.

CAPVT IIII.

Primum nebule.

PRo confirmatione autem posterioris partis huius sententiæ duo in primis præmittenda sunt: alterum est, duo esse genera operationum vitalium: quædam enim operationes sunt cōmunes omnibus viuentibus, vt nutriri, augeri, & generare: aliæ vero sunt peculiares animantibus, vt sentire, appetere: de priori genere operationem certum apud omnes est, eas non posse fieri a solo Deo, terminū tamen, & effectum ipsarum a solo Deo in viuentibus posse produci: posset enim Deus alimentum sumptum a viuenti conuertere in substantiam ipsius, nihil ipso viuente cooperante, vt hac etiam ratione viuēs ipsum fieret maius, eodem prorsus modo, quo maior fieret, & nutriretur substantia ipsius, si a principio intrinseco suo conuerteret alimentum in suam substantiam, & maiorem suam quantitatem. Verum, si a solo Deo terminus harum actionum produceretur, non diceretur viuens nutrire, & augere seipsum. Idem de generatione dicendum est: Deus enim sola sua virtute posset efficere semen in ipso viuente, & illud decidere ad generandum, vt ita idem omnino generaretur, ac si ipsum viuens a principio suo intrinseco naturali ordine semen decideret: cęterum tunc non diceretur ipsum viuens generare. Ratio vero est manifesta, quoniam hę operationes vitales sūt veræ productiones, aut nouæ substantiæ, aut quantitatis, aut alicuius viuentis separati: quare, vt viuens hoc genere operationum dicatur operari, opus est, vt sit principium efficiens earum: quia nihil denominatur agens ab hoc genere operationum, nisi id, quod est earum principium efficiens: quare, si a solo Deo hi effectus producerentur, ipsum viuens nō diceretur eo genere operationum operari: & hæc de priori genere operationum vitalium.

Ratio dō clima.

15

Prima sententia asserentium cognoscere & appetere, esse productiones qualitatum.

Posterius genus est vitalium operationum, quas vocamus immanentes, quales sunt cognoscere, & appetere, sub quo comprehendimus tam spirituales, quam corporeas operationes: nam earum omnium eadem est ratio, nempe cognitionis, sensus, & intellectus, & appetitionis appetitus sentientis, & voluntatis. De his autem duplex est opinio inter Scholasticos: altera est, has operationes esse formaliter productiones quarundam qualitatum, ita vt cognoscere formaliter sit producere in facultate cognoscente speciem quandam expressam, appetere autem sit producere in appetitu, aut volūtate qualitatem aliquā. Hæc sententia modo apud recētiores philosophiæ professores est satis communis, & plausibilis, quam docuit Episcopus Canariensis prima parte quæstione 27. articulo primo, disputatione quarta, parte prima, & secunda, & postea sequuti sunt aliqui Sancti Thomæ expositores. Iuxta hāc vero sententiam facile defendi posset, nō posse hominem intelligere, aut velle aliquare, aut qualitate a solo Deo producta, quia si cognoscere, & appetere formaliter est aliquid inse producere, ille solum dicetur cognoscere, & appetere, qui in seipso aliquid producit, ac proinde nullus dicetur cognoscere, aut appetere, qui a solo Deo aliquid in se recipit.

Canarien.

16

Secunda sententia asserens operationes vitales immanentes esse qualitates.

Ceterum multo verior sententia est, has operationes immanentes esse de genere qualitatum, & ideo dici actiones grāmaticales, quia non sunt formaliter productio alicuius rei, sed potius sunt qualitates, quæ natura sua versantur circa obiectum, per modum actionum significatæ, ratione quarum potentiæ ipsæ dicuntur

Universidad de Deusto
Biblioteca

ferri in obiecta ipsa. Cuius sententiæ sunt Scholastici omnes in primo capite memorati, qui affirmant posse a solo Deo huiusmodi actiones immanentes produci: deinde ex schola Sancti Thomæ omnes ipsius antiquiores discipuli ita senserunt, Caietanus, Soncinas, & Iauellus locis precedenti capite allegatis: quibus etiam adde Scotum citatum a nobis eodem capite, quam sententiam, vt probabiliorem, amplexi sumus prima parte disputatione 141. capite quarto, vbi diximus cognoscere, & intelligere nihil aliud esse, quam intellectum in se habere expressam similitudinem repræsentantem obiectum, quam vocant actualem repræsentationem obiecti, eo quod impossibile sit alicui obiectum actu representari, quin etiam hoc ipso intelligat, & cognoscat: eodem modo, proportione quadam, dicendum est de affectu appetitionis. Iuxta hanc vero sententiam difficilius multo est ostendere, qua

17 ratione impossibile sit aliquem cognoscere per speciem, & qualitatem, quam ipse in se ipso non producat, sed a solo Deo, vt ab efficienti infusam accipiat. Ratio vero difficultatis est, quia cum cognitio in sola qualitate consistat, & eatenus dicatur quis cognoscere, quatenus habet in se qualitatem illam, quæ actu obiectum repræsentat, & quidquid Deus producit cum causa secunda, possit solus ipse producere, fieri videtur, vt intellectus cognoscere possit, per cognitionē a solo Deo efficiente productam.

Secundum notabile. Alterum notandum est, in hac re sic nobis philosophandum esse, vt non dicamus posse produci qualitatem illam cognitionis secundum rationem cuiusdam qualitatis, & non secundum rationem cognitionis, ita vt producta in anima, & in intellectu nō reddat ipsum intelligentē: impossibile enim est qualitatem aliquam in subiecto produci: quin etiā tribuat subiecto effectum suum formalem: vel ergo qualitas illa, quæ a solo Deo produceretur in intellectu, esset eadem omnino qualitas, quæ produceretur a Deo simul cum intellectu, & anima, aut esset alia qualitas, si esset eadem qualitas, non posset nō subiecto tribuere eundem effectum, quem tribueret, si ab anima, & intellectu produceretur, quia eadem forma in subiecto, a quacumque causa efficienti producatur semper tribuit eundem formalem effectum, nam formalis effectus sequitur a forma, sicut a propria causa: eumque effectus formalis illius qualitatis, si produceretur ab anima, & intellectu, esset reddere intelligentem eum, in quo est, eodem modo id præstaret, si a solo Deo produceretur, & ita non solum a Deo produceretur secundum rationem cuiusdam qualitatis, sed etiam secundum rationem cognitionis. Si vero illa qualitas producta a Deo non esset eadem qualitas, quæ ab anima, & intellectu produceretur, frustra diceremus, intellectionem, & cognitionem secundum rationem qualitatis a solo Deo posse produci, non autem secundum rationem cognitionis: siquidem illa qualitas, quæ a solo Deo produceretur, non esset qualitas, quæ est cognitio, sed alia qualitas diuersa: quare dicendum esset simpliciter, qualitatem illam, quæ est cognitio, non posse a solo Deo produci.

Quare sententia, quam retulimus capite secundo, eorum, qui dicunt, posse qualitatem cognitionis produci in subiecto secundū rationem qualitatis, & non secundū rationem cognitionis, ac proinde non reddere subiectum intelligens, mihi nullomodo probatur. Et sane illi, qui dicunt cog- 19
nitionem, & appetitionem non esse productionem formaliter, sed actionem grammaticalem, quæ reuera est qualitas, vt a nobis explicatum est, nescio, qua ratione defendere queant, posse produci qualitatem illam a solo Deo secundum rationem qualitatis, & non secundum rationem cognitionis, & appetitionis, vt argumentum factum contra eos conuincit. Illi vero, qui dicunt cognoscere, & appetere formaliter esse productiones, facile dicēt, eandem qualitatem, quæ est terminus huius actionis, posse produci a solo Deo, & per hanc non posse nos cognoscere, aut intelligere. Nunc autem supponimus has actiones immanentes, nempe cognitionis, & appetitionis esse qualitates, & non productiones, ac proinde supponendum est, fore quidem, vt intellectus redderetur intelligens, si qualitas illa a solo Deo produceretur, sed fieri nulla ratione posse, vt a solo Deo producatur, & infundatur intellectui.

Verum, antequam proprijs fundamentis id confirmemus, memorari oportet rationem, qua nonnulli recentiores Theologi

logi docent, qualitatem quidem cognitionis produci posse a solo Deo extra subiectum: in subiecto autem produci non posse sine concursu efficienti ipsius intellectus. Dicunt igitur, primum quidem, posse Deum extra subiectum producere

20 cognitionem, & appetitionem, non solum secundum rationem qualitatis, sed etiam secundum propriam rationem cognitionis, & appetitionis: quia non videtur eis negandum, diuinam omnipotentiam posse supplere omnem efficacitatem causæ creatæ, quando ex modo producendi aliquem effectum nulla sequitur contradictio: ex eo autem, quod dicimus, posse Deum intellectionem, & appetitionem extra subiectum producere secundum rationem intellectionis, & appetitionis, nulla videtur sequi contradictio, ergo id non est diuinæ omnipotentiæ denegandum.

Deinde affirmant, hanc intellectionem, & appetitionem non posse a solo Deo produci in subiecto suo, hoc est, in intellectu & appetitu, quia ex tali modo has qualitates producendi sequitur manifesta contradictio. Primum quidem sequitur, intellectum per talem qualitatem intelligere, & appetitum appetere, quia cum hæ qualitates essentialiter sint operationes immanentes, nempe cognitio, & appetitio, non possunt subiectum, in quo recipiuntur, non reddere cognoscens, aut appetens, quia, vt proxime dicebamus, non potest qualitas aliqua in subiecto suo recipi, quin ipsum reddat tale, tribuens ei suum proprium effectum formalem. Deinde sequitur etiam oppositum, nempe, per illas qualitates nec intellectum intelligere, nec appetitum appetere, quia impossibile videtur aliquam facultatem viuentis sine conatu, & efficacitate propria solum passiue se habentem cognoscere, & appetere: nulla igitur est contradictio, si

21 dicamus has qualitates a solo Deo produci extra subiectum: si vero dicamus in subiecto eas produci, contradictionem aliquam implicamus.

Horum tamen sententia facile potest redargui, & contradictionis, quam ipsi euitare contendunt, conuinci: quoniam, si semel concedant totam essentiam cognitionis extra subiectum a solo Deo produci posse, fateri etiam debent, in subiecto quoque posse produci, ac proinde incidere coguntur in contradictionem, quam ipsi euitare conabantur. Nam si semel concedant formam aliquam secundum totam suam essentiam productam a solo Deo, nec vllam aliam causam efficientem expoſcere, vt fiat, fateri quoque debent, sine noua efficacitate alterius causæ, aut subiecti posse ipsi subiecto coniungi. Etenim, vt forma aliqua secundum totam suam naturam, & rationem formalem producta coniungatur subiecto, solus videtur necessarius concursus subiecti in genere causæ materialis, nempe, vt eam recipiat, siquidem in ipsa forma nihil nouiter producendum est, quod ad essentiam, & rationem formalem ipsius pertineat. Quodsi forma illa separata a subiecto est formaliter, & essentialiter cognitio, coniuncta subiecto, erit etiam cognitio: ac proinde subiectum, in quo recipietur, reddet cognoscens sine ipsius subiecti efficacitate, quod Doctores huius sententiæ refugiebant concedere. 22

Porro autem cognitionem productam a solo Deo extra subiectum posse coniungi subiecto sola etiam Dei efficacitate, & concursu materiali subiecti ad recipiendum, probatur etiam alia ratione: quia omnis forma accidentaria extra subiectum producta suapte natura exigit subiectum, cui inhæreat, ita vt contra suum internum impetum (vt ita dicam) formalem maneat extra subiectum, cum suapte natura appetat informare subiectum aliquod: ergo eadem causa efficiens, quæ sola sua virtute effectiue produxit formam extra subiectum contra internum impetum formalem ipsius, poterit absque alia causa efficienti adiutrice coniungere eam subiecto, accedente solo concursu materiali subiecti, siquidem forma extra subiectum præter naturam suam producitur, cum ex se non sit apta subsistere, in subiecto autem secundum suam naturam fit. Quodsi censeant impossibile esse, talem formam coniungi subiecto sine efficacitate subiecti, quia sequeretur subiectum per illam formam intelligere, non dicant extra subiectum a solo Deo formam illam secundum totam suam essentiam produci posse: hoc enim semel concesso, negare non possunt, a solo etiam 23

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deo coniungi posse subiecto sine concursu, & efficacitate ipsius subiecti, siquidem hoc euidenti consequentia colligitur, quam si aduersarij attente considerassent, cognouissent plane, non minus contradictionem implicari in eo, quod dicunt, posse cognitionem extra subiectum a solo Deo produci, quam si dicerēt in subiecto etiam a solo Deo effici posse.

Posterior pars nostræ sententiæ probatur.

CAPVT V.

Cognitionis qualitas sine conatu nō potest.

IAm uero, his præmissis, nostra sententia haud difficulter probari poterit, nempe, non posse cognitionem, aut appetitionem, quæ sunt de genere qualitatis, in nobis sine efficacitate nostri intellectus & voluntatis, produci, quia impossibile sit sine nostra efficacitate nos aliquid intelligere, aut appetere. Pro qua sententia retulimus supra Capreolum, Ferrariensem, & Sotum locis allegatis, atque in primis ex Sancto Thoma non obscure deduci potest. Nam prima parte quæstione 34. articulo primo in corpore inquit, *Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis*: nam si conceptus noster posset a solo Deo produci, non recte diceretur, esse de ratione illius procedere a notitia concipientis. Præterea idem Sanctus Thomas 2. 2. quæstione 23. articulo primo, vbi probat affectum caritatis ita procedere a Spiritu sancto, vt ab eo solo non procedat, & voluntas, seu mens creata solum moueatur, sed ita, vt ipsa mens, seu voluntas creata etiam operetur, ostendit voluntatem non posse moueri affectu caritatis absque vlla sua efficacitate, his verbis, *Hoc enim est contra rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est, vnde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntarius.* Ex quo testimonio Sancti Thomæ ita colligo. Eadem omnino ratio esse videtur cognitionis, & appetitionis, vt si vna operatio non possit in nobis a solo Deo fieri, & produci, neque altera possit, & contra, quod nemo hactenus negauit: atqui ex sententia Sancti Thomæ loco citato impossibile est amorem, quo nos diligimus, a nobis non produci, quia hoc manifestam implicat contradictionem: ergo eodem modo contradictionem implicabit, cognitionem, qua cognoscimus, a nobis efficientibus non procedere, sed a solo Deo.

S. Thomas.

Ratio confirmatur.

Deinde eadem sententia ratione confirmari potest, & primum quidem illa, quam idem Sanctus Doctor expressit in prædicto testimonio, quæ talis est. Impossibile est, amorem, quo nos aliquid diligimus, a nobis non produci: ergo impossibile est, cognitionem, qua aliquid cognoscimus, a nobis efficientibus non procedere: vtriusque enim eandem esse rationem absque vlla controuersia omnes fatentur. Porro autem amorem, quo aliquid diligimus, non posse a nobis non produci, recte probat Sanctus Thomas hoc modo: De ratione amoris est, vt sit voluntarius, imo nihil magis ad rationem amoris pertinere videtur, quam ratio voluntarij, voluntarium autem est, quod procedit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, vt infra disputatione 23. capite tertio, ex doctrina Aristotelis, dicemus: ergo ad rationem essentialem amoris pertinet esse voluntarium ac proinde impossibile est a solo Deo in nobis produci, sic enim non procederet a principio intrinseco cognoscente singula.

Arist.

Esse aliqui

Quod vero aliqui recentiores Theologi respondent, posse in nobis esse duplicem affectum amoris, alterum a solo Deo productum, & hunc vere esse amorem, sed non voluntarium: alterum autem, qui a nobis etiam efficientibus procedit, & hunc esse vere amorem, & voluntarium, friuolum est, & contra ipsum Sanctum Thomam aperte: ipse enim ait, implicare contradictionem, dilectionem nō esse voluntariam, cum de ratione amoris sit esse voluntarium, & quidem nihil videtur magis voluntarium, quam voluntate diligere, in hoc enim primaria ratio voluntarij consistere videtur.

Hæc nostra confirmatio desumpta est ex ra-

ex ratione voluntarij, quæ est de ratione intrinseca omnis actionis immanentis appetitus, & voluntatis, non autem ex ratione liberi, quæ solum consistit in respectu quodam rationis, quem habet operatio comparatione causæ, a qua procedit, vt statim explicabitur. Quare ratio, qua alij etiam recentiores Theologi vtuntur in confirmationem huius sententiæ, mihi non probatur, quæ talis est. Operatio bona, aut mala moraliter, quam consequitur ratio meriti, & demeriti, non potest in nobis fieri a solo Deo, vt per eam bene, aut male operemur: ergo nec affectus amoris in vniuersum: atque
26 adeo nec cognitionis a solo Deo in nobis produci poterit. Hæc igitur ratio nobis non probatur, quia facile quisque ad eam respondere posset, ad rationem bonæ, & malæ operationis requiri non solum voluntarium, sed etiam liberum, tanquam necessarium fundamentum bonitatis, & malitiæ moralis: liberum autem consistit in respectu quodam actionis procedentis a voluntate humana, non quomodocunque, sed cum sufficienti attentione intellectus, sine qua libertas non esset in operando, etiam si eadem secundum substantiam operatio maneret: cum igitur Deus non possit supplere talem respectum, & ipse solus illum producere nequeat, vt constat, non poterit solus producere operationem bonam, aut malam moraliter. Tum etiam, cum actio libera, hoc ipso dicatur libera, quod sit in potestate operantis, necessario postulat esse ab ipso, vt ab efficienti, ac proinde mirum non est, si concedant aduersarij, posse quidem produci a solo Deo amorem non liberum, per quem amemus, non autem amorem liberum capacem bonitatis, & malitiæ.

27 Deinde eadem opinio non minus perspicue probatur, quia de ratione tam amoris, quam cognitionis est, vt per has operationes homo, aut Angelus feratur, & tendat in obiectum: & de cognitione hoc peculiare pronuntiamus, vt per illam homo, aut Angelus attendere dicatur ad rem cognitam: attentio autem manifeste indicat conatum eius, qui attendit: ergo tales operationes necessario postulant procedere ab ipso operante, hoc est, ab ipso cognoscente, & intelligente: nam

Alia ratio

asserere attentionem aliquam esse posse sine conatu attendentis, est manifeste abuti significatione ipsa vocis. Nam quis vnquam antea, quam controuersia hæc inter Scholasticos & philosophos excitaretur, ex cogitare potuit, verbum *Attendere*, non significare conatum attendentis?

Vltima ratio.

Postremo denique, si opinio contraria vera esset, sequeretur solum intellectum separatum sine anima intelligere, & beari posse. Hæc ratio vim habet non paruam in sententia eorum, qui putant facultatem intellectus distingui re ipsa a substantia animæ, ac proinde per diuinam potentiam posse eam ab anima separari. Cū enim intellectus sit proximum subiectū, in quo recipitur intellectio, sicut albedo proxime in quantitate recipitur, quemadmodum in quantitate separata a substantia potest manere, & nouiter produci albedo, eodem modo in intellectu ab animæ substantia separato poterit intellectio manere, & nouiter a solo Deo produci: & quemadmodum albedo manens in quantitate facit albam quantitatem, ita intellectio in intellectu separato a solo Deo producta reddet ipsum intellectū intelligentem, ac proinde beatum etiam efficere posset, si intellectio producta in eo a solo Deo esset visio ipsius Dei summi boni, quod videtur plane absurdum. Hoc autem non sequitur, si dicamus cognitionem non posse a solo Deo produci
28 sine efficacitate innata ipsius cognoscentis, sic enim asserere debemus non solum procedere ab intellectu, sed etiam ab ipsa substantia, & vita cognoscentis, ac proinde intellectum a substantia separatum non posse vllo modo cognoscere. Idem argumentum, quod fecimus de intellectione, de amore etiam, eadem proportione, fieri potest, & idem etiam incommodum inferri.

Recentiorū opinio.

Ceterum nonnulli recentiores Theologi, qui nobiscum docent, non posse a Deo solo in nobis fieri cognitionem, & amorem, ea ratione id defendunt, vt dicant terminum, & qualitatem in nobis productam posse etiam a solo Deo produci, quia videtur eis hoc non posse denegari diuinæ omnipotentiæ, sed non posse in nobis a solo Deo produci cognitionem, non, vt alij, quos supra memorauimus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

mus, dicebant, quia producatur in nobis a solo Deo qualitas illa secundum rationem cuiusdam qualitatis, & non secundum rationem cognitionis: sed, quia de ratione cognitionis, & dilectionis non solum est qualitas illa producta, sed etiam ipsa productio, & fieri ipsius qualitatis, ita vt formaliter intelligere, & velle sit productio vitalis simul cum qualitate producta: concedunt enim in expressa qualitate intellectus esse etiam expressam, & actualem repræsentationem obiecti, & eam a solo Deo produci posse, sed ratione illius non posse ferri intellectum per modum cognoscentis in rem intellectam, quia deest illi influxus vitæ, nempe productio a principio vitæ, quæ videtur necessaria, vt viuens ratione illius dicatur operari circa obiectum, & ipsum cognoscere. Hi sane Theologi non dicunt totam rationem formalem cognitionis esse ipsam productionem qualitatis expressę, sicut alij, quos supra allegauimus, docuerunt: sed affirmant, neque qualitatem solam, neque productionem solam, sed vtrũque requiri ad rationem formalem cognitionis, quia neque per qualitatem solam (inquiunt) quæ est repræsentatio, & similitudo actualis, & expressa obiecti, neque per solam productionem eius tendit potentia vitali modo in obiectum, quod requiritur ad rationem cognitionis: atque eadem omnino proportione philosophantur de operatione appetitus, & voluntatis.

Rationẽ formalem cognitionis in productione, & qualitate constitere.

Explodituꝛ.

Horum tamen sententia, & modus defendẽdi prædictam communem opinionẽ singularis est, nec firmo nixus fundamento: hactenus enim nullus Theologus, aut philosophus docuit, intelligere formaliter, & directe esse productionem qualitatis, & qualitatem ipsam productam simul, sed aut esse solam productionem qualitatis, aut solam qualitatem. Nam intelligere, & appetere significantur vt actiones: vel igitur formaliter sunt actiones de prædicamento actionis, quæ vere sunt productiones, vel solum sunt productiones significatæ vt productiones, cum reuera nihil producant, sed circa obiectum per modum actionis versentur, non producendo ipsum, quę quidem dicuntur actiones grãmaticales de genere qualitatis: at mixtum quid ex vtroque genere actionis certe nõ potest esse cognitio, quia nulla operatio

Prima ratio.

in se formaliter vtrunque includit, quatenus operatio est. Adde, quod cum intellectio, cognitio, & appetitio solum significentur per modum actionis circa obiectum, quod reuera non producitur, sed cognoscitur, & appetitur, multo probabilius est, vt diximus prima parte disputatione 141. cap. 4. has omnes operationes non esse formaliter productiones, nec formaliter productionem in suo conceptu includere, sed esse actiones de genere qualitatis, quæ solum circa obiectum significantur vt actiones: quodsi in sua ratione includerent rationem aliquam productionis, vere diceretur cognitione produci id, quod cognoscitur, quia idem esset produci, & cognosci, cum cognitio esset productio.

Cõf.

Præterea terminus actionis, quę est productio, nempe species expressa, quam prędicti Theologi dicunt a solo Deo produci posse, sed non sufficere solam, vt reddat intellectum intelligentem, aut esset eadem qualitas producta a solo Deo, & producta a Deo cum concursu nostri intellectus, vel non esset eadem: si non esset eadem, ergo iam habemus id, quod contendimus, nempe qualitatem illam, & terminum productum ab intellectu non posse a solo Deo produci: si autem esset eadem, ergo cum talis qualitas producta a nobis sit formaliter expressa, & (vt aiunt) actualis, & expressa similitudo obiecti, eodem modo erit expressa similitudo, & repræsentatio obiecti producta a solo Deo, ac proinde non poterit intellectui actu non repræsentare obiectum, cuius est, & ita non poterit non reddere intellectum intelligentem, quia impossibile est in aliquo intellectu esse actualem, & expressam repræsentationem, & per eam non repræsentari actu obiectum ipsi intellectui, in quo est repræsentatio. Quodsi intellectus habet in se repræsentatum actu obiectum, non potest non videre, & cognoscere illud: quid enim aliud est cognoscere obiectum, quam habere actu sibi præsens per sui actualem similitudinem expressũ: vel dicant nobis, in quo differret actualis illa, & expressa repræsentatio obiecti ab ea, quam vocamus habitualem, & in actu primo in specie impressa? Cum igitur nulla alia differentia assignari possit, dicendum est, expressam, & actualem repræsen

præsentationem idẽ esse cum cognitione obiecti repræsentati. Ex dictis sequitur aperte productionem speciei expressæ non pertinere ad rationem formalẽ cognitionis, sed in sola qualitate illa speciei expressæ veram, & integram rationem cognitionis consistere: ac proinde si Deus solus posset terminum productum per nostrum intellectum producere, fore, vt posset etiam ipse solus efficere nos cognoscẽtes producens in nobis integram rationẽ cognitionis: quod quidem cum falsum sit dicendum est in sola illa expressa qualitate, & termino consistere totam rationem cognitionis, & illam a solo Deo sine concursu nostro produci nullo modo.

Cõtemplatio Sectissima nõ ijs sine actiui vitæ nostra.

Ex quibus omnibus licet etiam colligere, non parum decipi viros aliquos spirituales, qui assiduæ contemplationi vacantes existimant, se in contemplatione intellectus, & affectu voluntatis omnino pati, & nihil agere: hi ergo grauiter decipiuntur, tum quia impossibile est huiusmodi operationes a solo Deo in nobis produci, tum etiam, quia licet a solo Deo fieri possent, multo nobilius esset etiã a nobis fieri: cumque suprema omnium contemplatio, qualis est beatitudinis, a nobis etiam efficientibus procedat secundum veriorẽ sententiam Theologorum, cur id negabimus contemplationi viæ? Adde etiã, quod contemplatio in via, quo excellentior est, eo magis apud Deum meretur: mereri autem non posset, nisi a nobis efficientibus procederet, quia libera esse non posset.

Diluuntur argumenta primæ sententiæ.

CAPVT VI.

Solutio primi argumenti.

IAM vero argumenta primæ, & secundæ opinionis diluere necesse est. Ad primum primæ opinionis respondeo primum, habitum, qui est causa alicuius operationis secundum substantiam, quales sunt habitus luminis gloriæ, & caritatis, suapte natura perfectiorem esse operatione ipsa, cuius est causa, nempe visione, & fruitione, vt disputatione prędcedenti diximus, & ita falsum est id, quod assumunt in argumento, ex quo nihil contra nos inferri potest. Quanuis igitur recte sequeretur, si id, quod minus perfectum est, posset a solo Deo produci, fore, vt id, quod minus perfectum est, posset etiam a solo Deo procedere, & habitus luminis gloriæ, & caritatis postulet a solo Deo produci, inde non sequitur, visionem, & fruitionẽ posse etiam fieri a solo Deo: quia visio, & fruitio non sunt perfectioris naturæ, sed potius habitus, qui sunt causa ipsarum. Deinde dico, consequentiam prædicti argumenti nullius momenti esse, nam licet id, quod suapte natura imperfectius esset, postularet a solo Deo produci, inde nõ consequeretur, fore, vt id, quod suapte natura perfectius est, postularet etiam a solo Deo produci, quia id quod perfectius est, posset in sua ratione aliquid habere peculiare, ratione cuius exigeret etiam ad sui productionem creatam aliquam causam, & tales esse possent visio, & fruitio, licet suapte natura perfectiores essent.

Alius modus respondẽdi.

Postremo dico, si argumentum alicuius momenti est, probare etiam, non solum visionem, & fruitionem posse a solo Deo produci, sed etiam non posse ab alio, quã a Deo produci, & ita non posse a naturalibus facultatibus ipsius beati vllo modo procedere, id quod aliqui ex Doctoribus primæ opinionis fortasis senserũt. Porro autem hoc recte colligi, si prædictũ argumentum aliquid habet momenti, manifestum est, quoniã, si ex eo, quod forma natura sua inferior postulat a solo Deo produci, forma etiam natura sua excellentior id debet postulare, quia a solo Deo produci maioris excellẽtiæ est, ac proinde excellentiori formæ conuenire debet; si visio, & fruitio sint nobilioris naturæ, quam habitus; consequitur non solum posse fruitionem, & visionẽ a solo Deo produci, quia habitus, qui sunt minus nobilis naturæ, a solo Deo produci possunt: sed etiam visionem, & fruitionem propter sui excellentiam hoc postulare natura sua, vt a solo Deo, & nõ ab vlla alia causa creata produci queãt: quia habitus, qui sunt minus nobiles a solo Deo produci possunt, & nõ ab vlla alia causa creata: hoc autẽ esse absurdum, facile ostendi potest. Primum quidẽ, quia nulla est ratio, obquam negemus posse eleuari virtutem nostri intellectus ad videndum clare Deum, & nostræ voluntatis ad fruendum ipso: deinde, quia eiusdem naturæ est dilectio Dei ex caritate in via, & in patria, ergo eodem modo comparatur cũ habitu caritatis viæ, & patriæ,

Inconueniẽs quod sequitur ex illo argumento.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia idem est habitus vtriusque status: constat autem dilectionem Dei ex caritate in via non procedere a solo Deo, sed etiam a nostra volũtate, ergo in via etiam aut procedit, aut saltem procedere potest, sicut a causa, quam vocant partialem, natiua sua virtute operante, sicut de intellectu ad videndum Deum ostendi prima parte disputatione 43. cap. 6. cum tamen habitus caritatis non possit procedere a causa creata, sicut a causa partiali virtute propria ipsius.

Illatio.

Concludamus igitur, ideo visionem, & fruitionem non posse procedere a solo Deo, cum tamen habitus a solo Deo fiãt, non quia visio, & fruitio nobiliores sint habitibus, vel quia sint minus nobiles, sed quia in sua formali ratione aliquid includunt, quod essentialem habet ordinẽ ad vitam, sicut ad causam propriam, nempe esse operationes viuentis, per quas viuens circa obiectum operatur.

Secundi argumẽti solutio.

Ad secundum rationem concedimus, omnem causam liberã cessare posse, prout ipsi placuerit, a quacunque operatione ab ipsa, prout libera est, procedente: at vero visionem, & fruitionem in patria non procedere libere, sed necessario, alteram ab intellectu, alteram a voluntate: de fruitione autem, de qua maior difficultas esse poterat, id probabitur ex professo infra disputatione 16. cap. secundo, quare licet dicamus fruitionem, & visionem procedere ab ipso beato, vt a causa efficienti, non sequitur, beatum ab eis cessare posse. Adde, quod quamuis beatus harum operationũ esset causa libera, posset Deus ita eius disponere intellectum, & voluntatem, vt perpetuo maneret in eis, & nunquam ab ipsis cessaret: quare autem dæmon cessare non possit a tristitia, quam patitur in inferno, &, an cessare possit ab odio Dei, diximus prima parte, disputatione 242. cap. 4.

36

Tertij argumẽti solutio.

Ad tertium argumentum dicimus primum, licet ex eo, quod intellectus esset causa visionis cum lumine, sequeretur fore, vt perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius Deum videret, quam intellectus minus perfectus: nihilominus non fore, vt posset colligi illud absurdũ, quod argumentum contendit, nempe aliquem, qui pauciora merita habuisset in via, perfectius visurum Deum, si perfectiori intellectu præditus esset: posset enim Deus aliquid minus de lumine conferre, vt ita seruata proportione vnusquisque acciperet æquale præmium suorum operum, & nihil supra virtutem illorum consequeretur. Præterea, non posse a perfectiori intellectu perfectius Deum videri, etiamsi intellectus intima, & natiua sua efficacitate ad visionem concurrat, fusius ostendimus prima parte disputatione 47. capite sexto.

37

Quarti. Solutio fundamenti.

Ad quartum respondeo, Deum solum non posse producere in nobis actiones vitales cognitionis, & appetitionis, vt ostensum est: imo, etiamsi eas solus Deus posset facere, magis consentaneum rebus ipsis esset, eas a Deo cum nostra facultate produci, siquidem nostra facultas vim habet inchoatam, vt perfecta per donum alicuod Dei, & concursu eius concurrat ad operationes supernaturales, vt monstraui prima parte disputatione 43. cap. tertio, & sequentibus.

Quinti.

Ad quintum respondeo, modum illum loquendi, *Homo beat seipsum*, absolute nõ esse concedendum, quia absque vllo alio additamento significare videtur hominẽ esse causam præcipuam suæ beatitudinis, sicut etiam nec dicere possumus, homo sanctificat se ipsum, ob eandem rationẽ: sed sicut dicimus recte cum Ioanne in prima Epistola capite tertio, *Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*: in quo modo loquendi denotatur iam initium gratiæ Dei, virtute cuius homo operatur ad suã sanctificationem, eodem modo dicere possumus, Omnis, qui habet lumen gloriæ, beat se ipsum. Quod vero Nominales in fine primi capitis citati asserunt duplicem in nobis esse visionem, alteram a solo Deo productam, alteram a Deo cum nostra facultate, & ea nos solum beari, quæ est a solo Deo, friuolum sane est: nam si semel concedant visionem, & fruitionem aliquã non a solo Deo, sed simul cum nostra facultate produci, nullum sane est incommodum, si dicamus ea nos operatione beari, quæ a Deo, & facultate nostra producitur: & hactenus dissoluta manent argumenta primæ sententiæ, quæ in primo capite a nobis allata sunt.

Fundamentum secundæ opinionis euertitur.

CAPVT

CAPVT VII.

RELIQVVM EST, VT vnicum fundamentum euertamus, quo nixi Doctores secundæ opinionis affirmant, nostram beatitudinem posse a solo Deo produci, quia nimirum non videatur aliquid obstare, quo minus Deus possit solus efficere id, quod efficit cum causa secunda, supplendo per seipsum concursum secundæ causę.

Huic autem rationi ex dictis in præcedenti capite facile responderi potest, nempe qualitatem illam intellectus, quæ est species expressa, & qua homo redditur formaliter cognoscens, non posse a solo Deo produci, & ad productionem illius suppleri a solo Deo concursum creatæ causæ: idemque iudicium est de qualitate, quæ reddit voluntatem volentem, vel appetitum appetentem: quia hæ qualitates talis naturæ sunt, vt cũ fiant operationes circa obiecta, essentialiter postulent conatum potentiæ, quæ per ipsas debet operari, vt præcedenti capite declarauimus, & propter essentialem ordinem huius qualitatis cum potentia, in qua est tanquam cum causa efficiente, non poterit Deus solus producere id, quod per facultatem creatam viuentis efficere potest. Propositio autem illa communis, *Deus potest supplere omnem concursum causæ efficientis*, intelligenda est, quãdo res producta talis naturæ est, vt non pendeat essentialiter a causa efficiẽte creata, qualis est operatio immanẽs vitę, propter rationes prædictas.

39

Opinio asserens qualitatem vitalem pendere sine via media ab efficienti.

Ceterum, vt defendamus hunc ordinem essentialis connexionis ex parte qualitatis, quæ est operatio immanens, cum facultate creata, tanquam cum principio efficiente essentialiter requisito, nonnulli arbitrantur, necessarium esse asserere, qualitatem illam, quam diximus esse operationem vitalem cognoscendi, & appetendi, per suam essentiam proxime pendere a facultate creata, vt ab efficiente: hoc est, pendere ab ea non media aliqua via, & productione distincta ex natura rei ab ipsa, sicut actio, & productio in alijs rebus, quæ non pendent in sui cõseruatione a causa efficiente, distinguitur ex natura rei ab ipsis rebus productis, quia res productæ sine illa productione manere possunt. Dicunt igitur eodem genere actionis, & productionis medio pendere qualitates, quæ dicuntur actiones immanentes, a facultatibus vitalibus, quo pendet quæuis res, quæ creatur, a Deo, nempe media creatione, quæ non est productio distincta ex natura rei a re ipsa creata, sed idem realiter cum ipsa, vt prima parte, disputatione 173. cap. tertio probatum est: & hac sola ratione intelligi posse, effectum aliquem essentialiter pendere in genere causæ efficientis a causa aliqua creata: nam si productio distinguitur ex natura rei a re producta, non videtur, qua ratione effectus a tali causa efficiente essentialiter pendeat, cum non per suam substantiam proxime, sed media aliqua actione ex natura rei distincta pendeat.

40

Non obstãte dicta opinione.

Hæc tamen sententia, & modus defendendi essentialem connexionem actionum vitalium cum facultatibus, & potentijs viuentium difficultate non caret, quia difficile videtur qualitates, quas dicimus esse operationes immanentes, non pendere a facultatibus media productione non distincta ex natura rei ab ipsis, eo quod videtur, eandem qualitatem visionis, & amoris posse produci a Deo, & facultatibus duobus modis, vel medio habitu, & specie impressa, vel supplente ipso Deo vicem specici impressæ, & habitus, vt prima parte, disputat. 46. probauimus. Variato autem principio producente, necesse est variari ipsam productionem, vt omnes fatentur, quoniam impossibile est eãdem numero productionem respicere diuersas causas efficientes: mutato enim termino relationis, & respectus, necesse est, & ipsam relationem mutari. Posset nihilominus aliquis respondere eandem qualitatem, quæ est cognitio, vel amor, nõ posse produci tum a potentia vitali cum solo concursu Dei supplente vicem speciei, & habitus, tum etiam a potentia vitali cum specie, vel habitu: sed quoties variatur principiũ aliquod productionis, variari etiã eandẽ qualitatem, & operationẽ vitalẽ, vt sit alia saltẽ numero diuersa qualitas, & operatio vitalis. Quod vero dicitur, Deũ posse supplere vicẽ cuiuscunque formæ, habitus vel speciei, vt cũ intellectu, & volun-

Ratio.

41

Euasio probabilis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

voluntatè ipſe ſolus producat cognitionem, aut amorem, quæ medio habitu, aut ſpecie producere etiam poteſt: iuxta hanc opinionem intelligendum erit, non de eadem numero cognitione, & operatione, ſed de alia numero diuerſa, eadem tamen ſecundum ſpecificam rationem. Sic igitur facile poſſet defendi, quamlibet qualitatem, quæ eſt operatio vitalis cognitionis, aut amoris, non diſtingui realiter a productione, quæ pendet a potentia vitali, & ita huiuſmodi qualitatē eſſentialiter pendere a potentia vitæ, ſicut creatura pēdet a Deo, vt ſine concurſu potentiæ vitalis produci non poſſit.

Reȳcitur tã dem.

Verum ſine fundamento diceremus eſſe diuerſas cognitiones ſecundum numerum, & eam, quæ produceretur a Deo, & ab intellectu ſine ſpecie, & habitu, & eam, quæ produceretur a Deo, & ab intellectu cum habitu, vel cum ſpecie, niſi in ipſis cognitionibus diuerſum modum cognoſcendi obiectum, aut in claritate, aut in re cognita, & viſa aſsignare poſſemus: ac proinde, niſi aſsignaremus hanc diuerſitatem, ſine fundamento diceremus, non poſſe Deum ſine ſpecie, & habitu in intellectu ſolo ſuo concurſu, & ipſius intellectus, conſeruare eandem beatitudinem in homine: nam, ſi mutata productione, & cauſa, neceſse erat mutari etiam viſionem, vt fieret clarior, vel aliquid magis in obiecto videretur, non poſſet mutata productione eadem beatitudo perſeuerare. Adde, quod cum in ipſo Deo non appareat, aut videatur aliquid per vnam viſionem, quod non appareat, & videatur per aliam, ſolum poſsunt viſiones claræ Dei variari penes magis, & minus intenſum, & clarum: hanc autem variationem ex eo, quod variatur modus producendi, ratione aliqua probabili affirmare non poſsemus. Quis enim neget, poſſe Deum cum noſtro intellectu conſeruare in nobis ſine lumine habituali gloriæ, & ſpecie viſionem Dei in eadem intenſione, in qua eam antea produxerit cum habitu luminis, ſeu ſpecie? Cumque ex alia parte non poſsimus aſsignare diuerſitatem in his viſionibus, non habemus fundamentum, vt dicamus fore diuerſas numero, ſi mutetur modus eas producendi, quod enim aut diuerſis temporibus, aut in diuerſis intellectibus, & ſubiectis poſſint eſſe diuerſæ numero viſiones circa idē obiectū eodem modo viſum, hoc eſt, ſecundum eandem intenſionem, & claritatem, & ſecundum idem omnino ex parte rei viſæ, nō ſatis eſt, vt dicamus in eodem ſubiecto, & in eodem tempore poſſe eſſe diuerſas viſiones abſque vlla diuerſitate, vel ſecundum intenſionem, vel ex parte rei viſæ.

4 ꝛ

Confirmatur

Ot ludituꝛ eſſugium.

Quare multo probabilius videtur, eandem numero qualitatem, quæ eſt cognitio, poſſe diuerſo illo modo produci, nempe ab intellectu cum ſpecie, ſeu habitu cum concurſu Dei tanquam primæ cauſæ, & ab intellectu ſine ſpecie, & habitu cum concurſu Dei ſupplentis vicem ſpeciei, aut habitus: ac proinde fatendum eſt qualitatem, quæ eſt cognitio, non pendere proxime per ſuam ſubſtantiam ab intellectu, hoc eſt, per productionem non diſtinctam a ſua ſubſtantia ex natura rei, idemque de qualitatibus omnibus, quæ ſunt operationes immanentes, eadem ratione ſentiendum eſt. Nihilominus ad argumentum, quo contendebant aduerſarij probare, omnem qualitatem, quæ eſt cognitio, aut operatio immanens cognitionis, ſeu appetitionis, poſſe a ſolo Deo produci, alia via facile reſpondere poſſumus.

Quæ-dam ſalua modus a ſuo pio.

Dicimus itaque, has omnes qualitates eſſentialiter pendere ab efficacitate facultatis vitalis, & ipſius ſubſtantiæ viuentis, eo quod natura ſua ſint operationes vitales, per quas ſubiectum circa obiectum dicitur operari, & attendere, quæ neceſsario denotat eas ex conatu ipſius viuentis proficiſci: vt autem dicantur eſſentialiter pendere a facultate viuentis, & ab efficacitate ipſius vitæ, non opus eſt, vt actio media, qua dicuntur pendere, ſit idem ſecundum rem cum ipſis qualitatibus: ſed licet ex natura rei ab ipſis diſtinguatur, ſicut modus a re, cuius eſt modus, nihilominus poſsunt tales qualitates eſſentialiter pendere a facultatibus vitalibus, & ab ipſa vita, vt ab efficientibus, hac ratione, vt non ſine concurſu harum cauſarum procedere poſsint, ſiue Deo cū ipſis concurrente, ſine alio principio inhærente, quod ab ipſo Deo ſuppleatur, ſiue concurrente ſolum ipſo Deo, vt vniuerſali, & communi cauſa.

Reliquū

Reliquum eſt, vt notemus contra Vegam, qui cum alijs Doctoribus vt magis probabile ſupponit, poſſe a ſolo Deo in nobis produci cognitionem, fundamētū, quo ipſe nititur, infirmum eſſe: hāc enim opinionem videtur ſequutus ea ratione duntaxat, quia Concil. Arauſicanum, Auguſtinus, & alij Patres ſæpe numero affirmant, Deum multa in nobis ſine nobis operari, nempe ea, quæ pertinent ad gratiam operantem, & antecedentem, quæ quidem gratia eſt ſancta quædam cogitatio, qua præparatur voluntas a Domino. Verum hic modus loquendi Concilij, & Patrū non ſignificat Deum operari in nobis ſanctā cogitationem ſine noſtro phyſico concurſu, ſed ſine noſtra libertate, vt vberius explicaui. 1. parte, diſputatione 88. cap. 3. & 9.

Cō. Arau. Auguſt.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum Beatitudo ſit operatio ſenſitiuæ partis, aut intellectiuæ tantum.

. contra. :33 & 37. nio, Eroſ. c 264. & . Eſth. lect. 30. col. 2.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo conſiſtat etiam in operatione ſenſus: nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione ſenſitiua, niſi intellectiua. Sed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione ſenſitiua: quia nō poſſumus intelligere ſine phantaſmate, vt dicitur in tertio de anima: ergo beatitudo conſiſtit etiam in operatione ſenſitiua.

Cur ſecundū Deū ducat ſint

ex. 30 to 2. roſ. 2. circa ein.

Præterea. Boethius dicit in 3. de cōſolatione, quod beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus. Sed quædam bona ſunt ſenſitiua, quæ attingimus per ſenſus operationem: ergo videtur, quod operatio ſenſus requiratur ad beatitudinem.

4 ꝛ

7 tom. 5.

PRAETEREA, beatitudo eſt bonum perfectum: vt probatur in primo Ethicorum, quod non eſſet, niſi homo perficeretur per ipſam ſecundum omnes partes ſuas, ſed per operationes ſenſitiuas quædam partes animæ perficiuntur: ergo operatio ſenſitiua requiritur ad beatitudinem.

SED CONTRA. In operatione ſenſitiua communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine: ergo beatitudo non conſiſtit in operatione ſenſitiua.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem poteſt aliquid pertinere tripliciter. Vno modo eſſentialiter: alio modo antecedenter: tertio modo conſequenter. Eſſentialiter quidem non poteſt pertinere ſenſus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis conſiſtit eſſentialiter in coniunctione ipſius ad bonum increatum, quod eſt vltimus finis, vt ſupra oſtenſum eſt, cui homo coniungi non poteſt per ſenſus operationem. Similiter etiam, quia (ſicut oſtenſum eſt,) in corporalibus bonis beatitudo hominis non conſiſtit: quæ tamē ſola per ſenſus operationem attingimus: poſſunt autem operationes ſenſus pertinere ad beatitudinem antecedenter & conſequenter, antecedenter quidem ſecundum beatitudinem imperfectam: qualis in præſenti vita haberi poteſt: nam operatio intellectus præexigit operationem ſenſus, conſequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo: quia poſt reſurrectionem ex ipſa beatitudine animæ, (vt Auguſtinus dicit in Epiſtola ad Dioſcorum) fiet quædam refluentia in corpus & in ſenſus corporeos, vt in ſuis operationibus perficiantur: vt infra magis patebit cum de reſurrectione agetur: non autem tunc operatio, qua mens humana Deo coniungitur, a ſenſu dependebit.

ar. 1 huius q.

9. 2. ethic.

aliquātulum an emed. epiſt. epi. 56. tomo 2.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod obiectio illa probat, quod operatio ſenſus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac

Universidad de Deusto
Biblioteca

in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuersalem fontem totius boni: non quod indigeat singulis particularibus bonis, sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitæ.

Ad tertium dicendum, quod imperfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundãtiam a superiori: in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e conuerso, a perfectione inferioris partis procedi tur ad perfectionem superioris.

Notatio circa Articulum.

45 Conclusio. COnclusio est, *Ad beatitudinem huius vitæ requiritur sensus operatio, vt quid præuium, & antecedens: beatitudini vero alterius vitæ comparatur, vt quid consequens.* Circa hunc vero articulum notandum est, longe diuersum esse, quod docet Sanctus Doctor in hac conclusione ab eo, quod docuerat in quæst. 2. art. 5. ibi enim solum docuit in nullo corporis bono consistere nostr. m beatitudinem: qui modus loquendi, iuxta id, quod notauimus in tota ea quæstione, significat nihil corporeũ esse obiectum beatitudinis nostræ: illud enim, in quo inquit Sanctus Thomas consistere beatitudinem nostram, est obiectũ eius. Hic vero docet, ipsam beatitudinem, quam vocant formalem, non esse operationẽ sensus, id quod plane sequitur ex doctrina illius articuli 5. Nam si obiectũ beatitudinis non est aliquid corporeum, vt ibi dictum est, & beatitudo nostra, quam vocant formalem, est aliqua operatio, vt præcedenti articulo Sanctus Thomas probauit, efficitur, nõ posse nostram formalem beatitudinem esse operationem aliquam sensus: quia sensus operatio circa aliquid sensibile, & corporeum semper versatur: occasione cuius doctrinæ hic disputant nonnulli Thomistæ, An Deus oculo corporeo videri possit: de qua re satis a nobis dictum est 1. parte, disputat. 40.

Primum notabile.

Ratio Sancti Thomæ.

Alij vero tractant de operationibus, quas sensus noster in alia vita habituri sunt, quæ quidem, vt inquit Sanctus Thomas in conclusione, comparantur, vt quid consequens, cum beatitudine nostra. Verum Sanctus Doctor hic solum vniuersim ostendit, operationes sensuum consequi in alia vita nostram beatitudinem: quales vero, & quorum sensuum sint futuræ operationes tractant Scholastici in 4. distinctione 44. & 49. & 50. & de hac re disputaturus erat Sanctus Thomas in fine 3. partis, si eam perfeciſset, nosque ibidem de illa diſseremus: interim legatur. Bartholomæus Sibyllæ in Speculo peregrinarum quæstionum decade 1. cap. 3. quæstiõ 8. & Sotus in 4. distinct. 49. quæst. 4. art. 5.

Schola. Bart. Sibyl. in. 5. to. 3. Soto. l. lib. 2. 6. med. to. 5.

Præterea obseruandum est, cum ait Sanctus Thomas, operationem sensus esse aliquid requisitum, tanquam præuium ad beatitudinem huius vitæ, intelligendum esse de ea beatitudine, quæ in hac vita haberi potest: quæ autem sit illa, & an sit vera beatitudo, ostendemus infra disput. 12.

Secun. tabula.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum, si beatitudo est intellectiuæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.

Quar. 5.

AD QVARTVM SIC proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus 9. de Ciuitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, vnde in Psalm. 147. Qui posuit fines tuos pacem, sed pax ad voluntatẽ pertinet, ergo beatitudo hominis in voluntate cõsistit.

1. qu. 26. & 2. cont. 26. 2. lib. 16. 4. Et rur. 2. 5. ad qu. 1. Et rep. 107 c. 10 & tom. 6. 1. huius q. 2.

Præterea, beatitudo est summum bonum, sed bonum est obiectum voluntatis, ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

Præterea. Primo mouẽti respõdet vltimus finis: sicut vltimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes mouet: sed primum mouẽs ad operandum, est voluntas, quia mouet alias vires, vt infra dicetur: ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

Præterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis: sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quã cognitio quæ est operatio intellectus: vt patet per Apostolum 1. ad Corinth. 13. ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

Præterea Aug. dicit in 13. de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil vult male, & post pauca subdit. Et appropinquat beatitudo, quę bene vult, quodcunque vult: bona enim beatum faciũt, quorum bonorum iã habet aliquid ipsam, scilicet bonãvoluntatem, ergo beatitudo in actu volũtatis consistit.

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscãt te Deum verum vnum: vita autem æterna est vltimus finis, vt dictum est, ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, (sicut supra dictum est) duo requiruntur: vnum, quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiũcta. Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quod beatitudo est consecutio finis vltimi: consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem & absentem, cum ipsum desiderat: & præsentem, cum in ipso requiescens delectatur, manifestum est autem, quod ipsum desideriũ, finis non est consecutio finis, sed est motus ad finẽ: delectatio autem aduenit volũtati ex hoc, quod finis est præsens, non autem e conuerso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso: oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens volũtati: & hoc manifeste apparet circa fines sensibiles: si enim consequi pecuniam esset per actum volũtatis, statim a principio cupidus cõsecutus esset pecuniam, quia vult eam habere, sed a principio quidem est absens ei: consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, & tunc iam delectatur in pecunia habita, sic igitur, & circa intelligibilem finem contingit: nam â principio volumus consequi finem intelligibilem: consequimur autem ipsum per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto, sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinẽ consequẽs. secundum quod Aug. dicit 10. confess. quod beatitudo est gaudium de veritate: quia supra ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

c. 23. antem. 10. 5. & 2.

Ad primum ergo dicendũ, quod pax pertinet ad vltimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo: sed quia antecedenter & consequẽter habet se ad ipsam, antecedẽter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, & impendentia ab vltimo fine, consequenter vero inquantũ iam homo adeptovltimo fine, remanet pacatus desiderio quietato,

Ad secundum dicendum, quodprimũ obiectum voluntatis nõ est actus eius: sicut nec primũ obiectũ visus est visio, sed visibile, vnde ex hocipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquã primũ obiectũ eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad ter-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad tertium dicendum, quod finē primo apprehendit intellectus, quā volūtas: tamē motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id, quod vltimo consequitur consecutionē finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod delectatio præeminet cognitioni in mouēdo. Sed cognitio præuia est dilectioni in attingēdo. Nō enim diligitur nisi cognitū: vt dicit Aug. in 10. de Tri. & ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille, qui habet omnia, quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quæ vult. Quod quidem est per aliud quā per actum volūtatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam: voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciūt, prout est inclinatio quędam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, vt alteratio ad qualitatem.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est: *Essentia beatitudinis est actio intellectus: delectatio autē est quid consequens beatitudinem.* Cum in præcedenti art. probatum sit, beatitudinē nostram non esse operationem sensuum, sed operationem intellectiuæ partis, quia nulla alia supereſt operatio in nobis, quę versari possit circa obiectum beatitudinis, nempe circa Deum: in hoc art. non quærit Sanctus Thomas, an beatitudo sit operatio intellectiuæ partis, sed id supponit, vt patet ex titulo, qui articulo præfixus est, tametsi hic titulus sub his expresis verbis non sit Sancti Thomæ, nam priora verba articuli, ex quibus desumi solent tituli, sic habent, *Ad quartum sic proceditur, videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis*: ex quibus hic titulus deberet inscribi hoc modo, *Vtrum beatitudo consistat in actu voluntatis.* Nihilominus, cum reuera artic. præcedenti probatum sit, beatitudinem esse operationem partis intellectiuæ, non inepte inscriptus est titulus eo modo, quo communiter circunfertur, & nos etiā præmisimus. Ea autē conditione, *Si beatitudo est intellectiuæ partis*, non quærit: liquid nouiter probandum, sed supponit id quod iam probatum est: doctrina vero cōclusionis, & articuli sequenti disputatione examinanda est.

Quis titulus præfigendus esset huic articulo.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum Beatitudo sit operatio intellectus speculatiui, an practici.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim vltimus cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectū practicum, quæ est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculatiuum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculatiui.

Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonū, quā speculatiuus, qui ordinatur ad verum. Vnde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autē secundum perfectionem speculatiui intellectus, sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculatiui.

Præterea. Beatitudo est quoddā bonum ipsius hominis. Sed speculatiuus intellectus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem, practicus autem intellectus occupatur circa ea, quę sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, & passiones eius. Ergo beatitudo ho

do hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculatiui.

Sed contra est quod Augustinus dicit in primo de Trinitate quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculatiui intellectus quam practici: quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis: optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi obiecti. Optima autē potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum diuinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculatiui. Vnde in tali operatione, scilicet in contemplatione diuinorum maxime consistit beatitudo, & quia vnusquisq; videtur esse id quod est optimum in eo, vt dicitur in 9. & 10. Ethic. ideo talis operatio est maxime propria homini & maxime delectabilis. Secūdo, apparet idem ex hoc, quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam, actus autē intellectus practici non quęritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsæ autē actiones ordinantur ad aliquem finem, vnde manifestum est quod vltimus finis non potest consistere in vita actiua, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplatiua homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo & Angelis, quibus per similitudinem assimilatur. Sed in his quæ pertinent ad vitam actiuam etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo vltima & perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contē

platione, secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas: vt dicitur in 10 Ethicorum. Cap. 7. & 8.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem: quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum: sed assimilatio intellectus speculatiui ad Deū est secundum vnionem vel informationem, quæ est multo maior assimilatio: & tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculatiuam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum. Sed intellectus speculatiuus habet bonum in seipso scilicet contemplationem veritatis: & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur & fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet: sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset vltimus finis. Tunc enim consideratio & ordinatio actuum & passionum eius esset beatitudo. Sed quia vltimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationē intellectus speculatiui attingim⁹, ideo magis beatitudo hominis in perfectione intellectus speculatiui cōsistit, quā in operatione intellectus practici.

Notatio circa Articulum.

PRior conclusio est, *Vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contēplatione.* Posterior conclusio, *Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, primarie quidem, & principaliter consistit in contemplatione, secundarie vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas.* His duabus conclusionibus, quas sub

Universidad de Deusto
Biblioteca

his verbis habet Doctor Sãctus in fine articuli, continetur tota doctrina illius, quæ disput. seq. examinabitur. Nunc vero solum notandum est, in priori conclusione per illam particulam, *Principaliter*, nõ denotare S. Thom. beatitudinẽ alterius vitæ esse contemplationem Dei præcipue, & simul etiam aliã operationem essentialiter ad eã pertinere, quasi secundarie, & nõ æque præcipue: sed nihil aliud spectare ad essentiam beatitudinis, ait enim, *Tota principaliter consistit*, &c. cum inquit *tota*, denotat nihil aliud essentialiter requiri, per particulã autem *Principaliter* solũ videtur significare hanc operationẽ esse ipsam essentiam beatitudinis, cetera vero accidentie ei conuenire. Preterea obserua, in hac conclusione vti S. Thom. verbo illo *Consistit*, ad significandum, quid sit beatitudo, quam vocant formalẽ, cum tamẽ tota præcedenti quæstione eo solũ vtatur ad denotandum, quodnam sit obiectum beatitudinis: nã apud doctorem Sãctũ præc. q. idem est in aliquo consistere beatitudinem, atque illud esse obiectum beatitudinis, hic autẽ idem est in actione speculatiui intellectus consistere beatitudinem, atque beatitudinem ipsam esse actionem speculatiui intellectus, quo etiam modo loquendi ad hoc ipsum significãdum vtitur art. seq.

Notabile primum.

Notabile secundum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarũ.

2. 2. q. 167. art. 1. ad 1. Et opus 3. c. 104. 262. & 265. Lib. 10 c. 7. a med. to. 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cõsideratione scientiarũ speculatiuarum. Philosophus enim dicit in lib. Ethi. quod felicitas est operatio secundũ perfectam virtutẽ: & distinguens virtutes non ponit nisi tres, scientiam, sapiẽtiam, intellectũ, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculatiuarum. Ergo vltima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit.

Præterea. Illud videtur esse vltima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsũ. Sed huiusmodi est consideratio speculatiuarum scientiarum: quia vt dicitur in 1. Metaph. Omnes homines natura scire desiderant: & post pauca subditur quod speculatiuæ scientiæ propter seipsas quæruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit beatitudo.

Præterea. Beatitudo est vltima hominis perfectio. Vnũquodque autem perficitur secundum quod reducitur in actum per considerationem scientiarũ speculatiuarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione vltima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur Hier. 9. Nõ glorietur sapiens in sapiẽtia sua, & loquitur de sciẽtia speculatiuarũ scientiarum: non ergo consistit in harũ cõsideratione vltima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad verã beatitudinis ratione: beatitudinẽ autẽ imperfectã quæ nõ attingit, sed participat quandam particularẽ beatitudinis similitudinẽ, sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum essentialiter consistere nõ potest. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod consideratio speculatiuæ scientiæ non se extenditur vltra virtutem principiorũ illius scientiæ, quia in principijs scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculatiuarum sunt per sensum accepta, vt patet per philosophum in principio Metaph. & in fine. Poster. Vnde tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest

vltra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere vltima hominis beatitudo, quæ est vltima eius perfectio: nõ enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secũdũ quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autẽ quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Vnde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Vnde patet quod vltima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deueniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum: vnde relinquitur quod hominis vltima beatitudo non possit esse in consideratione speculatiuarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ, & perfectę beatitudinis.

Ad primum ergo dicendũ, quod philosophus loquitur in lib. Ethi. de felicitate imperfecta qualiter in hac vita haberi potest: vt supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio ipsius.

Notatio circa Articulum.

49 *Prima conclusio.* PRIOR conclusio est, *Vltima, & perfecta hominis beatitudo non potest esse in consideratione scientiarum speculatiuarum.* Posterior conclusio, *Consideratio sciẽtiarum speculatiuarum est quædam participatio, & similitudo veræ, & perfectæ beatitudinis.* Per scientias speculatiuas, vt colligitur ex ipso articulo, intelligit S. Thomas scientias rerum sensibilium, id quod optime obseruauit Conradus: constat etiã, quia statim sequẽti articulo quærit, an beatitudo sit cognitio substãtiarũ separatarũ nẽpe, Angelorũ, vt ita complectatur omne genus scientiæ rerum creatarũ: doctrinæ vtriusque articuli eadem omnino ratio est.

Secunda conclusio.

ARTICVLVS VII.

Vtrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

1 q. quæst. 64. artic. 1. ad 2. & 9. 89. art. 2. ad 3. Et 3. contra cap. 44. & ver. q. 10. art. 3. ad 5. & opus. 2. cap. 108. & 104 lo hom. 16. in Euang. post medium illius.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia. Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum: per quod finalem beatitudinem designat: sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem: ergo videtur quod in contemplatione Angelorum vltima hominis beatitudo consistat.

Præterea. Vltima perfectio vniuscuiusque rei est, vt coniungatur suo principio: vnde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principiũ & finem: sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur: vt dicit Dion. 4. cap. de cœlesti hierar. ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

Cap. 4. non procul a prin. illius.

Præterea. Vnaquæque natura perfecta est quando coniungitur superiori naturæ, sicut vltima perfectio corporis est, vt coniungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt Angeli. Ergo vltima

Universidad de Deusto
Biblioteca

perfectio humani intellectus est, vt cõ iungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Ierem. 9. In hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me, ergo vltima hominis gloria vel beatitudo nõ consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod sicut *Art. prec.* dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod vnunquodque in tantum est perfectio alicuius potentiæ in quantum ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ, proprium autem obiectum intellectus est verum. Quicquid ergo habet veritatem participatam, cõtemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione: cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut *Text. 4. lect. 3.* in veritate, vt dicitur in 2. Metaphysicæ, sunt vera per participationem quæcumque sunt entia per participationem. Angeli autem habent esse *1 p. q. 7. ar 4 & q. 61. a. 1* participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, vt in primo ostensum est: vnde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum: & etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculatiuarum.

Ad primum dicendum, quod festis Angelorum intererimus, non solum contemplantes Angelos, sed simul cũ ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum quasi in coniunctione ad suum principium: sed hoc est erroneum, vt in primo dictum est. *1. p. q.* Vnde vltima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animæ & illuminationis eius. Angelus autem illuminat tãquam minister, vt in primo habitum est. *1. p.* Vnde suo ministerio adiuuat hominem vt ad beatitudinem perueniat, non autem est humanæ beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Vno modo secũdum gradum potentiæ participantis, & sic vltima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut obiectum attingitur a potentia: & hoc modo vltima perfectio cuiuslibet potentiæ est, vt attingat ad id, in quo plene inuenitur ratio sui obiecti.

Notatio circa Articulum.

EOdem modo respondet huic quæstioni, sicut & præcedenti, duabus conclusionibus, quarum prior est: *Vltima, & perfecta hominis beatitudo non est cognitio aliqua substantiarum separatarum, nẽpe Angelorum.* Posterior conclusio: *Consideratio substantiarum separatarum, & earum contemplatio est quædam imperfecta beatitudo.* Obseruandum autem est, per beatitudinem vltimam, & perfectam in hoc articulo & præcedenti intelligere Sanctum Thomam veram beatitudinem: huic enim, & oppositum participatam beatitudinem, quæ non est vera beatitudo, sed similitudo quædam illius, sicut omnis creatura est participatio Dei, & nõ Deus verus: & oppositum etiam beatitudinem, quã ipse vocauit aliqualẽ, seu imperfectã, quia solum similitudinẽ habet beatitudinis. Præterea vtriusq; art. doctrina, & cõclusiones probari possũt ex eo, quod præc. q. art. vlt. conclusũ est, nempe nostrã beatitudinem non consistere in bono aliquo creato, sed increato, scilicet Deo, hoc est, nullam rẽ creatam posse esse obiectum nostræ veræ beatitudinis, sed solum Deum: hinc enim optime colligitur, etiamsi beatitudo nostra sit operatio non sensitiuę, sed intellectiuæ partis, speculatiuæ, & non practicę, eam non esse de rebus sensibilibus, neque de spiritualibus creatis.

90 Prima conclus.

Secunda conclus.

Obseru.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum beatitudo hominis sit in visione diuinæ essentiæ.

Hic art. 4. 1. q. 12. 4. & q. art. 2. & 3. dist. 1 art. 1. Et dist. 4. art. Et 4 d. 49 1. art. 2. q. Et q. 4. ar 9. q. 1. sp. 1. in fi. hui.

AD OCTAVVM sic procedit. Videtur quod beatitudo hominis nõ sit in visione ipsius diuinæ essentiæ: dicit enim Dionys. in 1. c. mysticæ Theologiæ. Quod per id, quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur, sicut omnino ignoto: sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum: ergo vltima intellectus perfectio seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

Præterea. Altioris naturæ perfectio altior est: sed hæc est perfectio diuini intellectus propria vt suam essantiam videat ergo vltima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit: sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur 1. Ioan. 3 Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est ipse.

Respondeo dicendum, quod vltima & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione diuinæ essentiæ. Ad cuius euidentiam duo considerãda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum & quærendum. Secundum est, quod vniuscuiusque perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus *Text. 26. to. 2.* est quod quid est, id est, essentia rei: vt dicitur in 3. de anima. Vnde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei, si ergo intellectus aliquis cognoscat esse effectus per quam non possit cognosci essentia causæ, vt scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus nõ attingere ad causam simpliciciter: quanuis per effectũ cognoscere possit de causa an sit, & ideo remanet naturaliter homini desiderium cum cognoscit effectum & scit cum habere causam: vt etiam sciat de causa quid est, & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem: vt dicitur in principio Metaphysicæ: puta si *Cap. 2. circa med. tom. 3.* aliquis cognoscens ecclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, & admirando inquirit nec ista inquisitio quiescit quousque perueniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: vnde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ: & sic perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum, sicut ad obiectũ in quo solo beatitudo hominis consistit: vt su- *Art. 1. huius q.* pra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. loquitur de cognitione eorũ qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

AD SECVNDVM dicendũ, quod *Art. 7. huius quæst.* sicut supra dictũ est, finis potest accipi dupliciter. Vno modo quãtũ ad rem ipsã quę desideratur: & hoc modo idẽ est finis & superioris & inferioris naturæ: imo omniũ rerum: vt supra dictum est. Alio modo quantum ad consecutionẽ huius rei: & sic diuersus est finis superioris

Universidad de Deusto
Biblioteca

Q.1.art.2. rioris & inferioris naturę secundum diuersam habitudinem ad rem talem sic igitur altior est beatitudo Dei suã essentiam intellectu comprehendẽtis, quam hominis vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. COnclusio est, *Beatitudo nostra non potest aliud esse, quam visio clara ipsius essentiæ Dei, sicuti est*: Per beatitudinẽ hoc loco positam absque vllo alio additamento intelligit S. Thomas veram beatitudinem, quam hactenus vltimam, & perfectã vocauit. In hac vero conclusione vnum supponit tanquam ex præcedentibus satis confirmatum, nempe beatitudinem nostram debere esse cognitionẽ ipsius Dei, qui est vnicum obiectum nostræ beatitudinis: eam vero debere esse claram, & quã vocant intuitiuam, facili, & efficaci ratione confirmat in hoc art. quã habet in textu, & apud Scholasticos omnes indubitatum est, hominem non posse esse vere beatum, quandiu Deum viderit per ænigmata, & non clare, sicut in se est. Ceterũ, cum in statu claræ visionis Dei duæ sint operationes, & visio clara ipsius Dei, sicuti est, & affectus voluntatis circa ipsum clare visum, grauis inter eos dissensio est, vtrum beatitudo uostra sit vtraque operatio simul, an altera tantum: præterea, si altera tãtum, vtrum sit visio Dei, an affectus circa ipsum, quas duas controuersias sigillatim tractare operæpretium erit.

Vtrũ beatitudo nostra sit operatio intellectus, & voluntatis circa Deũ clare visum, an altera tantũ.

Disput. 10.

Varia Scholasticorum placita. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.

Status quæstionis. 1 QVanquam Scholastici omnes vno ore fatentur, neminem beari posse, do nec Deum summum bonum clare intuẽatur, quia tamen circa Deum duplex genus operationum versatur in alia vita, nẽpe intellectus, & voluntatis, controuersia inter eos est, vtrum alterum genus tantũ operationis pertineat ad rationem veræ beatitudinis, an vtrumque simul: in qua quidem controuersia varia sunt Scholastici corum placita, quæ sigillatim recensebimus. Primum sit, ad beatitudinem æque essentialiter pertinere operationem intellectus, & voluntatis circa Deum: quã quidem sententiam tradiderunt Bonauent. in 4. dist. 49. 1. part. distin. quæst. 5. Ricard. art. 1. quæst. 6. supplementum Gab. quæst. 2. art. 3. dub. 3. Marsilius in 4. quæst. vltima, Alfonsus Toletus in 1. distinct. 1. quæstione 2. art. 2. & 3. Vega 7. lib. super Concilium capite 3. in principio, & Cordu. lib. 1. quæst. 42. in 1. & 2. conclusione, atque eidem opinioni adstipulatur Hugo de S. Victore in 7. cap. Dionysij de cęlesti Hierarchia explicans illa verba, *Multas quidem, & beatas videns pure cõtemplationes*, vbi postquam fusius docuit ad gaudiũ, & vitam beatam requiri visionem, & fruitionem, subdit, *Duo sunt enim, cognitio & amor, alterum ad illuminationem pertinet, alterum ad refectionem: cognitio illuminat, dilectio satiat, cognitio veritatis, & amor bonitatis, in his beatitudo constat, cognoscere & amare bonum*. Pro hac sententia referunt recentiores aliqui Durandũ, & Paludanum, hi tamen longe aliter docuerũt.

Ceterum, cum hi omnes dicant pluribus operationibus constare essentiam nostræ beatitudinis, non eodẽ modo explicant, quęnã sint hæ operationes, quas ad essentiã beatitudinis asserũt pertinere. Ricard. Gab. & Corduba dicunt essentiam beatitudinis esse visionem, & fruitionem Dei, per fruitionem intelligentes non delectationem de ipso Deo, sed amorẽ eius, quibus etiam concordare videtur Hugo, & fortasis etiam Vega in hoc sensu loquitur, solum enim inquit visionem, & fruitionem Dei ad essentiam beatitudinis pertinere. Schola autem Scoti nomine fruitionis intelligit solum dilectionem caritatis: at vero Marsilius putat quidem beatitudinis essentiam constitui visione, & fruitione Dei, sed fruitionis nomine intelligit delectationem, quæ sane magis proprie hoc nomine denotatur, quam dilectio. Bonau. autem non solum duas, sed etiam

3 etiam tres operationes inquit pertinere ad essentiam beatitudinis, nempe visionẽ, amorem, & fruitionem seu delectationẽ: idem cum Bonauentura docuit Alfonsus a Toleto loco allegato, ait enim articulo 2. beatitudinem nostram essentialiter constare visione, & fruitione: fruitionem autem essentialiter esse delectationem, & amorem.

Hæc sententia sic explicata probatur primo auctoritate Benedicti 12. in quadã extrauagante, quam referunt Marsil. & supplementum Gabrielis, inquit enim Pontifex, *Nec non, quod ex tali visione, & fruitione eorum animæ, quæ iam decesserũt, sunt vere beatæ, & erunt illorum, qui postea decedent, cum eandem videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante generale iudiciũ*: quibus verbis Alfonsus a Toleto, & Vega putant hanc opinionem esse definitam.

Secundo, quia quanuis de ratione status beatitudinis non sit omnis perfectio, quæ desiderari potest, si comprehẽdas etiam perfectiones pertinentes ad statum corporis, nihilominus omnis operatio animæ, quæ versatur circa Deum, ad statum beatitudinis essentialiter spectare debet. Ratio vero discriminis est, quia cum beatitudo sit summa hominis perfectio, debet esse summa coniunctio cum Deo summo bono, qui est obiectum beatitudinis nostræ; quare donec ei omni modo, quo potest, adhæreat, non erit perfecta summo modo, ac proinde nõ erit beata: quod 4 autem careat aliqua perfectione corporis, nihil obstat, quo minus vere beata sit, quia beatitudinis obiectum, ac proinde beatitudo ipsa formalis, non est posita in aliqua re corporea. Hæc ratio non modo videtur probare, ad beatitudinem essentialiter pertinere non solum duas operationes, nempe visionis, & amoris, sed etiã delectationem, siue hanc solam velis appellare fruitionem, siue hanc simul cum dilectione, sine solam dilectionem ipsam.

Tertio, non tantum intellectui, sed etiã voluntati dantur dotes in alia vita, quæ sunt signa, & effectus matrimonij spiritualis cum Deo, ergo vtraque potentia animæ beatur in alia vita: nostra enim beatitudo formalis nihil aliud est, quam coniunctio hæc matrimonij cum Deo.

Præter hanc opinionem sunt aliæ etiam variæ doctorum sententiæ, quæ non videtur alio peculiari fundamento nixæ, quã varijs acceptionibus, quibus vnusquisq; vsurpare vult beatitudinem. Sit igitur secunda opinio Paludani in 4. dist. 49. quæstione 3. art. 2. vbi asserit in via, & in patria duplicem esse beatitudinem, alteram positam in contemplatione, alteram in actione, priorem vocat contemplatiuam, posteriorem vero vocat actiuam. Hac prę missa distinctione, docet beatitudinem, 5 quę est in contemplatione, ad solum intellectum ita pertinere, vt nulla operatio voluntatis ad eam non solum essentialiter non sit requisita, sed neque accidentarie ipsam consequatur, eo quod existimat actionem voluntatis, nempe delectationẽ, & amorem non oriri ex operatione intellectus, quatenus contemplatio, sed quatenus cognitio practica est: at vero beatitudinem, quæ est in actione, quam vocat actiuam, inquit essentialiter esse dilectionem, quæ est actio voluntatis: actionem vero intellectus, quæ est visio, ad eam nõ pertinere essentialiter, sed esse quid antecedens: denique delectationem de Deo viso esse quid consequens. Ex cuius sententia quodcumque genus beatitudinis per se sumptum vnæ tantum operatione essentialiter constat, eo quod contemplatio essentialiter sit solum operatio intellectus, nec eam amor vllo modo consequatur: actio vero, quæ distinguitur a contemplatione sit operatio voluntatis. Deinde docet, posse vsurpari beatitudinem pro statu perfecto omnium bonorum simul, & ita in omnibus simul collectis, atque aggregatis essentialiter positã esse beatitudinẽ.

Tertio Scotus in 4. distinctione 49. quę stione 3. in alia sententia est, inquit enim, etiamsi sermo sit de eo solum, quod ad essentiam beatitudinis pertinet, nempe de operatione solum, quæ attingit verum obiectũ beatitudinis, & amittamus reliqua bona, quæ comitãtur statum veræ beatitudinis, quibus dicitur cõpleri beatitudo, quatenus est status omniũ bonorũ aggregatione perfectus, vt dixit Boethius; ad huc dupliciter de illa nos loqui posse. Primum quidẽ de beatitudine, quatenus est beatitudo ipsius naturæ, quæ dicitur 6 beata, nempe naturæ hominis, aut angeli, deinde de beatitudine ipsius potentię, & facultatis huius naturæ, nam & potentia etiam Deum attingens, beari dicitur. Si sermo sit de beatitudine, quatenus est naturæ beatitudo, inquit Scotus non esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

beatitudinem nostram duas, aut plures operationes simul, etiã quæ versentur circa Deum, sed vnam tantum, eam nimirum, qua natura simpliciter perfecte se habet, hoc est, illa quæ perfectissima est: ex qua quidem operatione ita se habet natura, vt nihil illi deesse dicatur, non quia illa operatio sit omnis perfectio formaliter, sed quia est perfectissimum omnium bonorum complemẽtum, cui cetera quasi debentur, & naturaliter consequuntur. Si vero loquamur de beatitudine, quatenus est beatitudo ipsarum potentiarum, & facultatum animę (nam & facultates ipsę, quæ circa Deum operantur, ex eius sententia beari possunt) inquit Scotus, beatitudinem non esse vnam operationẽ solũ, quæ perfectissime Deum attingit, sed plures operationes. Nam cum duæ animæ facultates, intellectus nimirum, & voluntas suis operationibus attingant Deũ, & eis beentur, sequitur operationem vtriusuis illarum esse beatitudinem, & ita beatitudinem non esse vnam tantum operationẽ, sed plures.

Quarta opinio.

Quarto Durand. in 4. distinct. 49. q. 4. cum proponit quæstionem, & inquirit, quid sit beatitudo nostra, inquit, bifariam etiam vsurpari beatitudinem, sed aliter, quam dixit Scotus. Primum quidem pro cumulo omnium bonorum, quatenus homo dicitur esse beatus, quia habet, quidquid vult: & sic dubium non esse, beatitudinem complecti plures operationes, quia etiam bona corporis complectitur: sed inquit Durandus de ea hoc modo non esse quæstionem: deinde ait vsurpari beatitudinem pro eo, quod inter reliqua optimũ est: & hoc modo de illa quęstionẽ esse examinandã: vtrum vero hoc posteriori modo tantum vsurpetur beatitudo essentialiter, an priori etiam, non decernit Durandus.

7 Postremo denique Holcot in 4. quæst. 8. artic. 2. postquam in primo adduxerat plures beatitudinis acceptiones, quas apud diuersos auctores inquit inueniri, docet hominem non esse beatum ex eo solũ quod Deum videt, quia potest Deũ odio habere, & sic non erit beatus. Neque esse beatum ex eo solum, quod Deum videat, & ipso fruatur, nam cum hoc potest & multorum aliorum bonorum indigentiam habere. Quocirca conclusione 6. concludit beatum esse, qui videt Deum, & fruitur ipso cum omnium bonorum animæ, & corporis collectione: asserit igitur ad essentiam beatitudinis non vnam solum, nec plures tantum operationes pertinere, sed plura alia bona, quibus homo bene se habet. Hæ sunt opiniones, quæ mihi minus probabiles videntur. Iam vero sequentica pite probabiliorem sententiam proferamus, & obiter superius memoratas impugnemus.

Probalior sententia.

CAPVT II.

8 MVlto probabilior sententia est, essentiam beatitudinis in vna tantum operatione positam esse, quam quidem amplectuntur Sanctus Thomas in artic. 4. & vltimo huius quæstionis vbi affirmat, beatitudinem esse operationem solius intellectus, & hãc esse solam visionem claram Deiidem docent cum eo Caietanus, Conradus, & recẽtiores Thomistæ ibidem, Sotus in 4. dist. 49. quæst. 1. artic. 3. Canus 12. lib. de locis cap. 14. & Ferra riens. 3. contragent. cap. 25 & 26. Verũ, anteaquam hac sententiam cõfirmemus, supponẽdum in primis est, quãnis disensio hæc vocum sit, & non rerum, vt notarunt Ocam in dubitationibus, quas addidit ad quartum sententiarum dubit. 3. & Maior in 4. d. 49. quęst. 3. & 5. nihilominus licitum non esse nomine beatitudinis vti, prout libet, sed habendam esse rationem impositionis, & primarię, atq; cõmunis significationis. Hoc autem supposito, primum quidem nostra sententia confirmanda est: deinde singulæ opiniones, quas retulimus, & variæ acceptiones beatitudinis, quibus, vt auctoribus placuit, vtuntur, facile impugnari possunt.

9 Nostra igitur sententia hac vnica ratione nititur. Nostra beatitudo secũdum omnium Scholasticorum sententiam duplex est, altera, quam vocant obiectiuam, nempe obiectum operationis, qua beamur, alteram, quam dicunt formalem, nempe operationem, quæ circa tale obiectum versatur. Porro autem nostra formalis beatitudo, quæ in operatione posita est, debet esse adeptio, & consequutio summi boni, nẽpe Dei, qui est nostra beatitudo obiectiua: an vero debeat esse perfectissima operatio, & coniunctio cum Deo, sequenti disputatione videbimus; hoc tamen certum est, debere esse consequutionem, & possessionem ipsius Dei: atqui vna tãtum in nobis est operatio, quæ sit adeptio, & consequutio Dei, ergo vna tantum operatio potest esse beatitudo nostra essẽtialiter. Porro autem vnam tantum operationem esse consequutionem summi boni, sequenti disputatione etiam probandum est. Quare, si plures operationes esse possent, quibus vere Deum consequeremur, plures etiam ad essentiam nostræ beatitudinis pertinerent. Quod enim vna sola operatio de beat esse perfectissima, parum refert, vt dicamus, nostram beatitudinem essentialiter in vna tantum operatione positam esse: eo quod, licet nostra beatitudo sit perfectissima operatio, nihilominus non ideo est nostra beatitudo, quia perfectissima est, sed quia consequutio, & adeptio Dei est, vt loco citato ostendemus: & hac sola
10 ratione sufficienter refutata manet prima sententia, quatenus asserit ad essentiã beatitudinis nostræ plures operationes pertinere.

Reliquæ vero opiniones, quæ varijs acceptionibus beatitudinis vtuntur, vt libet, non minus facile refelli possunt. Primo quidẽ quod Palud. distinguat beatitudinem in beatitudinem contemplationis, & actionis, nescio, quo fundamento niti possit. Nam quanuis verum sit, beatitudinem alterius vitæ in contẽplatione Dei positam esse, beatitudinem vero huius, si qua est, in exercitio omnium virtutum, potissime vero caritatis, cuius differentiæ rationem assignabimus infra disputatione 12. tamen nemo est, qui in alia vita distinguat hoc duplex gen⁹ beatitudinis, nec video, quo pacto distingui possit. Præterea, etiamsi admitteremus duplex illud genus beatitudinis in alia vita, nihilominus negari non potest, dilectionem Dei, in qua Paludanus constituit beatitudinẽ actionis, oriri ex visione, & contemplatione: ac proinde falso asserit, amorem non pertinere ad beatitudinem contemplationis, vt quid consequens, eo quod non oriatur ex contemplatione ipsius Dei: hoc igitur falsum est, & falso nixum fundamento. Nam, vt infra disputatione 12. cap. 1. ostendemus, quanuis visio Dei non sit practica, sed speculatiua intellectus operatio, recte potest mouere affectum ad amorẽ Dei visi: quare, sicut Paludanus dixit,

ad beatitudinẽ actionis, quę est dilectio, pertinere visionem, vt quid antecedẽs, eodem modo dicere debuit, ad beatitudinẽ tr contemplationis pertinere dilectionem, vt quid consequens.

Reijcitur tertia opinio.

Secundo, quod Scotus distinguat beatitudinem naturæ, quæ dicitur beari, & potentiæ, seu facultatis, quæ etiam dicatur beari, ridiculum sane est: quis enim vnquam dixit, præter Scotum accidens aliquod nostrum, qualis est intellectus, beari? Hæc enim perfectio totius naturæ hominis, aut angeli, non accidentium est: at de beatitudine totius naturæ, quæ est vere beatitudo, recte Philosophatur Scotus, cum ait in vna tãtũ operatione sitam esse.

Quarta etiã explicatur opinio.

Tertio, id quod Durandus dicit, duobus illis modis vsurpari beatitudinem, & pro cumulo omnium bonorũ, & pro operatione perfectissima, si vtroque modo existimet esse veram beatitudinem, falsum est, quia beatitudo vera vna tantum esse potest, ad hanc autem essentialiter non pertinere cumulum omnium bonorum, statim ostendemus.

Quinta sententia confutatur.

Quarto denique, sententia Holcot duo continet absurda, alterum est, neminem esse beatum ex eo solum, quod videat Deũ, eo quod possit ipsum odio habere, & ita beatus non esse: hoc igitur falsum est, quia, vt sequenti disputatione videbimus, sola visio est vera, & tota essentia beatitudinis: id vero, quod assumit adhoc probandum, absurdum est, nempe posse Deum odio haberi ab eo, qui ipsum clare intuetur, vt ex professo mõstrabimus disputatione 16. capite 2. Alterum absurdum in opinione Holcot est, veram beatitudinem essentialiter in se complecti visionẽ, 12
amorem, & delectationem de Deo, & reliqua omnia bona: ex hoc enim sequeretur primum, animas iustorũ ante diem iudicij nõ esse vere beatas, quod est absurdũ, vt infra disputat. 19. videbimus: deinde Christum dominum in hac vita mortali non fuisse vere beatum, nam quanuis viderit Deum, & ipsum clare visum dilexerit, & de ipso clare viso delectationẽ cepe
rit, nihilominus multa ei bona defuerunt, quæ post resurrectionem ipsi concessa sunt, & ob id multis in hac vita indiguit.

(.i.)

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT III.

Interpretatur testimonium Benedicti.

NVllum aliud est argumẽtum, quod difficultatem aliquam ingerere possit, nisi pauca pro prima, & vltima sententia capite 1.a nobis allata, quæ quidem sigillatim in hoc capite dissoluenda sunt. Ad primum, quod pro prima opinione allatum est, respondetur Benedictũ 12. noluisse in ea extrauagante definire vtranque operationem ad essentiam beatitudinis pertinere, neque enim hoc ad suum institutum quidquam spectabat, ibi enim solum voluit definire animas beatorum ante diem iudicij vere esse beatas: vtrum autem in hac, an in illa operatione nostra beatitudo posita sit, non curat. Dicit autem animas iustorum esse beatas visione essentię diuinæ, & fruitione, accipiẽs id, quod certius est, omissis varijs de hac re opinionibus. Nam quanuis varie Doctores sentiant de vna, aut de altera tantum, tamen omnes Scholastici communiter docent vna, aut altera vel vtraque simul hominem beari: quod enim præter has operationes Holcot requirat etiam bona corporis, improbabile sane est, vt vidimus. Tum etiã Benedictus 12. eo modo loquut⁹ est, vt cõplecteretur & id, in quo beatitudo consistit, & id, quod ipsam consequitur: & ita

Canus. Canus loco allegato existimat Benedictũ non definijsse beatitudinem in duabus operationibus sitam esse, sed enumerasse operationes, quæ etiam ad statum accidentarium ipsius conueniunt.

Ceterum sunt duo patrum testimonia, quę primę sententiæ fauere videtur: prius

Augũ. testimonium est Augustini in lib. de moribus ecclesiæ cap. 3. vbi ita scribit, *Quantũ existimo, nec ille dici potest* (scilicet beatus) *qui non habet, quod amat, qualecumq; sit, neq; qui habet, quod amat, si noxiũ sit, ne*

14 *que qui non habet, quod amat, etiamsi optimum sit: quartum restat, vt video, vbi beata vita inueniri queat, cum id, quod est hominis*

Solutio. *optimum, & amatur, & habetur.* Respondeo tamen, primum quidem hic nõ loqui Augustinum de amore amicitiæ, & caritatis erga id, quod est obiectum nostræ beatitudinis, sed de amore cõcupiscẽtiæ, quo illud nobis desideramus, vt constat: quare, si hoc testimonium alicuius esset momentij, eorum solum sententiæ faueret, qui dicunt essentiam beatitudinis consistere in visione clara Dei, & delectatione de ipso, non autem in amore caritatis erga Deum. Deinde dico, etiam de amore concupiscentiæ non affirmare Augustinũ ad essentiam beatitudinis pertinere, sed describens rem illam, qua vt obiecto beamur, dicit talem debere esse, quæ non solũ ametur, & habeatur, sed etiam optima sit, quia multa amantur, quæ cum habentur, non possunt nos beare, vt patet ex testimonio ipso Augustini: inquit igitur eam rem esse, qua vt obiecto beamur, non quę noxia, sed quæ optima est, & amatur, & habetur, & non nocet: quare in ea re constituit nostram felicitatem, tanquam obiecto, quæ hæc tria suapte natura habet: vtrum autem formalis ipsa beatitudo sit visio, an dilectio, vel vtraque simul operatio, non curat Augustinus.

Obijcitur ex Boethio pro citata sententia Holcot. Posterius testimonium est Bernardi in Epistola 28. vbi dicit. *Sicut initiat in hac vita fides, & desiderium, sic etiam in alia cõsũmat visio, & amor.* Verum, quis non videat hic non asserere Bern. his duabus operationibus simul nos essentialiter beari, sed his initia huius vitę nempe fidei, & desiderij perfici, & consummari? & fortasse Bernardus per amorem non intelligit dilectionẽ caritatis, sed cõcupiscentię, quæ reperitur in delectatione de Deo viso, & respondet desiderio videndi Deum, quod habemus in hac vita, sicut visio respondet fidei.

Solutio ex propria sententia. Ad secundum fundamentum primæ sententiæ respondeo, beatitudinem nostram, quam vocant formalem, non esse summã cum Deo coniunctionem, vt disputatione 8. cap. 3. diximus: alioquin, vt ibi inferebamus, Christus non esset beatus visione, sed vnione, quia vnio est maxima, & optima omnium coniunctio, quæ excogitari possunt: sed beatitudinem nostram esse vltimam nostram perfectionem, quę in operatione posita est, eam vero operationem inter reliquas esse vltimam perfectionẽ & beatitudinem, quæ est consequutio summi boni, nempe Dei: quare licet coniunctio cum Deo, quæ fit per visionem simul, & amorem, & delectationem, sit maior, quam per solam visionem, aut alterã earum tantum, tamen inde non fit, vt nostra beatitudo ex his omnibus simul confletur, sed ea solum erit vnica operatio, si vnica tantum est adeptio summi boni, nempe Dei.

16 *Secunda rationis solutio*

Ad tertium concedimus quidem, non tãtum intellectui in alia vita dari dotes, sed etiam voluntati, & eas dari propter matrimoniũ spirituale inter Deum, & creaturã, quod in iustitia, & sanctitate spirituali celebratum est: ob id tamen non efficitur, his omnibus dotibus beari animam formaliter, & essentialiter: nam licet vna tantũ operatione intellectus beetur, cetera dona intellectus, & voluntatis dantur in dotes propter perfectionem, quam secum postulat beatitudo: & ita dilui possunt fundamenta primæ sententiæ.

Pro reliquis vero opinionibus nullum adduximus peculiare fundamentum præter commune illud de varijs acceptionibus beatitudinis, quas omnes absque ratione de suo tantum cerebro comminiscũtur prædicti Scholastici, vt capite præcedẽti probatum est. Ceterum pro vltima opinione, quæ erat Holcot, adduci possunt duo testimonia: alterum est Boethij 3. de consolatione prosa 2. vbi ait, *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: ex quo videtur colligi non solam visionem, nec solum operationes intellectus & voluntatis simul, sed cetera etiam bona ad beatitudinem pertinere. Alterum testimonium est Anselmi in lib. de similitudinibus, & lib. 2. de concordia liberi arbitrij & prædestinationis cap. 18. vbi inquit, beatitudinem esse sufficientiam competentium commodorum sine vlla indigentia, cum sola autem visione, & fruitione, etiãsi dilectionem charitatis, & delectationẽ de Deo includas, non habet homo sufficientiam omnium bonorum, sed indigere potest aliquibus bonis, ergo omnibus illis bonis constat essentia beatitudinis.

Secundo ex Anselmo obijcitur.

Solutio ex propria sententia.

17 *Ad testimonium Boethij respondetur.*

Respondeo primum, Boethiũ loqui nõ de beatitudine formali, sed de obiecto beatitudinis, de cuius ratione inquit esse omnia in se bona continere, quod quidẽ Deo cõcedimus: loquitur autem de bonis, quę nullam imperfectionem secum patiuntur hæc enim in Deo formaliter sunt, reliqua vero virtute, & eminenter, vt Scholastici loquuntur: inquit enim Boethius ibidem, ad beatitudinem, quam ipse dixerat esse cumulum bonorum omnium, pertinere summam potentiam: atqui summa potentia non pertinet ad rationem formalis beatitudinis, sed obiectiuæ; & hoc sensu videtur interpretari Boethium Sanctus Doctor in q. 4. art. 7. ad 2. Aut Boethius loquitur non de sola essentia beatitudinis, sed de omnibus, quæ ad statum eius accidentarium pertinent: essentia enim beatitudinis, quanuis in se non includat cumulum omnium bonorum, ex se tamen, tanquam aliquid consequens, illum postulat: & in hoc sensu explicari debet Anselmus, neq; enim negaret ipse Christum dominum in hac vita mortali vere, & essentialiter fuisse beatum, & tamen optime sciebat multis in hac vita bonis ipsum indiguisse, nec sufficientiam competentium commodorum habuisse.

Vtrum beatitudo nostra sit operatio intellectus, an voluntatis. Disp. 11.

Beatitudinem nostram esse amorem caritatis erga Deum clare visum, censent Scotus, & alij. cap. 1.
Duæ aliæ Scholasticorum sententiæ. cap. 2.
Solam visionem ad essentiã beatitudinis pertinere, auctoritate probatur. cap. 3.
Eadem sententia ratione contra Scotum probatur. cap. 4.
Præcedens sententia ratione contra Aureolum ostenditur. cap. 5.
Prædicta opinio contra Ricardum, & alios ratione confirmatur. cap. 6.
Nostra sententia ratione propria, & a priori ostenditur. cap. 7.
Diluitur primum argumentum primæ sententiæ. cap. 8.
Diluitur secundum argumentum eiusdem sententiæ. cap. 9.
Solutio reliquorum argumentorum primæ sententiæ, & aliarum opinionum. cap. 10

Beatitudinem nostram esse amorem caritatis erga Deum clare visum, censent Scotus & alij.

CAPVT I.

CVm ex superioribus iam constet, beatitudinem nostram debere esse operationẽ circa Deũ nec in duabus operationibus simul, sed in vna tantum essentiam ipsius posi-

1

Universidad de Deusto
Biblioteca

positam esse, præsens controuersia est, cuiusnam potentiæ operatio circa Deum, & qualis sit nostra beatitudo: nam cum in voluntate duplex operatio circa Deum versetur, nempe dilectio caritatis, & delectatio de Deo viso, difficultas etiam est inter has operationes, vtra earum sit nostra beatitudo.

Status quæstionis.

Sententia Scoti explicatur.

In qua quidem controuersia Scotus in 4. distinctione 49. quæstione 5. pro viribus defendit, totam essentiam beatitudinis naturæ humanæ, & angelicæ non esse visionem Dei, sed fruitionem: eumque difficultas esse posset, quid nomine fruitionis ipse intelligeret, in ea quæstione explicans mentẽ suam inquit, duplicem esse affectum amoris, alterum, quo quis amat aliquem propter ipsum, alterũ vero, quo quis amat aliquid, non gratia ipsius, sed tanquam bonum suum: fruitionem igitur ait esse amorem amicitiæ erga aliquem, & ita fruitionem Dei in patria putat esse dilectionem ipsam caritatis: an vero hic affectus amoris, prout est amicitiæ, debeat vocari fruitio, inferius quæstione 11. videbimus. Sit quanuis nullus sit ex scriptoribus, qui cum ipso sentiat, solum affectum caritatis pertinere ad essentiam beatitudinis, præter eius discipulos, quos consulto prætermitto, tamen sunt alij non pauci, qui cum existiment nostram beatitudinem non in vna solum, sed in duabus operationibus positam esse, aut certe non asserant in fruitione sola cõsistere, affirmant nihilominus præcipuam operationem esse dilectionem caritatis erga Deum clare visum, ex quo sequi videtur sentẽtia Scoti, nempe hanc solam operationem ad essentiam beatitudinis pertinere. Ita indicat Bonauentura in 2. distinctione 38. articulo 1. quæstione 1. ait enim proprium esse caritatis, vt per eam homo quiescat in fine suo, nempe in Deo: clarius id docent Ricardus in 4. distinctione 49. articulo 1. quæstione 7. Supplementum Gabrielis in 4. distinctione 49. quæstione 2. articulo 2. conclusione 3. Maior quæstione 5. Henricus quodlib. 1. quæstione 14. & quodlib. 13. quæstione 12. & videtur plane sententia Hugon. in caput 7. Dionys. de cœlest. Hierar. qui explicans illud, *Calidum & acutum*, ita scribit, *Calidum, & acutũ significat impetum quendam amoris feruentis in amatum, & intrantis, & penetrantis, vt, vbi est ipsum, quod amatur, ibi cum ipso, &*

2 *Bonau.* *Ricard.* *Supplem.* *Maior.* *Hugo. Vic.*

in ipso sit, &c. Et infra, *Si in delectatione non vadis, adhuc foris amas, nec actum dilectionis habes, amor vnum te facere vult cũ ipso, quoniam dilectio supereminet scientiæ, & maior est intelligentia, plus enim diligitur, quam intelligitur & intrat dilectio, & appropinquat, vbi scientia foris stat, &c.* Et in idem caput exponens illa verba, *Multas quidem, & beatas videns pure contemplationes*, sic ait, *Refectio iucundum facit, quod intus est, illuminatio iucundum exhibet, quod foris est, vtrumque ad gaudium plenum exigitur*: & paucis interpositis, *videtur quidem refectio magis necessaria esse, quemadmodum magis proprium est tibi bonum, quod in te est, quam quod extra est bonum*. Refectionis autem nomine intelligit affectum caritatis erga Deum, vt patet ex præcedentibus, loquiturq; de vtraque operatione in patria, nam in vtraque videtur beatitudinem nostram collocare.

Hanc sententiã prædicto modo explicatam confirmat primo Scotus ex præstãtia amoris comparatione visionis claræ Dei: probat autem excellentiam, & præstantiã amoris in 4. distinctione 49. quæstione 4. primo ex præstantia, & excellentia voluntatis, existimat enim nobiliorem multo esse facultatem voluntatis, quam intellectus, id quod ante docuerat Ricardus loco allegato, & Henricus quodlib. 1. quæst. 14. quos in hac re postea secuti sũt supplementum Gab. Maior, & Corduba locis paulo ante allegatis: cum igitur nobilior sit facultas voluntatis, quam intellectus, sequitur nobiliorem esse operationem volũtatis, quam intellectus, ac proinde in ea positam esse essentiam nostræ beatitudinis. Secundo eandem præstantiã amoris colligit ex eo, quod affectus voluntatis perficit amantem coniungens ipsum cum re amata vt in se est, quia affectus amoris fertur in rem dilectam, prout in seipsa est, at vero operatio intellectus perficit intelligentem similitudine rei intellectæ, ergo amor multo perfectior operatio est, ac proinde in eo posita erit essentia nostræ beatitudinis. Tertio eadem amoris præstantia probari posset hac ratione. Si aliqua voluntatis operatio est nobilior aliqua intellectione omnis operatio voluntatis debet esse nobilior omni intellectione, impossibile enim videtur esse aliquid sub genere imperfectiori, quod

3 *Prob. primo ex nobilitate obiecti.* *Ricard.* *Henr.* *Supplem.* *Gab.* *Maior.* *Corduba.* *Secundo ex affectiue.* *Tertio ex operatione.*

4 ri, quod perfectius sit aliquo contento sub genere nobiliori: genus nobilius sit, differentiæ etiam ipsæ, ac proinde species nobiliores erunt: atqui aliqua operatio, nempe charitatis in hac vita præstat cognitioni fidei, ergo omnis operatio voluntatis in omni etiam statu præstat omni intellectioni, ac proinde etiam claræ visioni Dei. Porro autem dilectionem caritatis præstare fidei, constat ex Paulo primæ ad Corinth. 13. hac ratione desiderabilius est carere ipsa visione Dei, quam caritate & amore erga ipsam. Quarto, hac de causa supremus ordo beatorum Angelorum vocatur Seraphim a caritatis ardore, sequens autem vocatur Cherubim ab excellentia scientiæ. Quinto, quia illa forma & habitus perfectior est, cuius oppositũ peius est: odium autem Dei peius est, quã priuatio visionis, ergo amor Dei est perfectior, quam ipsa visio.

Quarto ex supremo ordine Angelorum qui est Seraphim. *Quinto ex ipso.*

Secundo eadem sententia confirmatur hoc modo: visio clara Dei suapte natura ordinatur ad fruitionem, hoc est, ad amorem charitatis erga Deum, non contra: ergo caritas, vt finis, præstat visioni, cumq; beatitudo nostra sit vltimus finis noster, efficitur beatitudinem nostram potius esse dilectionem caritatis, qua Deum diligimus, quam visionem claram ipsius. Porro autem visionem ordinari ad dilectionem, non contra, docet Anselmus libr. 2. *Cur Deus homo*, capite primo: ait enim, *Peruersus ordo est, amare, vt intelligas, rectissimus vero, intelligere, vt ames.*

5 Tertio, Amor patriæ non tantum coniungit nos Deo, vt est in se, visio autem coniungit nos Deo, vt est in sua similitudine in nobis ipsis expressa, sed etiam amor coniungit nos Deo, vt bono, intellectus autem coniungit nos Deo, vt vero, eo quod bonum sit proprium obiectũ voluntatis, verum autem intellectus: ergo amor coniungit nos Deo vt fini, namq; ratio boni, & finis idem sunt: ea autem operatio potius videtur esse beatitudo, quæ attingit finem vltimum sub ratione finis, ergo beatitudo nostra potius est amor, quam visio Dei.

Tertia ratio.

Quarto eadem opinio probatur, quia, vt supra disput. 8. dictum est, nostra beatitudo, quanuis non sit maxima nostra perfectio, saltem debet esse vltima perfectio, & hac ratione diximus debere esse operationem, vltima autem perfectio videtur esse vltima nostra operatio, ergo, cum amor sit vltima nostra operatio, erit nostra beatitudo.

Quarto, si quid obstaret, quo minus amor amicitiæ erga Deum clare visum esset beatitudo, maxime, quia dilectio non esset cõsequutio vltimi finis, & summi boni, atqui dilectio est vere consequutio vltimi finis, & summi boni non minus, quam visio ipsa, ergo ex hac parte nihil obstat. Porro autem dilectionem esse consequutionem sic probatur, quia ratio consequutionis non est in eo posita, vt trahatur obiectum, neque in assimilatione cum illo per repræsentationẽ: alioqui, qui amat pecunias vt finẽ, hoc ipso, quod videret eas, diceretur illas consequi, quia media repræsentatione cognitionis diceretur illis assimilari, & eas facere sibi præsentes: restat igitur, vt consequutio vltimi finis, & summi boni fit perfecta vnio cum ipso, hæc autem fit per amorem, ergo nihil deest amori, vt sit nostra beatitudo. Adde, quod cum metaphorico, & (vt aiunt) intentionali modo faciat amor esse amatum in amante, sicut cognitio facit esse cognitum in cognoscente, non minus ipsa dilectio erit consequutio rei dilectæ, quam cognitio rei cognitæ: tum etiam, si ratio consequutionis consistit in assimilatione cum obiecto, non solum visio, sed etiam dilectio assimilat nos cum obiecto: ex hac igitur parte nihil deest, quo minus dilectio sit nostra beatitudo, cumque ipsa sit præstantior visione, efficitur potius dilectionem, quam visionem Dei esse nostrã beatitudinem.

Quinta ratio.

6

Sexto prædicta sententia Scoti confirmatur, quia si sola Dei visio esset nostra beatitudo, posset Deus aliquem beare sola visione essentiæ diuinæ absque amore, & dilectione ipsius: at hoc est absurdum, namque posset Deus aliquem hominem, aut Angelum existentem in statu peccati ad visionem essentiæ suæ eleuare, non concessa ei gratia habituali, nec dilectione caritatis: tunc autem beatus non esset sola visione, eo quod maneret in statu peccati siquidem peccatum remitti non potest sine contritione, aut sine caritatis amore, aut sine gratia habituali, tunc autem solã visionem Dei haberet: porro manens in

Sexta ratio.

7

statu peccati, in summa miseria maneret, cum qua beatitudo, quæ est summa felicitas omnino pugnat: imo vero, etiamsi nõ mane-

Universidad de Deusto
Biblioteca

maneret in ſtatu peccati, ſed ſolũ videret Deum, ipſum vero non diligeret, abſurdum eſt, aſſerere, huiuſmodi hominem fore beatum.

Duæ aliæ Scholaſticorum ſententiæ.

CAPVT II.

Aureol. REferunt nonnulli Aureolum pro ea ſententia, quæ affirmat, beatitudinẽ noſtrã neq; eſſe viſionem Dei, neque dilectionẽ catitatis erga ipſum, ſed ſolam delectationem de Deo clare viſo: in qua ſententia quieuit Eudoxus philoſophus, vt refert Ariſtot. 10. Ethicorum cap. 2. neque eam audet Ariſt. impugnare. Probari autem poteſt, primum quidem auctoritate: nam in Scriptura nomine gaudij, quod eſt delectatio quædam, intelligitur beatitudo noſtra, Matth. 25. *Intra in gaudium domini tui*, vbi loquitur dominus de præmio, quod fideli ſeruo in alia vita reſeruatur pro fideli cura, quam habuit talenti ſibi commiſsi, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur.* Et cap. 16. *Et gaudium veſtrum nemo tollet a vobis.* Vbi loquitur Chriſtus de gaudio alterius vitæ, quod in premium reſeruatũ erat Apoſtolis, & diſcipulis propter ærũnas, & triſtitiam, quam in hac vita paſſuri erant. Adde etiam Auguſt. lib. 20. confeſſionum cap. 21. 22. 23. vbi gaudium de Deo appellat beatitudinem noſtram, & 8. de ciuitate cap. 9. in principio vbi ſic ait, *Quanuis enim non continuo beatus ſit, qui eo fruitur, quod amat: multi enim amando ea, quæ amanda non ſunt, miſeri ſunt, & miſeriores, cum fruuntur: nemo tamen beatus eſt, qui eo, quod amat, non fruitur, nam & ipſi, qui res non amandas amant, non ſe beatos amando putant, ſed fruendo: quiſquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque, & ſummũ bonum amat, quis eum beatum niſi miſerrimus negat?* Sentit ergo Auguſt. ipſam fruitionem, quæ eſt delectatio, & gaudium de Deo, eſſe noſtram veram beatitudinem. Et colligi poteſt ex Sancto Thoma infra quæſtione 11. articulo 3. ad tertium vbi ait, fruitionem eſſe adeptionem vltimi finis, adeptio autem vltimi finis eſt beatitudo noſtra formalis, & quæſtione 34. art. 3 in fine, concedit aliquam delectationem; nempe fruitionem de ipſo Deo, poſſe dici vltimum finem hominis, non ſumpto fine pro re ipſa, ſed pro poſſeſsione ipſius.

Eudoxus Ariſt.

Matth.

Ioan.

8 *Auguſt.*

Aliud teſtimonium S. Thom.

Deinde eadem ſententia hac ratione cõfirmatur: delectatio eſt quies animi, quies autem animi eſt beatitudo, ergo & delectatio eſt beatitudo. Hæc autẽ opinio dupliciter intelligi poteſt, primũ de delectatione Dei, quatenus eſt bonum noſtrum, quæ delectatio eſt amoris concupiſcentiæ comparatione ipſius Dei, & hoc modo hęc 9 opinio differt a præcedenti. Deinde poteſt intelligi prędicta opinio de delectatione profecta ex caritate erga ipſum Deũ, videlicet cũ quis gaudet de bono Dei, vt bonũ illius eſt, & hoc modo non differt hæc opinio a præcedenti, quia hoc genus gaudij eſt verus amor caritatis, in quo prædicta opinio dixit beatitudinem noſtram eſſentialiter eſſe.

Tertio Theologi nonnulli affirmant, beatitudinem noſtram non eſſe ſolam viſionem, nec ſolam caritatis dilectionem erga Deum, ſed vtrãque ſimul: delectationem vero de Deo viſo, tanquam de proprio bono, quæ eſt amoris concupiſcentiæ circa ipſum Deum, reijciunt a ratione beatitudinis. Pro hac ſententia referri debent Scholaſtici, quos precedenti diſputatione memorauimus pro priori opinione, iuxta quam beatitudo noſtra non vna tantum actione, ſed pluribus conſtare debet. Ex quibus quidem Ricardus, Gabriel, & Corduba dicunt eſſentiam beatitudinis viſione, & dilectione caritatis conſtare, & idẽ fortaſſe ſenſerunt Hugo de Sancto Victore, & Andreas de Vega ibidem allegati: at vero Marſilius in viſione, & delectatione de Deo viſo noſtram beatitudinem eſſe putat: Bonauentura autem, & Alfonſus a Toleto in viſione, dilectione, & delectatione ſimul beatitudinem conſtituunt. Pro quibus quidem opinionibus adduci poſſunt ea, quæ præcedenti diſputatione 10 allata ſunt ad probandum beatitudinem noſtram eſſentialiter conſtare viſione, & dilectione Dei.

Hanc opinionem nonnulli recentiores confirmant quibuſdam fundamentis aliarum opinionum in vnum collectis, ex quibus quædam probant viſionem claram Dei ad beatitudinem eſſentialiter pertinere, quæ ad tria capita reducũtur. Primum, quia viſio eſt nobilior operatio ſimpliciter, &

ter, & abſolute: ergo non eſt reijcienda a ratione beatitudinis. Porro autem viſionem eſſe nobiliorem operationem multis probari ſolet, quæ conſulto prætermitto, quia minoris momenti ſunt: tum etiam quia cap. 7. in fine vnica ratione id breuiter oſtendam. Deinde, quia viſioni perfectiſsimæ conuenit eſſe cõſequutionem vltimi finis, & coniunctionem cum ipſo, ergo perfectiſsime ipſa pertinebit ad eſſentiam beatitudinis, quæ in ratione aſsecutionis ſummi boni tota poſita eſt. Poſtremo, quia viſio eſt forma primo, & eſſentialiter diſtinguens ſtatum beatitudinis a ſtatu viæ, ita vt ſine viſione non poſſit eſſe, neque intelligi homo beatus, contra vero viſionem claram Dei cetera conſequũtur, quæ poſſunt eſſe neceſſaria ad talem ſtatum, & nulla eſt alia operatio, quam ita reliqua conſequantur: ergo ipſa viſio non eſt a ratione beatitudinis reijcienda.

Prima ratio.

11

Secunda ratio.

Præterea ſunt aliæ rationes, quibus probatur etiam amorem caritatis ad eſſentiã beatitudinis pertinere: ceterum, antequã eas in medium proferamus alleganda ſunt duo teſtimonia Sancti Thomæ, propter quæ recentiores nonnulli cenſent ab hac vltima ſententia Doctorem ſanctum non abhorrere. Alterum teſtimonium eſt in 3. diſtinctione 27. quæſtione ſecunda articulo ſecundo, vbi ait, beatitudinem ſupernaturalem poſtulare amicitiam caritatis cum ipſo Deo, vt ita per amicitiam fiat cõ naturalis ipſi beato. Alterum teſtimoniũ eſt prima parte quæſtione 43. artic. 5. ad ſecundum, & in 1. diſt. 14. quæſt. 4. artic. 1. ad tertium, quibus in locis affirmat non ſufficere ad perfectam aſsimilationem cũ Deo cognitionem ſine amore: hoc ipſum confirmari videtur auctoritate quorundã Thomiſtarũ, quos cap. 10. referemus, qui docent neminem poſſe eſſe beatum, ſi aſſumatur ad ſolam Dei viſionem ſine dilectione, & fruitione: atque hæc poteſt eſſe prima ratio pro hac ſententia, quam late proſequuti ſumus cap. 1. Secunda ratio eſſe poteſt, quam ibidem etiam confecimus pro ſententia Scoti hoc modo, viſio naturaſua ordinatur ad dilectionem: ergo dilectio non eſt excludenda a ratione beatitudinis, ſed potius tanquam vltimum complementum eſſentiale ad eam ſpectare debet. Tertia ratio, quia amor coniungit nos Deo, vt eſt in ſe, & viſio coniungit nos Deo, vt eſt in nobis: ergo non minus, imo magis vnit dilectio, ac proinde non poteſt ad eſſentiam beatitudinis non pertinere. Quarta ratio eſt huiuſmodi, nõ ſolum viſio clara Dei eſt conſequutio ipſius, ſed etiam dilectio, vt capite primo pro Scoti ſententia probatũ manet. Quod ſi dilectio non eſt tam perfecta conſequutio, quam viſio, nihilominus vere eſt conſequutio: ergo non poteſt excludi a ratione, & eſſentia beatitudinis, ſiquidem tota ratio eius in cõſequutione Dei poſita eſt. Has omnes rationes habes pro Scoti ſententia fuſius poſitas in 1. capite, quæ huic etiam opinioni ſeruire poſſunt.

12 *Tertia ratio.*

Quarta ratio.

Solam viſionem ad eſſentiam beatitudinis pertinere auctoritate probatur.

CAPVT III.

MVlto probabilior opinio eſt, in ſola clara Dei viſione eſſentiã beatitudinis conſtituendam eſſe, ita vt delectatio, & amor ad eſſentiam beatitudinis non pertineãt, ſed ſuapte natura beatitudinem neceſſario cõſequantur: quam ſententiam tradit Sanctus Thomas in articulo quarto & 8. huius quæſtionis, Caietanus, Conradus, & recentiores Thomiſtæ in eiſdem articulis & idem Caietanus prima parte quæſtione 26. articulo ſecundo, Durandus in 4. diſtinctione 49. quæſtione quarta, Sotus eadem diſtinctione, quæſtione prima, articulo tertio, Ferrarienſis 3. contra gent. cap. 25. & 26. Confirmari autem ſolet aliquibus Scripturæ, & patrum teſtimonijs. Primo quia Ioannis 17. dicitur, *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te Deum verum*: qui locus quanuis varios habeat ſenſus, in hoc tamen plerique Scholaſtici, præcipue Thomiſtæ, & qui hanc ſequuntur ſententiam, ipſum interpretantur: atque ex patribus in eundem ſenſum explicant Auguſtinus lib. de ſpiritu, & litera cap. 33. & primo de Trinitate capit. 8. & ſermon. 112. de tempore, Innocent. 3. lib. 3. de officio miſsæ capite 8. & 29. Laurentius Iuſtinianus in faſciculo amoris cap. 26. & Rupertus, & Lyranus in eum locum.

Sanct. Thom. Caietan. Conrad. Durand. Soto.

13 *Ferrarienſ. Ioannis 17.*

Auguſtinus Innocen. 3. Laur. Iuſt. Rupertus. Lyra.

Secundo Cyrillus lib. 3. contra Iulianũ §. *Nihil autem*, ita ſcribit: *Hominum felicitas* *Cyrillus.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

citas est, habere summam contemplationem: iam dignissima virtutum animæ est secundum mentem operatio, contemplatio enim est optimorum, quæ sunt, vera cognitio, optima autem inter omnia, quæ sunt, sunt diuina. Quo nihil clarius pro hac sententia videtur dici potuisse. Tertio Irenæus lib. 4. contra hæreses cap. 37. num. 6. 7. inquit, quæ (scilicet vita æterna) vnicuique euenit ex eo, quod videat Deum, quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt, & claritatem eius percipiunt, sic & qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, viuificat autem eos claritas: Percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Quarto Basilius lib. constitutionum monasticarum cap. 19. circa medium ita loquitur, Summi enim boni contemplatio, & virtutū luculentissima cognitio Angelorum thesaurus est. Allegari etiam solet Anselmus in monologio cap. 66. 67. 69. ibi tamen potius dicere videtur, beatitudinem nostrā in fruitione Dei consistere.

Irenæus. *Basilius.* *Anselm.*

Ceterum nullo ex prædictis testimonijs hanc nostram sententiam, quam alias verissimam esse censeo, confirmare vellem, eo quod parum momenti pro ea habeāt. Et primum quidem testimonium illud ex Ioan. cap. 17. efficax non est, tum quia nō pauci illud interpretantur non de visione clara Dei, sed de notitia ipsius, quam ex fide habemus in via, vt ea dicatur vita æterna, eo quod fide per caritatem operante vitam æternam consequimur, vt explicat Cyrillus lib. 11. in Ioā. cap. 16. & Theophylactus in eum locum, vt late etiā prosequitur Alfonsus de Castro verbo *Beatitudo* hæresi 4. qui pro hac etiam expositione citat Hilarium: tum etiam quia licet prædictum locum intelligamus de clara visione Dei, vt intelligunt patres, & doctores allegati, nihilominus inde efficaciter non probatur, solam Dei claram visionem ad essentiam beatitudiuis pertinere, sicut neque ex reliquis Patrum testimonijs allegatis, quæ hoc indicare videbantur. Nam, cum claram visionem non solū comitentur, sed etiam necessario consequantur dilectio caritatis erga Deum, & delectatio de ipso Deo viso, qui affirmauerit visione Dei nos fore beatos, & hanc esse nostram beatitudinem, non de ipsa sola visione hoc affirmauerit, sed hoc modo loquendi satis commode significare potuit, ea omnia, quæ visionem necessario co

Ioan. *Cyrillus. Theophi. Alfon. a Castro. Hilarius.*

mitantur, & consequuntur. Et quemadmodum, vt vidimus præcedenti disputatione, Benedictus 12. non curauit, vtrum duabus illis operationibus, nempe visione, & fruitione, an altera tantum essentia beatitudinis constaret, sed exprimens vtramque recte descripsit statum nostrę beatitudinis secundum omnia, quæ illic habituri sumus: ita etiam patres, qui visioni soli tribuere videntur rationem beatitudinis nostræ, non curant, vtrum illa sola ad essentiam beatitudinis pertineat, an aliæ requirantur operationes, sed expressa hac operatione, quæ est initium, & fundamentum, quod reliqua bona consequūtur, videbantur sibi satis explicasse statū, quo futuri sumus beati. 15

Præterea, si attendamus verba & cōtextum Cyrilli, competiemus plane eum non de visione clara Dei fuisse loquutum, sed de exercitio cōtēplationis in via, eoquod diuinarum rerum contemplatione pietatem omnem erga Deum nobis conciliemus, de qua pietate proxime antea dixerat, *Est autem hoc, quod summa nostra felicitas sit in pietate erga Deum, quando non externas quasdam merces præter illam spectamus, sed in colendo ipsummet, quod bonorum est maximum, assequimur.* Probat autem auctoritate philosophorum, qui beatitudinem, & felicitatem nostram in contemplatione diuinorum esse dicebant: constat autem philosophos de beatitudine huius viæ loquutos fuisse. Porro autem Cyrillus eo existimat beatitudinem nostram esse in contemplatione diuinorum, quia ea nobis pietatem, & cultum erga verum Deum comparamus. 16

Beatitudo nostra nō est sola dilectio.

Quodsi Augustinus videatur aliquando felicitatem, & beatitudinem nostram tribuere visioni Dei, vt in Psalmum 90. & in Psalmū 85. & 22. de ciuitate capite 29. & 10. de Trinitate capite 7, & 8. & alibi sæpenumero, nihil huic sententiæ fauet, nam alijs in locis superius allegatis pro sententia Scoti, & aliorum, felicitatem videtur tribuere fruitioni, aut amori propter rationem superius assignatam, eo quod patres non sint soliciti de essentia ipsa beatitudinis; quam Scholastici iuxta Scholæ seueritatē diligenter inquirimus, sed vno, aut alio genere operationis sufficienter explicent statum illum beatitudinis, vt dictum est. Hæc igitur sententia sola auctoritate Scholasticorum,

Magister.

rū, quos allegauimus, & rationibus, quas sequentibus capitibus in medium proferemus, omissis quibuscumque alijs patrū testimonijs, confirmanda nobis erit: nam quid senserint Arist. & philosophi gentiles de beatitudine huius vitæ, de qua ipsi loquuti sunt, sequenti disputatione videbitur. 17

Eadem sententia ratione contra Scotum probatur.

CAPVT IIII.

SEntentia Sancti Thomæ, quā superiori capite vt probabiliorem præmisimus, rationibus sufficienter confirmabitur, si contra alias opiniones sigillatim ostenderimus, nec aliam solam operationē præter visionem esse beatitudinem nostram, nec vllam aliam præter visionē ad essentiam beatitudinis pertinere: quo fiet vt & nostram sententiam confirmemus, & aliorum etiam opiniones simul refellamus. In hoc igitur capite contra Scotum probandum nobis erit, beatitudinem nostram non esse solam dilectionem caritatis erga Deum: hoc autem probat Durandus loco allegato in præcedenti capite ex eo, quod Arist. nec 10. Ethicorum cap. 2. nec vsquā alibi in quæstionem vocauit, an aliquis amor amicitiæ erga alium esset nostra beatitudo, sed solum quæstionem proposuit de delectatione: delectatio autem de bono possesso est amor amicitiæ eius, qui delectatur, & amor concupiscētiæ circa bonum, de quo delectatur, quia tale bonum placet sibi ex complacentia amicitiæ erga seipsum, vt plane liquet ex doctrina tradita supra disp. 2. cap. 3. & 1. parte disp. 84. cap. 3.

Logi rilinus tempo vita.

Ratio Durādi. Arist.

Verum hæc ratio Durandi parui momēti est, nam Arist. non nouit affectum amicitiæ erga alium, de quo dubitare posset, an esset beatitudo ipsius amantis, & ideo de solo affectu concupiscentiæ erga bonum, & amicitiæ erga seipsum existimauit quæstionem esse posse, an ad beatitudinem pertineret: quodsi aliquis huiusmodi affectus videri potuit de essentia beatitudinis, non desiderium boni nondum possessi, sed delectatio debuit esse, & ideo de hac solum quæstionem proposuit, quā 18

Reijcitur.

non fuit ausus definire. Ceterum, cū nos fide edocti simus, amorem amicitiæ erga Deum clare visum, excellentissimum opus esse nostræ voluntatis, ideo Scotus, & alij Scholastici, relicta doctrina Aristotelis non absque ratione opinati sunt, amorem caritatis potius, quam delectationem ad essentiam beatitudinis pertinere. Quod autem Durandus loco allegato ait, nostri erga Deum non posse esse amorem veræ amicitiæ, quia non est æqualitas, temeritatis notam iure meretur, cum Scholastici communiter dicant, caritatem erga Deum veram amicitiam cum ipso esse. *Temere loquitur Durand.*

Ceterum, quanuis Sanctus Thomas recte nosset optimum affectum nostræ volūtatis esse amorem caritatis erga Deum, data opera nullam de eo mouit quæstionem, vtrum ad essentiam beatitudinis pertineret, an nō: sed quasi notum id supponens solum delectationem, de qua videbatur ei, aliquam posse esse difficultatem, a ratione beatitudinis exclusit, atque id peculiari ratione probauit. 19

Ratio igitur, ob quam videtur Sanctus Doctor nihil de amore amicitiæ in hoc articulo dixisse, qua etiam recte impugnare possumus opinionem Scoti, sumpta est ex eodem 3. contra gentes cap. 26. in quinto loco in hunc modum. Amor amicitiæ, quatenus amor est, suapte natura tam fertur in absentem, quam in præsentem, licet enim amor ipse sit causa, vt amās quærat, & inueniat amatum, eique reipsa coniungatur, tamen ipse solus amor secundum id, quod ex se habet, non magis fertur in præsentem, quam in absentem: qua ratione cum amor, qui est in via, feratur in Deum quasi absentem, & nōdum visum, nihilominus manet in patria, in qua Deū habet præsentem, ergo suapte natura non magis beat amor, quam desiderium, siquidem beatitudo debet esse operatio circa rem præsentem secundum se, quatenus præsens est. Quocirca multo maiori ratione Sanctus Thomas de delectatione, quam de amore meminit, & probauit delectationem ad essentiam beatitudinis non pertinere, quia delectatio de Deo viso suapte natura fertur in Deum visum, & præsentem, & ita videtur propria beatorum. Adde etiam, quod si amor caritatis erga Deum, quatenus caritatis est, bearet hominem, non solum in patria concessa clavi- 20

S. Thomas.

Beatitudo de Deo esse erga præsentem vt præsens est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ra visione Dei, sed etiam in via sub ænigmate bearet, quod est absurdum: id vero plane contra Scotum sequitur, quia amor caritatis in via est perfectissimus affectus voluntatis, & eiusdem rationis cum affectu caritatis, quem habemus in patria: ergo eodem modo beare potest nos in via, & in patria. Neque obstat, quod amor in hac vita non est perpetuus, amor autem in patria perpetuus est, tum quia in opinione Scoti perpetuitas non est de ratione beatitudinis, tametsi hoc falsum sit, vt infra disputatione 21. ostendemus, tum etiam, quia efficere posset Deus, vt amor etiam sub ænigmate esset perpetuus.

Secunda ratio.

Scotus.

Argumentum hoc male torsit Scotum, & dum curauit ab eo se expedire, fortasse magis seipsum implicauit. In quartum igitur distinctione 49. quæst. 5. in confirmatione secundæ conclusionis conatur assignare discrimen aliquod inter amorem caritatis erga Deum ex fide, & amorem ex clara visione, atque dupliciter argumentum dissoluere contendit: respondet itaque primum, eiusdem speciei esse amorem caritatis erga Deum, quem habemus modo sub ænigmate fidei, & quem habebimus ex clara Dei visione, nihilominus amorem ex visione vocari beatitudinem, amorem autem ex fide nō item, quia nomen, *Beatitudo*, non est impositum ad significandum amorem secundum naturam suam, & speciem tantum consideratum, sed ad significandum amorem caritatis secundum naturam suam, & in gradu quodam determinato intensionis, quē cum attingit, nomen beatitudinis meretur, cum tamen nomen, *Fruitio*, significet amorem caritatis secundum suam naturam, & speciem tātum, in quocumque gradu intensionis, & ita tam de amore ex fide, quam de amore ex visione dicatur.

Prima ratio Scoti.

91

Verum, quia vidit ipse Scotus, hanc solutionem facile impugnari posse, eo quod posset Deus in via perficere affectum amoris vsque ad illum intensionis gradum, quo amor beatorum attingit, quod quidem Beatæ Virgini concessum fuisse multi arbitrantur, ideo deinde respondet dilectionem caritatis ex fide, & ex visione clara specie differre, & ita dilectionem ex visione esse beatitudinem, licet dilectio ex fide beatitudo non sit. Colligit autem ipse distinctionem secundum speciem inter hos duos amores ex eo,

Secunda solutio Scoti.

quod a diuersis causis secundum speciem procedunt, alter enim nascitur ex visione, alter autem ex fide, quæ specie differunt. Quodsi dicat quis, notitiam fidei, & claræ visionis non esse causas dilectionis caritatis, saltem, inquit Scotus, negari non potest notitiam fidei, & claræ visionis esse conditiones, aut causas, sine quibus non, ita vt essentialiter sint requisitæ ad amorem: quare cum ipsæ cognitiones, & notitiæ specie differant, recte sequitur, etiam ipsos amoris affectus specie differre.

Aristot.

Refellitur causa ratio.

Verum hoc etiam Scoti responsum facile refelli potest. Primum, quoniam, vt ostendemus infra disputatione 154. intellectio non est principium efficiens amoris, sed tantum conditio, quare amor viæ, & amor patriæ differre non possunt ex parte principij efficientis. Adde etiam, quod ex diuersis causis secundum speciem idem effectus procedere potest, quādo indiscriminatim ab vno, & alio procedit, vt calor a calore, & a luce. Deinde, si notitia solum est conditio applicans obiectum voluntati, non potest probari differentia secundum speciem inter amorem patriæ, & huius vitæ ex diuersa applicatione, & conditione: nam cum affectus sumere debeat speciem ex ordine ad rationem formalem obiecti, & idem sit obiectum sub eadem ratione boni propositum voluntati, vt diligendum ex caritate, nempe Deus summe bonus; parum refert, si proponatur per vnum, aut per aliud genus notitiæ ad hoc, vt affectus specie differant, si semper sub eadem ratione cognita proponitur. Quocirca, si amor secundum rationem amoris est vere consequutio Dei, tanquam vltimi finis, consequitur, non minus a nobis Deum in via possideri per amorem, vt simus beati, quā in patria. Demū hanc eandem sententiam inferius etiam confutabimus, cum ostendemus nec amorem, nec alium affectum voluntatis ad beatitudinis essentiam pertinere. Nunc vero contra Scotum hæc dicta sufficiant, ex quibus tandem inferius colligemus solam Dei visionem secundū se esse essentiam nostræ beatitudinis, cetera autem ipsam consequi, & comitari tanquam effectus ipsius, aut quid pertinens ad perfectionem illius status.

Præce-

Disp. XI.

Præcedens sententia ratione cōtra Aureolum ostenditur.

CAPVT V.

Aristot.

QVanquam Arist. 10. Ethicorū capit. 1. ausus non fuit sententiam eorum impugnare, qui dicebant beatitudinem nostrā esse perfectissimam delectationem, nobis tamen non desunt optimæ rationes ex vera philosophia depromptæ, ad probandum ipsam solam delectationem de summo nostro bono, & vltimo fine non esse nostram beatitudinem. Loquimur autem de delectatione, quæ est operatio, & affectus voluntatis: nam Aristot. fortasse loquutus solum fuit de alio genere delectationis, vt disputatione 14. capite 3. dicemus.

24

Durandus.

Durandus loco allegato præcedenti capite contra eos, qui dicunt beatitudinem nostram esse delectationem, hac ratione vtitur: Beatitudo nostra debet esse operatio, quæ circa Deum proxime versetur, delectatio autem proxime non est de Deo sed de visione ipsa Dei: ergo delectatio non est beatitudo nostra. Porro autem beatitudinem nostram debere esse proxime de Deo, manifestum est, & omnes fatentur: nam cum in solo Deo, tanquam obiecto, nostra beatitudo consistat, vt præcedenti quæstione probatum est, si nostra beatitudo est operatio nostra, sea circa Deum, tanquā circa obiectum proxime versari debet, ac proinde operatio, quæ circa aliud præter Deum, tanquam circa obiectum proxime versatur, non erit beatitudo nostra: aut dicendum est, aliquid creatum esse obiectum beatitudinis nostræ, quod est absurdum, vt ex præcedenti quæstione constat. Delectationem autem non versari proxime circa Deum, sed proxime circa visionem ipsam, fusius probat Durandus: verum, quia, vt contra ipsum ostendemus infra disputatione 15. cap. 4. delectatio de Deo viso, etiamsi de ipsa visione sit, nihilominus circa Deum ipsum, vt obiectum proxime versatur, ideo hæc ratio Durandi nullius momenti est.

Refellitur.

Quocirca non possum non mirari sententiam, & modum philosophandi quorundam Theologorum, qui docēt, aut probabile existimant, amorem concupiscentiæ circa Deū, quo ipsum nobis amamus vt bonum nostrum, pertinere ad essentiā beatitudinis, non autem delectationem: ea autem ratione excludunt delectationem a ratione beatitudinis, quia delectatio non est proxime de Deo ipso, sed media operatione circa ipsum. Horum igitur sententiam non possum non mirari, quia cum amor concupiscentiæ erga Deū eodem modo versari debeat circa ipsum, sicut delectatio, si delectatio ideo ad beatitudinem non pertinet, quia non est proxime de Deo secundum se, sed media operatione coniuncto; eodem modo & amor concupiscentiæ non poterit versari proxime circa Deum secundum se, sed media aliqua operatione coniuncto, ac proinde nec ad beatitudinem nostram essentialiter pertinere. Eādē vero esse rationem de amore concupiscentiæ, & delectatione, vt eodem modo circa Deum, vt bonum nostrum versentur, nemo dubitabit: siquidem amor a delectatione hoc solo differt, quod amor refertur in bonum, prout abstractum a præsenti, & futuro, delectatio autem respicit bonum præsens, vterque autem affectus fertur in rem suppositō a nobis distinctam, quatenus apprehenditur nobis bona media aliqua adeptione.

25

26

Ratio alia ex Scoto.

Hoc ipsum, nempe delectationem non esse nostram beatitudinem, probat Scotus alia ratione, quia beatitudo nostra nō potest esse amor cōcupiscentię erga Deū, eo quod hic amor supponit vt priorem, & nobiliorem amorem amicitiæ: cum igitur delectatio de Deo, vt bono nostro, pertineat ad amorem concupiscentiæ erga Deū, non poterit talis delectatio esse nostra beatitudo. Hæc tamen ratio nihil habet momenti, quia amor concupiscentiæ non supponit, vt priorem, amorem amicitiæ, tanquam diuersum affectum, cum sit idem actus amoris concupiscentiæ, & amicitiæ, & hæ duæ rationes in eo solum distinguantur per respectum ad diuersa, vt probatum est supra disp. 2. c. 3. & 1. p. disp. 84. c. 3. Quare, cum quis amat sibi Deum, vt bonum suum, vel de eo, vt bono suo delectatur, eodem affectu respicit Deum, & comparatione illius est amor concupiscentiæ, & respicit seipsum, & comparatione sui est amor amicitiæ: ergo ex hac parte nihil obstare potest, quo minus delectatio, seu amor, quatenus est concupiscentiæ

Refellitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

contiæ erga Deum, esset nostra beatitudo etiamsi includeret respectum ad nos ipsos, tanquam ad obiectum amicitiæ: quia cum beatitudo sit bonum nostrum, non potest nō includere aliquem ordinem ad nosipsos. 27

Vera ratio. Quocirca, omissis his rationibus, quæ minoris momenti mihi videntur, hac sola probatur, delectationem de Deo non esse totam essentiam beatitudinis. Obiectum beatitudinis nostræ est summum bonum, nempe ipse Deus, formalis autem beatitudo debet esse adeptio, & consequutio huius vltimi finis, & summi boni, nam res a nobis supposito distincta non potest nos beare, nisi media consequutione, & adeptione fiat nobis bona, & conueniens, ideoque ipsa adeptio, & consequutio est formalis nostra beatitudo, & summa fœlicitas: cumque consequutio nostri vltimi finis, qua nobis debet coniungi, sit operatio, vt disputatione 8. ca. 3. probatum est, efficitur, adeptionem nostri vltimi finis debere esse aliquam operationem: cumque delectatio de summo nostro bono, & vltimo fine sit de ipso iam aliquo modo adepto, & consequuto, consequitur, priorem esse tali delectatione aliquam operationem, qua nobis vltimus finis aliquo modo coniungatur, ac proinde ipsa sola delectatio non est consequutio, nec beatitudo nostra, sed aliquam consequutionem, vt priorem supponit. Quare delectatio potius de statu ipso beato, & felici, aut de aliquo pertinente ad essentiam beatitudinis est, quam sit ipsa sola tota beatitudo nostra: veluti, si obiectum nostræ felicitatis, vel res externa, in qua consisteret nostra beatitudo, esset pecunia, ad formalem nostram beatitudinem pertineret possessio pecuniæ, non sola delectatio de illa: & tunc quidem beatitudo nostra non in operatione solum, sed in apprehensione pecuniæ esset, & delectari de pecuniæ possessione esset delectari de aliquo ad statum felicem pertinente. Et hæc satis sint, vt ostendamus solam delectationem de Deo viso non esse totam nostram beatitudinem, id quod etiam de amore concupiscentiæ, quatenus amor est, facile probari potest hac ratione. 28

Amor concupiscētiæ nō est nostra beatitudo. Aut amor capitur vt inclusus in delectatione, & de hoc eadem ratio est, atque de delectatione: aut capitur vt inclusus in desiderio, & manifestum est hunc amorem non posse esse nostram beatitudinem, quia est boni nondum habiti: aut capitur prout est affectus circa rem abstracte considerata, nec futurum, nec præsentem, & sic etiam non potest esse nostra beatitudo, quia non est de bono adepto, & ita etiam nondum beatis conuenire potest: ergo multo maiori ratione dicere debemus amorem solum non posse esse nostram beatitudinem, quam id diximus de delectatione. Hactenus probatum est nullum affectum concupiscentiæ absque alia operatione esse nostram beatitudinem: Porro autem, qua ratione delectatio, & amor concupiscentiæ non pertineant ad essentiam beatitudinis, ita vt cum visione integrent ipsam, probandum est infra capite sequenti.

Præditta opinio contra Ricardum, & alios ratione confirmatur.

CAPVT VI.

29 OStendimus hactenus, nullam operationem voluntatis per se solam esse nostram beatitudinem, in quo sententiam Scoti, & Aureoli confutauimus, simulque ad nostræ opinionis confirmationem viam aperuimus: iam vero reliquū est, vt demonstremus, nullam operationē voluntatis ad essentiam beatitudinis nostræ simul cum operatione intellectus pertinere: id vero primum vniuerse, deinde vero speciatim de singulis ostendamus, sic enim fiet plane manifestum, solam Dei visionem esse nostram beatitudinem, vt Sancti Thomæ, & aliorum opinio fert. Primum igitur id probare possumus ratione sumpta ex Sancto Thoma supra quæst. 1. art. 1. ad secundum, vbi affirmat, actionem elicitam a voluntate non posse esse nostrum vltimum finem, sicut etiam ipsa visio non potest esse primum visibile: nam quemadmodum quælibet visio habet pro obiecto aliquod visibile, & ideo ipsa in aliud prius visibile refertur, ac proinde ipsa non posset esse primum visibile, etiamsi visibilis esset, eodem modo quicunque affectus voluntatis fertur in aliquod aliud bonum à se distinctum, tanquam in proprium obiectum: ergo si ipse affectus voluntatis est finis alterius affectus, & desiderabilis non potest esse vltimus finis, & primū desiderabile, siquidem ipse affectus vlterius in aliud desiderabile vt in obiectum, & finem refertur. Nomine enim vltimi finis hic intelligimus summū bonum nostræ voluntatis, quod non tantum gratia sui appetitur, sed etiam in aliū finem non ordinatur: quanuis autem affectus voluntatis appeti possit gratia sui, & hac ratione possit esse finis vltimus desiderij nostri, tamen non potest esse noster finis simpliciter vltimus, qui suapte natura non respiciat alium priorem, siquidem ipse affectus ferri debet in alium finem a seipso diuersum. Cum igitur beatitudo nostra formalis sit vltimus finis noster, ita vt in alium finem referri nequeat, nec possit alium finem habere priorem, sequitur beatitudinem nostram non posse esse affectum, & operationem voluntatis. Hæc ratio non modo probat, solum affectum voluntatis non posse esse nostram beatitudinem, vt satis liquet, verum etiam neque ad essentiam beatitudinis nostræ pertinere, sed beatitudinem nostram aliquid prius esse omni affectu voluntatis: nam quemadmodum tota nostra beatitudo ita est gratia sui appetibilis, vt in alium finē suapte natura non referatur, nec habeat aliud prius appetibile, eodem modo id, quod ad essentiam beatitudinis spectat, non potest in aliud prius, vt in finē referri, sic enim aliud bonum esset prius ipso, quod videtur absurdum. 30

Obiectio. Verum obijciet aliquis, finem duplicem esse, est enim finis vt res, qui dicitur finis *qui*, & est finis vt adeptio, qui dicitur finis *quo*, & hic est operatio, aut qualis operatio versaturq; circa finē, qui est res, ita vt ex ipso fine *quo*, nēpe operatione, & fine *qui*, nempe re ipsa fiat vnus integer finis, vt notauimus disp. 2. c. vltimo ex mēte S. Tho. in hac prima secundæ quæst. 1. art. vltimo & quæst. 2. art. 7. & quæst. 3. art. 1. & quæst. 11. art. 3. Finis autem *quo*, ita coniungitur fini *qui*, & cum illo integrat vnum finem, vt finis *quo*, non referatur in finem *qui*, tanquam medium in finem: quocirca ex fine *quo*, & fine *qui*, potest integrari vnus finis simpliciter vltimus, qui vlterius non referatur in alium finem; omnis autem operatio, non solum alterius potentiæ, sed etiā ipsius voluntatis, comparatur cum suo obiecto, vt finis *quo*, cum fine *qui*, & cum illo integrat vnum finem, & appetibile ipsius voluntatis, ita vt operatio, quæ est finis *quo*, non referatur in obiectum vt in finem integrum sui, sed potius cum illo integret vnum finem, & appetibile, ac proinde operatio, quæ versatur circa summum bonum quod est Deus, constituet cum ipso vnum vltimum finem appetibilem, vt vltimum, & erit finis vltimus, quia erit adeptio finis vltimi: ex adeptione enim, & re adepta fit idem finis. Porro autem affectum voluntatis esse adeptionem vltimi finis, docuit plane Sanctus Thomas infra quæst. 11. ar. 3. ad tertium, vbi docet fruitionem, quæ est affectus voluntatis, esse adeptionem vltimi finis, & ita non esse duos fines, alterum ipsam fruitionem, alterum Deum: sed ex vtroque fieri vnum finem, quo frui possumus, ita vt fruendo, ipsa fruitione fruamur Deo, & infra q. 34. ar. 3. in fine cō cedit aliquā delectationē, nēpe fruitionē de ipso Deo posse dici vltimum finē, intelligit autē vltimum finem sumpto fine pro adeptione, & coniūctione cum re, quæ est vltimus finis, non pro fine, qui est res. 31 *S. Thomas.* 32

Ex obiecto quo & qui fieri vnum integrum finē. Ego saue non dubito primum, ex quouis genere operationis immanentis, & ex obiecto ipsius fieri vnum integrū finē, & ipsam operationem esse finem *quo*, ipsum vero obiectum esse finē *qui*, atq; hoc conuenire operationibus volūtatis, nō minus quā aliarum facultatū, ita vt ille, qui desiderat delectationē de Deo, dicatur proxime, & non remote desiderare ipsum Deū, vt ostēdemus disp. 15. quia cum desideret delectationē de Deo, & delectatio de Deo cum ipso Deo faciat vnū finem desiderabilē, & tale desideriū proxime feratur in totū finē, sequitur non tantum proxime ferri in ipsam delectationem, sed etiam in ipsum Deum, vt ibidem ostendemus. Deinde non inficior, operationē volūtatis posse vocari adeptionem respectu sui obiecti eo nimirum sensu, quia est finis *quo*, & in ratione finis comparatur cū suo obiecto, sicut possessio pecuniæ cum pecunia. Postremo fateor, affectum volūtatis, qui versatur circa vltimum finem, vt delectationem de Deo, quiq; a nobis desiderari potest, & respectu nostri desiderij habet rationem finis *quo*, vocari posse vltimum finē nostrū vt *quo*, quia talis videtur esse finis *quo*, qualis est finis *qui*, cui coniungitur, & cum quo facit vnum integrum finē. Quare cū delectatio de Deo comparetur vt finis *quo*, cum ipso Deo, vt explicatum 33

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, & ipse Deus sit noster vltimus finis *qui*, non inepte ipsa delectatio de Deo dicitur a Sãcto Thoma vltimus finis: ex hoc tamen non sequitur talem delectationem esse vltimũ finem simpliciter, & primũ desiderabile, vt statim ostẽdemus. Hac eadẽ ratione delectatio de Deo dicitur a Sancto Thoma optimũ inter creata, quatenus cõiungit nos vt finis *quo*, ipsi Deo, qui est vltimus, & optimus finis noster *qui*. Porro autem nec delectationem, nec amorem amicitiæ erga Deũ posse esse finẽ simpliciter vltimũ, nec ad finem nostrũ simpliciter vltimum pertinere, sed supponere integrũ vltimum finẽ priorem, facile probari potest. Primũ de delectatione, nam ipsa versatur circa vltimũ finẽ, qui est res nobiscõ iũcta medio aliquo fine *quo*, vt possessione, est enim delectatio de Deo viso, cuius obiectum est vltimus finis integre constitutus ex Deo, vt re, seu fine *qui*, & visione vt possessione, seu fine *quo*, ergo ipsa delectatio de Deo, etiamsi includat in se Deũ, nõ potest esse vltimus finis noster simpliciter: ac proinde non poterit ad essentiam nostræ beatitudinis pertinere, siquidem ipsa delectatio habet aliũ vltimum finem, nempe Deum visum, qui in aliũ vlterius
54 non ordinatur: & hac ratione idem S. Doctor infra quæst. 4. art. 2. aperte dixit ideo
S. Thom. delectationem nõ esse præcipuam in beatitudine, quia nõ est noster vltimus finis:
Amor amicitiæ non pertinet ad essẽtiam beatitudinis. intelligit simpliciter vltimum.

Hoc ipsum de amore amicitiæ ostẽdere facile possumus: nã amor amicitiæ versatur circa bonũ ipsius Dei, vt bonũ ipsius est, & quatenus ei aliquo modo cõiũctũ, ergo ipsa dilectio habet aliũ finẽ vltimũ, in quem ipsa ordinatur: ergo nec ipsa, nec delectatio possunt habere rationem vltimi finis simpliciter, & vltimi appetibilis, sed potius circa integrum vltimũ finẽ simpliciter versantur, ac proinde non possunt ad essentiã beatitudinis pertinere. Hoc ipsum prædicta ratione probare possem' de reliquis omnibus actionibus voluntatis, nempe ad essentiam beatitudinis non pertinere, quia non possũt esse vltimus finis simpliciter.

Sunt prærerea rationes duæ, quarum vna id etiam probat de amore amicitiæ erga Deum visum, altera de delectatione de eodem, quas sequenti cap. afferemus: in hoc vero capite supereſt solum notandum, prædicta ratione non solum probari contra Ricardum, & alios nullam operationem voluntatis ad essentiam beatitudinis pertinere, sed etiam multo melius in *opera* nulla actione voluntatis sola esse totã no *rentur* stram beatitudinem, quod alijs etiam rationibus supra confirmatum est.

Nostra sententia ratione propria, & a priori ostenditur.

CAPVT VII.

VNicum, & firmissimum nostræ sententiæ fundamentum est, quod Sanctus Thomas iecit in articulo quarto huius quæstionis in hunc modum. Nostra beatitudo in aliquo extrinseco, vt obiecto, nempe in summo bono, quod est Deus, collocanda est, vt ex tota quæst. 2. constat: illud autẽ 37
nos beare non potest, nisi media operatione, quæ sit beatitudo nostra, quæ invocant formalem, nobis coniungatur. Præterea hæc operatio, quæ est nostra beatitudo, talis debet esse, & ita nos debet coniungere summo bono, vt sit proprie adeptio, & possessio ipsius, & talis respectu obiecti beatis, vt possessioni, quæ re ipsa fit, vere assimiletur. Nam quemadmodum, si beatitudo nostra consisteret in pecunijs, illæ beare nulla ratione nos possent, nisi nobis tali modo coniungerentur, qui esset vere possessio ipsarum, ita etiam obiectũ operationis immanentis, in quo dicitur consistere nostra beatitudo, non poterit nos vlla ratione beare, nisi tali operatione nobis coniungatur, quæ sit vere possessio illius in ratione obiecti, & possessioni, quæ manu, & re ipsa fieri solet, assimiletur: at qui nulla alia operatio in genere operationis circa obiectum potest habere rationem possessionis, & adeptionis summi boni, nempe Dei, nisi sola clara Dei visio, ergo sola illa est tota essentia nostræ beatitudinis.

Hæc nostra ratio iuxta regulas vere Logicæ optime colligit, & inter propositiones, quas assumit, sola minor propositio confirmatione indiget: ea vero facile probabitur, si ostenderimus, visionem claram Dei esse veram possessionem Dei vt obiecti, nullam autem aliam operationem esse. Verum, anteaquam id ostendamus, præmittendum est maiorem propositionem indubitatam omnibus iure optimo esse debere: contendunt enim Scotus, & multi alij beatitudinem nostrã debere esse perfectissimam operationem nostram: vt autem ostẽdant, vtrum operatio intellectus, an voluntatis nobilior sit, nimium de perfectione vtriusque facultatis disputant. Ego vero existimo, ad rationem beatitudinis nostræ, quæ in operatione posita est, non esse attendendam perfectionem operationis, sed rationem possessionis, & adeptionis, ita, vt si alicui operationi conueniret vera ratio possessionis, & adeptionis summi boni, etiamsi ea non esset perfectissima operatio, nihilominus veram rationem beatitudinis haberet. Nam quemadmodum supra disputatione 8. capite 3. diximus, beatitudinem nostram non esse perfectissimam coniunctionem cum Deo, sed vltimam quæ consistit in operatione, ita etiam non est perfectissima operatio, sed illa, quæ est consequutio summi boni: fateor tamen, eam operationem, cui conuenit esse possessionem summi boni, esse perfectiorem ex suo genere, vt inferius monstrabimus: reliquum igitur est, vt ostendamus solam claram visionem Dei, & nullam aliam operationem immanentem vere esse consequutionem, & possessionem ipsius in genere operationis. Hoc autem sic probatur: nam si aliquis affectus voluntatis vere esset consequutio, possessio, & adeptio summi boni, maxime delectatio de Deo viso, aut dilectio caritatis erga ipsum, neutra autem esse potest. Primum quidem non potest esse dilectio caritatis, hæc enim, vt diccbamus capite quarto, non magis fertur in rem absentem, quam in præsentem, hoc est, in rem clare visam notitia intuitiua, quam in rem obscure cognitam: & quanuis ipsa sit aliqua coniunctio cum Deo, tamen non est talis coniunctio, quæ merea tur nomen consequutionis, & adeptionis in genere operationis immanentis, eo q quanuis amor feratur in rem cognitam, & ita aliquo modo cognitione præsentẽ, tamen ex se, & natura sua non fertur in rem cognitam notitia intuitiua potius, quam abstractiua, & sub velamine fidei: cum autem fertur in rem cognitam sub velamine fidei, nemo dixerit esse consequutionem, quæ requiritur ad rationem beatitudinis: ergo coniunctio cum Deo, quæ conuenit caritati secundum se, non
38 potest habere rationem consequutionis, possessionis, & adeptionis, quæ ad rationem, & essentiam beatitudinis requiritur. Adde etiam, quod, vt infra ostendemus, cum amans vere possideat summum bonum, quod amat, media cogitatione, non amore illud possidet, imo vero ipse amor fertur in summum bonum iam ipsa cogitatione ita coniunctum, vt in genere operationis maior consequutio, & possessio excogitari nequeat.

Dilectatio de Deo viso non est consecutio Dei.

Deinde probatur, delectationem de Deo viso, vt bono ipsius beati, non esse consequutionem, & possessionem summi boni: nam quanuis ea sit aliqua coniunctio cum Deo, & ipsum proxime attingat, vt disputatione 15. capite tertio, & 4. ostendemus, nihilominus cum delectatio sit de bono iam adepto, & possesso, est enim de bono præsenti, nullus hactenus dixit, ipsam delectationem esse consequutionem boni, de quo ipsa capitur, sed prio rem esse possessionem talis boni: quare nec delectatio de Deo summo bono, erit ipsius Dei possessio, & adeptio, sed potius 39
ipsa possessio, & adeptio prior erit delectatione, tanquam obiectum ipsius. His rationibus non solum probatum manet, nullum affectum per se, neque amoris, ne que delectationis esse totam nostram beatitudinem, verum etiam neque ad ipsam beatitudinem essentialiter pertinere, cum tota essentia beatitudinis sit adeptio, & possessio summi boni, & nullus affectus possit esse adeptio, & possessio, vel aliquid possessionis, & adeptionis, imo vero totam adeptionem, & possessionẽ tanquam priorem supponat.

Visionẽ Dei esse veram adeptionem summi boni.

Iam vero non difficulter ostendemus, ipsam visionem claram Dei in genere operationis vere esse possessionem, & adeptionem summi boni, ex quo etiam constabit, nulli operationi voluntatis hoc conuenire: nam vera ratio possessionis, & adeptionis in genere operationis versari debet circa obiectum tanq'am circa rem, quæ possidetur, & quam consequimur. Obiectum autem ea solum ratione dicimur possidere, & per operationem consequi, quatenus ipsa facultate, & potentiæ animæ, tanquam manu, & operatione, tanquam possessione, & consequutione facimus nobis obiectiue præsens: alia enim obiecti possessio, & consequutio intra genus operationis circa obie-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctum excogitari nequit: perfecta autem
possessio erit illa, quæ facit obiectum per
fecto modo præsens operanti: hoc autem
habet sola visio clara Dei respectu ipsius
Dei, & non habet vllus affectus voluntatis. Nam cum omnis operatio cognoscentis facultatis hoc habeat, vt vi sua, & pro-
40 pria sua operatione sine adminiculo alterius prioris facultatis, & operationis habeat obiectum præsens, eo quod ipsa notitia fit actualis repræsentatio rei cognitæ, efficitur, visionem claram obiecti esse perfectissimam obiecti possessionem in genere operationis, ac proinde visionem claram Dei esse perfectissimam possessionem, & consequutionem summi boni in hoc genere. Porro autem cum facultas appetens non faciat sibi præsens obiectum suum, eo quod affectus facultatis appetentis non fit obiecti repræsentatio, imo vero naturaliter supponat vt priorem obiecti repræsentationem per aliam potentiam, nec ipse affectus per se sufficiat, vt circa obiectum suum versetur, recte diximus, nec vllum affectum esse ipsam totam possessionem summi boni tanquam obiecti, nec ad talem possessionem pertinere, sed potius totam ipsam possessionem omni affectu priorem esse.

Occurritur obiectioni. Neque obstat, quod Sanctus Thomas locis allegatis capite secundo huius disputationis dicat, delectationem de Deo esse adeptionem vltimi finis, & ita posse vocari vltimum finem: nam vt dicebamus capite præced ēti, nomine adeptionis non intelligit ibi Sanctus Doctor tale genus operationis, quod comparatione sui obiecti habeat veram rationem possessionis, & consequutionis, sed loquitur ibi de delectatione, sicut de adeptione, respectu sui obiecti, nempe Dei visi, de
41 quo capitur, quia ex delectatione de Deo & ex Deo ipso fit vnus integer finis, qui constat ex fine *qui*, & fine *quo*, sicut dicitur fieri ex possessione, & re possessa. Nam delectatio se habet instar possessionis, & adeptionis, qui est finis *quo*, est enim operatio coniungens nos obiecto suo aliquo modo, & Deus, de quo capitur delectatio, est instar rei possessæ, ad hoc, vt ex vtroque fiat vnus integer finis, quanuis non simpliciter vltimus, vt capite præcedenti notauimus: alioquin Sanctus *Sanct. Tho.* Thomas sibi manifeste contrarius esset, quia in hac quæstione articulo quarto, aperte docet, affectum voluntatis, præsertim delectationem, non esse consequutionem finis, circa quem versatur, ac proinde non pertinere ad essentiam beatitudinis. Obiter etiam obseruandum est, si prædicta testimonia aliquid probarent, nullius certe futura momenti pro sententia eorum, qui dicunt amorem amicitiæ, non tamen delectationem ad essentiam beatitudinis pertinere: siquidem Sanctus Thomas locis citatis solum loquitur de delectatione, non de amore amicitiæ, cum ait fruitionem esse consequutionē, & adeptionem sui obiecti.

Ex his, quæ diximus, non solum colligere licet, solam visionem claram Dei esse possessionem, & adeptionem veram vltimi finis, & summi boni, ac proinde eam solam esse nostram beatitudinem formalē, verum etiam esse nobilissimam operationem ex genere suo, etiam comparatam cum operatione voluntatis: quod tamen diximus non esse considerandum ad rationem beatitudinis. Omissa autem ratione desumpta ex nobilitate, & præstantia sui obiecti, qua aliqui vtuntur, nempe quod obiectum intellectus multo nobilius sit, quam obiectum voluntatis, quia verum magis abstractum est, quam bonum, quæ meo iudicio, parui momēti est: id, quod diximus, expeculiari modo operandi intellectus comparatione voluntatis multo facilius probari potest. Nam intellectus hoc peculiare habet, vt nulla indigeat potentia, & facultate prius operante, qua habeat obiectum suum sibi præsens, sed sua propria operatione facit sibi præsens obiectum, exprimens in se ipsius obiecti similitudinem, in qua repræsentatur: at voluntas dicitur cæca potentia, eo quod ipsa per se non sufficiat ad operandum, neque possit sibimet obiectum suū præsentare, sed in illud præsentatum per intellectum solum operatur: qui sane modus multo minus perfectus est, quam modus operandi, quem habet intellectus: habet igitur intellectio duo, nempe esse ipsam adeptionem, & possessionē summi boni in genere operationis, & esse nobiliorem operationē, quam operationem voluntatis.

Dilui-

Disp. XI.

Diluitur primum argumentum primæ sententiæ.

CAPVT VIII.

43 IAM VERO ARGVmenta aliarum opinionum, quę primo, & secundo capite attulimus, dissoluenda sunt, atque in hoc capite ex quinq; argumen
Solutio primi argumenti. tis, quæ adduximus in primo capite pro prima sententia, primum solum diluemus.

Ad primum igitur argumentum primæ sententiæ, quod ex præstantia, & nobilitate operationis desumptum erat, respondeo primum, etiamsi concederemus perfectiorem esse operationem voluntatis, quam intellectus, inde non posse colligi operationem voluntatis esse nostram beatitudinē, quia ad rationem beatitudinis non debet considerari perfectio operationis, sed ratio possessionis, & adeptionis summi boni in operatione, vt præcedenti capite notauimus. *Alia solutio* Deinde respondeo, operationem intellectus præstantiorem esse in genere operationis, & in modo, quo procedit, quā operationem voluntatis, vt paulo ante notauimus.

Respondetur primam confirmationem. Ad primum vero, quod adducitur ad probandam excellentiam operationis voluntatis desumptum ab excellentia, & præstantia potentiæ, respondeo, voluntatem non esse nobiliorem facultatem, quam intellectum: nam dignitas potentiæ non potest aliunde melius iudicari, quam ex dignitate, & præstā tia operationis: multo autem præstantiorem esse modum operandi intellectus, quam voluntatis, iā supra manifeste ostendimus.

Ad secundum, quod in confirmationem eiusdem præstantię dicebatur, respondeo, multo perfectius nos vniri obiecto per cognitionem, quam per amorem, si consideremus modum tantum operationis in genere naturalis operationis, non in genere
44 moris: nam licet voluntas tendat ad rem secundum se, tamen non fertur in illam, nisi prout eam habet præsentem per intellectum, nec potest voluntas facere sibi rem præsentem, aut sine ope intellectus in illam ferri: at vero intellectus facit sibi rem præsentem, & vi sua sine adiumento alterius potentiæ habet in se ipso obiectum, & fertur ad obiectum, prout in se ipso illud habet repręsentatum, qui modus operandi præstantior est, vt dicebamus. Adde, quod visio clara Dei ita fertur ad Deū, prout est in intellectu, vt hoc non obstet, quo minus feratur ad Deum, vt est in se, 45 quia in intellectu repræsentatur eodem prorsus modo, quo est in se, cum sit cognitio eius intuitiua.

Solutio tertia cōfirmationis Ad tertium, quod in confirmationem eiusdem præstantiæ intellectus adducitur, dico operationem intellectus, & voluntatis posse considerari duobus modis. Primum in genere rei, deinde in genere moris. Si loquamur priori modo, nulla est operatio voluntatis, etiamsi comprehendas ipsam dilectionem, & compares cum fide, quæ præstantior sit intellectione, imo vero intellectio præstat, cuius excellentiam, & præstantiam præcedenti capite sub finem explicauimus. Si vero posteriori modo loquamur, concedimus præstantiorem esse operationem voluntatis operatione intellectus, eo quod ex voluntate, tanquam ex primo fonte, totum genus moris, quod est fundamentum meriti, oriatur: & hac ratione comparauit Paulus *Paulus.* caritatem cum fide: neque enim ille considerauit præstantiam huius operationis secundum modum operandi potentiæ, sed quatenus per eam Deo placemus, quod est considerare in ea genus moris, & hoc eodem sensu loquutus videtur Hugo de Sancto Victore: hac autem ratione desiderabilius quid est amor caritatis, quam intellectio. Si vero loquamur de priuatione *Priuatio visionis & caritatis quomodo se habeāt.* visionis, & de priuatione caritatis, & inquiramus, quod magis desiderabile sit, cum distinctione respondendum est. Aut enim sermo est de desiderio caritatis, quo desideramus Deo, vt amico, bonum, & hac ratione possemus magis desiderare, & desiderio nostro præferre amorem cognitioni, & ita magis desiderare carere visione, quam carere amore: si tamē loquamur de desiderio, quo hæc duo desideramus, vt bona nobis, magis desiderabilis est visio, quam dilectio, quia in visione est nostra beatitudo, quæ est summum nostrum bonum: ex hoc autem desiderio colligere debemus, quænam sit nostra beatitudo, quia beatitudinem non desideramus desiderio amicitiæ erga ipsam, sed desiderio con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

46 rio concupiscentiæ, quia concupiscimus eam, vt bonum nostrum.

Solutio quæ ta confirmationis.

Ad quartum allatum etiam in confirmationem excellentiæ operationis voluntatis, respondeo, supremum ordinem Seraphinorum, quos in maiori gloria intelligimus esse, sumpsisse nomen ex affectu voluntatis, & amoris propter maius meritum, quod habuerunt in via, quod consideratur in genere moris, & præcipue reperitur in voluntate, in quo quidem genere concessimus perfectiorem esse operationem voluntatis, quam intellectus: hoc tamen non obstat, quo minus perfectior sit operatio intellectus in genere naturæ, & operationis, vt diximus: & cum in alia vita caritas erga Deum non habeat esse moris, quia non est libera erga Deum, ideo in alia vita visio clara Dei simpliciter perfectior dicitur caritate: & quamuis ibi caritas haberet rationem liberi, & moris, & in eo genere præstantior esset, nihilominus visio Dei esset nostra beatitudo, quia esset possessio summi boni, & in genere naturæ esset perfectior, quod satis est ad rationem beatitudinis.

Solutio quinta confirmationis.

Ad quintum, quod in confirmationem eiusdem afferebatur, dicit Durandus in 4. distinctione 49. quæstione quarta ad quintum, & recentiores aliqui propositionem illam communem, *Illud est perfectius, cuius oppositum peius est*, intelligendam esse in ijs tantum bonis, quorum vnum non includit aliud, non tamen in ijs, quorum vnum aliud includit: sic eam intellexit Caietanus secunda secundæ, quæstione 142. articulo secundo, nam bona corporis valetudo melior est, quam sanitas, tamen mala valetudo corporis non est peior, quam ægritudo. Ceterum, quamuis hæc doctrina vera sit, ego tamen non video, quo pacto applicari possit argumento allato. Ideo secundo respondent Durandus, & alij, non esse similem oppositionem inter odium

47

Durandus. Dei, & caritatem, & inter visionem Dei, & priuationem visionis, quia duo priora opponuntur contrarie, duo vero posteriora opponuntur priuatiue, & hoc satis est (inquiunt) vt argumentum factum nihil probet. Sed, quia posset quis etiam obijcere hoc modo, Ita opponitur error visioni, sicut odium caritati, & tamen odium est maius malum, ideo tertio respondendum est,

Obiectio. ea, quæ opponuntur visioni, esse peiora in genere naturæ, sed nō in genere moris, sicut diximus, visionem esse perfectiorem dilectione in genere naturæ, in genere autē moris non item.

Resp.

Verum, quia aduersarij ex eo probant, omnem operationem voluntatis esse perfectiorem omni operatione intellectus, quia aliqua operatio voluntatis est perfectior, quam aliqua operatio intellectus, nempe caritas, quā fides, nitentes illo principio, *Si species aliqua vnius generis est perfectior alia alterius generis, omnis species illius generis debet esse perfectior omni specie alterius generis*, nōnulli recentiores ex professo hic disputant, an possit esse aliqua species sub genere minus perfecto perfectior aliqua specie alterius generis perfectioris: & dicunt, posse quidem ita contingere, afferuntque aliqua exempla in huius sententiæ confirmationem. Nam genus corporis incorruptibilis perfectius est genere corporis corruptibilis, & tamen sub genere corporis incorruptibilis continetur cœlum, quod minus perfectū est quouis animali: alia etiam exempla minoris momenti adducunt, quæ consulto prætermitto. Ex hac doctrina facile ipsi respondent primo argumento primæ sententiæ, concedunt enim amorem caritatis esse perfectiorem operationem operatione credēdi, quæ est intellectio quædam, ex hoc tamen non sequi amorem caritatis esse perfectiorem omni intellectione, ac proinde visione clara ipsius Dei.

Ego tamē difficile existimo, aliqua, quæ continentur sub perfectiori genere, esse minus perfecta alijs, quæ continentur sub genere imperfectiori, nam hoc ipso, quod genus aliquod perfectius est, tota latitudo illius perfectior est: si quidem ratio generica, vt generica est, nobilior est, & perfectior. Exemplum autem allatum, meo iudicio, nullius momenti est: nam corpus non debet diuidi per corruptibile, & incorruptibile, tanquam per differentias, sed proxime per viuens, & non viuens, ex quo non sequitur id, quod prædicti Doctores contendebant: hoc autem ita existimo, quia crediderim, nullum corpus suapte natura esse incorruptibile, vt posuit Aristoteles esse cœlum, qui etiam sensit cœlum esse animatum, non anima tantum assistente, sed informante, vt notauimus prima parte disputatione

48

183. ca-

183. capite primo. Quare ad primum argumentū multo melius a nobis iam responsum est.

Diluitur secundum argumentum eiusdem sententiæ.

CAPVT IX.

Prima solutio

AD SECVNDVM ARgumentum primæ opinionis respondere quis posset primo, actionem intellectus non esse propter actionem volūtatis, sed potius contra: ex quo probat Durandus in quartū distinctione 49. quæstione 4. nostram beatitudinem esse actionem intellectus, non voluntatis. Porro autem actionem voluntatis esse propter actionem intellectus, non contra, sic ostendit: sicut appetitus naturalis non est propter se, sed propter formam naturalem, vt appetitus naturalis ad motum est propter formam adquirendam per motum, ita appetitus cognoscentis non est propter se, sed propter aliquam perfectionem adquirendam, vt patet in animalibus: ergo eodem modo appetitus rationalis, qui est voluntas, nō est propter se, sed propter aliquid melius: nihil autem est ipsa voluntate melius, quā intellectio, ergo ipsa voluntas, & eius operatio est propter intellectionem, tanquam propter aliquid melius.

Actio intellectus non est propter actionem voluntatis, sed potius contra.

50

Reiicitur.

Verum hac ratione argumento Scoti nō possumus satisfacere: nam quamuis concederemus potentiam voluntatis esse propter aliquid aliud, nempe propter intellectionem, quæ esset perfectio quædam ipsius hominis, quam voluntas desiderare posset, inde non sequeretur, ipsam intellectionem esse perfectiorem voluntate, qua eam appetimus, quia appetitus appetit omne genus perfectionis totius subiecti, in quo est. Adde etiam, quod amor caritatis, de quo hic agimus, & quem cum visione Dei comparamus, non est propter visionem, vt manifeste constat, sed potius visio videtur esse propter amorem, siquidem amor consequitur ipsam visionem: tum etiam amore caritatis non fertur appetitus rationalis in perfectionem subiecti, in quo est, sed in bonum amici: hoc enim peculiare habet appetitus rationalis, quod præter communem inclinationem,

Amor caritatis non est propter visionem.

Anselmus.

qua omnis appetitus quærit perfectionem eius, in quo est, rationalis quærit etiam aliquando, non propriam perfectionem, sed alterius, nempe amici, & ita hic amor nō potest ad visionem ordinari, sed potius contra visio ad amorē, id quod plane videtur dixisse Anselmus.

Secunda solutio ex Caietano.

Secūdo respondet Caietanus prima parte quæstione 26. articulo secūdo, & in hac quæstione articulo quarto, Anselmum, ex quo sumptum est secundum argumentū, loquutum fuisse, non de cognitione, & visione, quæ est in patria, sed de ea, quæ est in via, quando dixit cognitionem esse propter amorem, non tamen amorem propter cognitionem, atque ita argumentum nullam vim habere. Verum quamuis Anselmus loquatur tantum de cognitione, quā habemus in via, difficultas tamen argumēti adhuc permanet: quia satis per se manifestum est, etiam in patria amorem non esse propter visionem, sed potius visionem propter amorem, siquidem visionem consequitur amor, non contra: ideo respōdet ipse alio modo.

51

Anselmus.

Tertia solutio ex eodem Caietano.

Inquit igitur, quamuis in patria amor amicitiæ erga Deum non sit propter visionem ipsius Dei, non enim beatus amat Deum hoc amore, quia desideret ipsum videre: tamen quia Deus in patria amatur clare visus, & visio ibi non concurrit per accidens, sed per se, ideo amor Dei in patria refertur ad visionem, sicut ad finem: amat enim beatus (inquit Caietanus) visionem illam amore concupiscentiæ, vt adeptionem finis, quod est amare ipsam visionem, vt finem, neque in hoc est (inquit ille) vlla amoris peruersitas, quia bene potest quis diligere visionem, vr finem amore concupiscentiæ, quamuis non possit amore amicitiæ. Verum quis non videat hanc subtilitatem Caietani inanem esse, & in hac doctrina ipsum constanter non loqui? fateamur enim visionem Dei amari posse, vt finem, amore concupiscentiæ, & in eam hoc modo referri amorem, vt in finem, quod nullus inficiatur, & talē amorem non esse inordinatum: ex hoc tamen nihil responderi potest argumento Scoti. Nam cum ille contendit visionem Dei referri ad amorem, vt ad finem, at vero amorem nō referri in visionem, sicut in finem,

52

non loquitur de amore concupiscentiæ, quo desideramus videre Deū, sed de amore amicitię erga ipsum: hic autē amor non

potest

Universidad de Deusto
Biblioteca

potest ordinari in visionẽ, sicut in finem, quia non amamus Deum hoc amore, vt ipsum videamus, sed potius videmus Deũ vt ipsum diligamus. Quare, si Caietanus de amore concupiscentiæ loquatur, vt ratio eius indicare videtur, difficultatem argumenti declinare contendit: si autem intelligat de amore amicitiæ erga Deum, vt verba ipsius initio indicant, nulla ratione defendi potest, quod ipse ait, amorem amicitiæ erga Deum referri in ipsam visionem, eo quod visio concurrat ad hũc amorem ex parte obiecti, non per accidens, sed per se: quoniam ad hunc amorem non concurrit visio ipsa, vt obiectum amatum, neque vt finis, sed tantum, vt conditio afferens obiectum. Vt enim ostendemus disputatione 15. capite 4. respectu amoris cũcupiscentiæ, quo amamus Deum videre, visio est & conditio afferens obiectum, & finis, vt adeptio, & consequutio: at vero respectu amoris amicitiæ erga Deum solum se habet, vt conditio afferẽs obiectũ, ac proinde amor non fertur in ipsam, nec in ipsam refertur, vt in finem, sed potius ipsa in amorem. Caietanus vero, vt aliquo modo videretur sibi respondere, ex amore amicitiæ erga Deum ad amorem concupiscentiæ facile dilapsus est: quia quamuis videret visionem concurrere ad amorem amicitiæ ex parte obiecti, sciebat tamen non concurrere vt obiectum, sed tantum vt conditionem: vt ergo ostenderet amorem etiam ordinari ad ipsam cognitionẽ, vt ad obiectum amatum, relicto amore amicitiæ erga Deũ, de quo cœperat loqui, diuertit ad amorem concupiscentiæ, quo Deum, vt videndũ, aut vt visum amamus: quare nec constanter loquitur, nec argumento Scoti satisfacit.

In quo decep tus sit Caiet.

Solutio alia ex Soto.

Tertio, prædicto argumento respondet Sotus in quartũ distinctione 49. quæstione prima, articulo tertio, Anselmum cuius autoritate nititur Scotus, locutum solum fuisse de cognitione, quam habemus in hac vita, & hanc referri, & esse propter amorem: at vero in patria, inquit Sotus, visio non ordinatur nec est propter amorem, sed potius ipsa est, in qua voluntas quiescit: quare vita beata incipit in hac vita a fide, & progreditur per amorem ad Deum, qui tandem per visionem possidendus in alia vita est. Verum hæc doctrina Soti non dissoluit difficultatem argumenti propositi: nam licet Anselmus loquatur

Non satisfacit argumento

solum de cognitione, quam habemus in via, & de hac dicat esse propter amorem, ne sit peruersus ordo, & quamuis verum sit vitam nostram beatam incipere in hac vita a fide, & progredi per amorem erga Deum: nihilominus, cum negari non possit visionem etiam in patria esse propter amorem caritatis erga Deum, amorem autem non esse propter visionem, adhuc difficultas manet, qua ratione vita nostra beata in visione posita sit, & in ea, vt in vltimo quiescat voluntas, & non potius in amore.

Quare, vt argumentum Scoti diluamus, in primis præmittẽdum est, Anselmũ non dixisse vniuersim, ordinem peruersum esse, amare vt intelligas, nec dixisse, solũ esse rectum ordinẽ, intelligere vt ames, etiamsi hoc verum sit, sed toto illo capite citato loquitur de creatura rationali, & contendit effectũ esse a Deo participem rationis, vt amaret Deum, & summum bonum propter ipsum, & nõ propter alium, quod facit per caritatem: ex hoc autem, quod facta fuerit creatura rationis particeps, vt amaret, colligit fore, vt illud summum bonum aliquando consequeretur, ne hic amor frustra videretur esse. Solum igitur contendit Anselmus, cognitionem huius viæ in creatura rationali ad hoc fuisse a Deo institutã, vt amaret Deum in hac vita, & possideret in alia: possessionem autẽ summi boni in alia vita non constituit Anselmus in fruitione, aut amore, sed secundum veriorem quidem sententiam in visione posita est: tametsi etiam doceat creaturam rationalem ad hoc etiam ordinatã esse, vt Deo fruatur in alia vita: quocirca ex sola Anselmi autoritate nihil cõtra nos probari potest.

Ceterum, quia omissa etiam Anselmi autoritate, semper difficultas argumẽti manet, eo quod visio clara Dei suapte natura ad amorem ipsius Dei ordinem habeat, non tamen contra amor ad visionem: ideo enitendum est difficultatem dissoluere, cuius fundamentum illud præcipuum est, quod finis præstat ijs, quæ sunt ad finem.

Respondeo igitur, non omne illud, ad quod aliud ordinatur, præstantius esse eo, quod ordinatur, etiamsi suapte natura ad illud ordinetur: namque natura, & substantia ordinatur ad suas operationes, & tamen operationes non sunt præstantiores

tiores substantia ipsa. Ex voluntate etiam operantis interdum absque vlla inordinatione aliquis refertur ad id, quod minus perfectum est: Deus enim voluntate sua ordinauit, & fecit incarnationem filij sui
56 propter salutem hominum, cum tamen ipsa incarnatio multo præstantior sit hominum salute. Cum igitur illa propositio, *Finis præstat ijs, quæ sunt ad finem*, intelligi debeat de eo, quod habet veram rationem finis, & ad quod, vt ad finem, cetera referuntur: finis autem solum dicatur respectu voluntatis, sequitur, illud esse ceteris præstantius, quod est finis alicuius voluntatis ordinate volentis: nam qui peruerse vult, potest referre id, quod perfectius est, ad imperfectum.

Hoc supposito, aut sermo est de voluntate Dei ordinantis visionem ad dilectionem, etiam in patria, sicut natura sua visio ad dilectionem suam ordinatur, & respectu voluntatis Dei neque visio, neque dilectio, qua beatus ipsum amat, habet rationem finis: quia, vt prima parte, disputatione 82. capite 2. diximus, nulla res creata Deo comparatur vt finis, sed omnia habent comparatione diuinæ voluntatis rationem mediorum, ipsa autem sola bonitas increata rationẽ finis, quia omnia propter semetipsum operatus est Dominus: inter ipsa autem media accidere potest, vt absque vlla inordinatione id, quod præstantius est, referatur ad aliud minus nobile, vt dicebamus de incarnatione Christi, & salute hominum, ita vt tandem omnia in perfectissimum finem referantur, sicut hæc duo, in bonitatem, & gloriam ipsius Dei.

Dilectio vo luntatis Dei non modo se habet visio dilectio

Si vero loquamur de visione clara Dei, & amore caritatis erga ipsum comparatione nostræ volũtatis, vt ipsa velit vnum propter aliud eo ordine, quo inter se postulant in perfectione comparari, nihil etiam probat argumentum. Nam si homo appetat visionem, & amorem caritatis erga Deum, & hæc duo consideret vt bona sui ipsius, & ea amet, & desideret vt bona propria, non debet velle visionem propter amorem, tanquam propter finem, quasi maius, & desiderabilius sit amare Deum, quam videre ipsum, quia maius bonum est videre, vt ostendimus: si tamen aliquis putaret maius bonum esse amare in patria, quam videre, non inordinate cuperet videre, vt amaret. Quodsi aliquis velit vi-

Comparatio nostræ vo luntatis quo ad se habeant visio & amor caritatis ip sius.

dere, vt amet, non gratia sui, sed gratia amici, quia per amorem propinquius videtur accedere ad amicum, vt amicus est, quam per visionem: esset etiam ordinatus affectus: tunc autem amor non desiderare 57
tur, vt proprium bonum, sed vt bonum amici. Superest igitur, vt visio solum ordinetur suapte natura ad amorem caritatis, non tanquam ad finem, sed tanquam ad effectum, sicut supra diximus. Ex hoc autẽ non sequitur, sua natura perfectiorem esse amorem ipsa visione, siquidem etiam quæcunque substantia ad suas operationes suapte natura ordinatur.

Adde etiam, quod cum dicitur, finis præstat ijs, quæ sunt ad finem, ita debet intelligi, vt bonitas finis præstantior sit bonitate mediorum, quia bonitas finis est gratia sui, bonitas autem mediorum est gratia alterius: accidere autem potest interdum, vt id, quod secundum suam naturam perfectius est, consideratum tantum prout vtile ad aliud, quod suapte natura minus perfectum est, voluntate operantis assumatur vt medium, ea tamen ratione, qua assumitur vt medium, minus perfectum est: nec semper inordinate procedit, qui magis perfectum ordinat ad minus perfectum, nam interdum fit secundum rectam rationem, vt opus perfectioris virtutis assumatur, vt medium ad opus virtutis minus perfectæ.

Notandum.

Solutio reliquorum argumentorum primæ sententiæ, & aliarum opinionum.

CAPVT X.

TERTIVM, ET QVARTum argumentum, quæ supersunt ex prima opinione, facilia sunt. Ad tertium igitur in ordine respondeo ex dictis capite 7. non solum amore vniri nos Deo secũdum se, quia amor dicitur ferri ad rem, vt est in se, sed etiam visione eodem modo nos cum Deo vniri. Nam quamuis intellectus non dicatur ferri ad rẽ in se, sed dicatur rẽ ad se trahere, quia in se exprimit similitudinem rei, quã cognoscit: tamẽ quotiescunque visio est, quã vocant intuitiuã, cum sit rei, sicuti est, ita vnit intellectũ rei intelle-

58 *Solutio tertij argumenti principalis.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectæ, vt vniat cum re, vt est in seipsa: sic ergo visio vnit beatos Deo secundum se non minus, quam amor: antecellit autē visio amori, quia visio est adeptio summi boni, vt statim dicemus, amor autem non item.

Solutio quæstionis principalis

Ad quartum argumentum respondeo, beatitudinem nostram esse quidem vltimam nostram perfectionem, & propterea esse operationem, non autem habitum, seu formam per modum actus primi, quia operatio est vltima nostra perfectio: siquidem natura nostra operatione, tanquam vltima nostra perfectione, perficitur: ex hoc tamen non sequitur, beatitudinem nostram debere esse vltimam operationē, quæ est amor. Nam ratio a nobis facta disputatione 8. capite 3. solum probat beatitudinem nostram positam esse in secundo modo perfectionis, qui vltimus est, nempe operationis, quia debet esse vltima perfectio in genere, non quia debet esse talis vltima perfectio, quę est vltima operatio, sed in eo postremo genere perfectionis, quod pertinet ad operationem, debet esse talis operatio, quæ sit adeptio summi
59 boni: hæc autem est visio, vt probatum est.

Quinti argumenti solutio

Ad quintum dico, primum, dilectionē non esse adeptionem vltimi finis, sicut est ipsa visio, & ideo amorem non debere esse beatitudinem nostram. Porro autem amorem nō esse adeptionem summi boni, capite 7. satis, superque ostensum est. Deinde, quod in eodem argumento afferebatur in confirmationem, nullius momenti est: nam ex eo, quod dicamus visionem esse adeptionem, & consequutionem summi boni ratione repræsentationis, non sequitur, solam cognitionem pecuniæ esse possessionem illius: nam alio modo possidemus, & adipiscimur summum bonum, quam pecunias: has enim possidemus corporali apprehensione manus, aut quasi apprehensione corporali, hoc est, ficto aliquo opere ex iuris concessione: at summū bonum apprehendimus, & consequimur operatione immanenti: nullam autem operationem immanentem in genere operationis immanentis, præter cognitionē, esse adeptionem summi boni, capite illo
60 7. monstrauimus. Denique rationem adeptionis non esse colligendam ex perfectione operationis, ibidem etiam diximus: quare licet amor esset perfectior operatione, quam visio, non proinde esset adeptio Dei: nihilominus addidimus, visionem nō solum esse adeptionem, & possessionem summi boni, sed etiam esse perfectiorem.

Sextum argumentum multo difficilius est, in cuius solutionem varia Doctores docuerunt: singulorum tamen examinatis sententijs, veriorem pronunciare, non erit difficile. Et primo quidem Sotus in quartū distinctione 49. quæstione prima, articulo 4. in fine ante solutionem primi docet, eum, qui videret Deum, tamen ipsum non diligeret, nec de eo delectaretur, non fore beatum, eo quod beatitudo sit congregatio quædam omnium bonorum, & ea ratione visionem ipsam dicit esse beatitudinem, quia virtute contineat hæc omnia. In qua sane doctrina Sotus secum non satis constat: nam si visio sola Dei est tota essentia beatitudinis, vt ipse antea cōcessit, & plane affirmat Sanctus Thomas articulo quarto, & vltimo huius quæstionis, quem ipse Sotus defendere contendit, plane consequitur, amorem, & delectationem ad essentiam beatitudinis non pertinere, ac proinde, nihilo minus eum fore beatum, qui Deum videret, ipso tamen nō frueretur, nec diligeret, quam si videret, amaret, & ipso frueretur: aut si beatus non esset, qui solum videret, dicat, obsecro, Sotus essentiam beatitudinis in sola visione non esse, & plane contra Sanctum Thomā profiteatur, & cum alijs pronuntiet, essentiam beatitudinis ex visione, & amore, & delectatione conflari.

Recentiores vero nonnulli Thomistæ ingenue etiam fatentur illum, qui Deum videret, ipsum tamen non diligeret, non fore beatum: nihilominus in sua opinione de essentia beatitudinis persistunt, & simul defendere contendunt essentiam beatitudinis non constare pluribus operationibus formaliter, sed sola operatione intellectus: ita tamen vt ea beatitudo non sit, nisi etiam actu sit causa amoris, itaque essentiam beatitudinis non constituunt in sola visione, quatenus visio est, sed cum respectu causæ ad amorem: quare (inquiūt) impedita eius efficacitate, non constituet
63 hominem beatum. Verum effugium hoc absque fundamēto videtur excogitatum, nam qui docent in sola visione positam esse essentiam totam beatitudinis, ea ratione id docent, quia merito existimant totam essentiam beatitudinis in eo sitam esse, vt

esse, vt quis possideat summum bonum: quodsi ratio possessionis conuenit soli visioni, vt secundum mentem Sancti Thomæ supra probatum est, cum relatio illa causæ respectu amoris nihil pertineat ad rationem consequutionis, vt consequutio est, nihil etiam ad rationem beatitudinis pertinebit: aut igitur dicant vtranque operationem requiri ad essentiam beatitudinis, aut fateātur eum, qui videret Deū, sola visione beatum fore, nec ex solo defectu illius relationis huic homini videnti Deum beatitudinem denegent.

Alij vero etiam Thomistæ volentes defendere cum Sancto Thoma essentiā beatitudinis in sola visione consistere, docēt illum, qui videret Deum, non fore dicendum beatum, quia nomen beatitudo non est impositum ad significandam solam essentiam beatitudinis, sed etiam expulsionem notabilis miseriæ, quale est peccatū. Verum hi Doctores manifestæ contradictionis conuinci possunt: impossibile enim est, nomen aliquod non significare essentiam ipsius significati, quod tali nomine a nobis nuncupatur: vel igitur sola visio habet totam essentiam significati beatitudinis, vel non habet totam essentiam: si sola ipsa habet totam essentiam significati beatitudinis, non potest non significari nomine beatitudinis: impossibile enim videtur id, quod habet essentiam significati hominis, non significari nomine hominis: Si vero sola visio non habet totam essentiam significati huius nominis, sed significatum aliquid aliud includit, sine quo tali nomine non denotaretur: sequitur, nulla ratione dicendum esse, essentiā beatitudinis consistere in sola visione, sed aliquid aliud in essentia talis significati includi. Accidit enim non raro, vt significatum vnius nominis non solum includat essentiam significati alterius nominis, sed etiam aliquod accidens illius, aut significatum alterius etiam nominis simul: sicut, si vera esset opinio eorum, qui dicunt beatitudinem constitui, & essentialiter compleri visione, & amore, significatum nominis *Beatitudo*, quatenus hoc nomine significatur, essentialiter comprehenderet duo significata, nempe huius nominis *Visio*, & huius nominis *dilectio*, & tunc deberemus dicere, de essentia beatitudinis est visio, & dilectio, quamuis de essentia visionis non sit dilectio: nam eo modo
64 loquendi solum volumus dicere, de essentia significati huius nominis *Beatitudo*, esse totum illud, quod simul eo significatur. Similiter dicemus disputatione 21. de essentia beatitudinis esse perpetuitatem, quamuis sit accidens visionis, quia significatum huius nominis *Beatitudo*, non est sola visio, sed etiam perpetuitas: aut igitur in significato beatitudinis, prout tali nomine significatur, includitur essentialiter non sola visio, sed etiam expulsio notabilis alicuius miseriæ, aut includitur sola visio: si dicant prædicti Thomistæ, includi solam visionem, tunc superest difficultas, quomodo ille, qui antea erat in peccato, sola visione beari possit: si vero dicant, sub significato illius nominis includi etiam expulsionem notabilis miseriæ, nempe peccati, videamus, quonam illa miseria excludatur, vtrum sola visione, an aliquo alio: atqui sola visione id fieri, nolūt ipsi concedere, vt statim videbimus, ergo dicere debent, aliquo alio præter visionē: ac proinde necesse est, vt fateantur, aliquid aliud, præter visionem, pertinere ad essentiam significati huius nominis *Beatitudo*: facile igitur ex ipsorum principijs, contradictionis manifestæ conuinci possunt.

Vera solutio ex mente auctoris.

Quare, vt defendamus sententiam Sancti Thomæ de essentia beatitudinis, quam hactenus multo veriorem esse dixi, necessarium existimo aserere, etiam eum, qui esset in statu peccati, si ab eo statu in statum visionis claræ Dei repente transferretur, negata illi dilectione caritatis Dei, & gratia etiam habituali, vt in casu posito dicebamus, emundatum iri ab omni macula peccati sola visione Dei, & ita vere, & essentialiter fore beatum: alioqui consentanee principijs huius opinionis non philosopharemur.

Ratio aperta.

Ratio vero perspicua est, nam si sola visio absque vlla operatione, seu forma est tota essentia beatitudinis, & summæ felicitatis nostræ, ipsa ex se talis naturæ esse debet, vt secum non patiatur infelicitatem, & maximam miseriam, quæ excogitari potest, nempe peccatum: ergo sola visio ex se necessario emundat a macula peccati. Porro autem peccatum actionis cum visione clara Dei esse non posse, disputatione decima octaua, ex professo probabimus: quare si aliquis ex actu peccati, in quo erat, assumeretur ad visionē,

Universidad de Deusto
Biblioteca

visionem, in eodem temporis momento, quo videret Deum, a peccato cessaret, ficque omnino emundatus ab omni peccati macula vere beatus esset. Quocirca non possum non mirari aliquos Theologos, qui, vt defenderent sententiam Sancti Thomæ de essentia beatitudinis, non valentes
65 intelligere, quo pacto sola visione emũdari possit quis a macula peccati, plane concesserunt, posse fieri hominẽ beatũ, simul manentem in statu, & macula peccati.

Explicatur fusè quomodo visio sola Deum mundet a peccato.

Cetertũ explicare oportet, quo pacto sola visio absque gratia habituali, & dilectione caritatis, & dolore de peccato, possit hominem emũdare a peccato, & ipsum beare. Hoc autem difficile sane non est, si consideremus, quid sit status peccati, in quo homo dicitur manere, postquam peccauit, tum etiam naturam, & qualitatem claræ visionis Dei. Status autem peccati nihil aliud est, quam macula peccati, qua dicitur homo esse maculatus, hæc autem, vt ostendemus infra disput. 139. est & priuatio gratiæ habitualis, quam vocat Sanctus Thomas infra quæst. 86. arti. 1. & 2. priuationem nitoris gratiæ, & est respectus quidam rationis ad præteritum peccatũ nondum retractatum, eo modo, quo ibi explicabitur: ex quo respectu rationis dicitur homo adhærere, & conuersus manere ad creaturam, quam præterito peccato dilexit. Et quamuis hæc macula talis naturæ sit, vt sola Dei voluntate, aut sola Dei acceptatione, & fauore, absq; intrinseca mutatione in ipso peccatore, deleri non possit, etiam de potentia Dei absoluta, vt infra disputatione 139. cap. 5. dicemus: tamẽ non proinde dicendum est, quauis intrinseca mutatione peccatoris eam deleri posse. Nam per actum fidei, postquam homo peccauit, & per actum attritionis aliquo modo realiter mutatur homo, & tamẽ nulla tali mutatione deletur, aut deleri potest, quia nullam cum macula oppositionẽ habet. Debet igitur esse talis mutatio, quæ suapte natura oppositа omnino sit ma
66 culæ, nec fauore Dei indigeat, vt eam deleat, sed condigne omnino eam expellat: huiusmodi autem esse visionem claram Dei, facile probari potest. Et primum quidem, si loquamur de macula peccati ea parte, qua est priuatio solum gratiæ habitualis, optime intelligitur tolli in patria, concessa solum visione clara Dei, absque vlla dilectione, aut habitu: quoniam cum dilectio denegetur, quæ necessario consequeretur visionem, hoc ipso tollitur debitum habendi gratiam habitualem, & ipsam dilectionem, quæ per se sine habitu suppleret, & tolleret priuationem illam nitoris. Hoc autem debito sublato, efficitur, vt iã priuatio illa gratię habitualis desinat esse priuatio, & habeat solum rationem cuiusdam simplicis negationis: negatio autem simplex non est macula peccati, sed eatenus tantum habet rationem maculæ, quatenus est priuatio: qua ratione disputatione 206. capite 4. dicemus, optime posse tolli peccatum originale, quod in sola priuatione gratiæ habitualis consistit, absque vlla positiua mutatione, ex eo solũ, quod ablato debito habẽdi illam, priuatio eius fiat sola negatio, quæ non potest esse peccatum vllo modo,

Præterea, quod spectat ad relationem rationis, qua dicitur homo propter præteritum peccatum manere cõuersus ad creaturam, recte tolli potest per solam visionem. Quoniam cum visio talis naturæ sit, vt si a Deo relinqueretur, & ei concederetur concursus debitus, necessario eliceret dilectionem Dei, qua tolleretur omnis cõuersio ad creaturam, & bonum commutabile, ex ipsa etiam, antequam sequatur dilectio, sequitur ordo quidam, & relatio extrinseca, seu rationis, in voluntate conuersionis ad Deum, qui est terminus oppositus creaturæ, quam quidem relationẽ appellat Sanctus Thomas tentionem, dotem animæ beatę, vt inferius disputatione 17. cap. 2. ostendemus. Dicitur autem tentio, quia ratione visionis claræ dicitur iam voluntas habere Deum, vt summum bonum amabile propter ipsum: tenere vero dicitur, quia ita clare repræsentatur intellectui, vt nisi visioni vis inferatur, denegato ei concursu, voluntas necessario in tale summum bonum feratur.

At obijciet aliquis, eadem ratione dici posse, per solam cognitionem fidei, quæ ita congruit arbitrio, vt statim ipsum moueat ad dilectionem Dei, deleri maculam peccati, siquidem ita præsentem facit Deũ voluntati, vt voluntas ipsum statim amaret, si ei non negaretur concursus Dei, sine quo operari non potest. Respondeo, diuersam esse rationem: nam voluntas præuenta cognitione fidei congrua, cui reuera consentiret, si Deus ei concederet concursum, iuxta id, quod talis cogitatio postularet,

stularet, non ita determinatur ab illa cogitatione, vt necessario in eam partem moueretur, sed moueretur ex seipsa libere, si Deus cum ea vellet concurrere; & ideo nisi actu diligat Deum, non est sufficiens talis cognitio, vt voluntas per illam absque vllo actu dilectionis dicatur tenere Deũ: at vero, quia per claram Dei visionem ita determinatur voluntas ad diligendum Deum, vt non possit non ipsum diligere, ideo merito dicitur per illam Deum tenere, vt amicum, antequam ipsum actu diligat. Ac proinde per solam fidem non dicitur voluntas plene conuersa ad Deum, vt ad finem super omnia diligendum: per solam autem visionem dicitur omnino conuersa, ita vt per hanc conuersionem auferatur conuersio tota, quã habebat per peccatum ad creaturam. Hanc autem perfectionem merito tribuimus visioni, eo quod ipsa absque vllo alio sit nostra summa felicitas, vt satis a nobis probatum est, cum summa autem felicitate nequeat esse summa miseria peccati.

Ceterum hac etiam ratione nos vrgent aduersarij, conuersio per modum habitus, qua homo dicitur in peccato esse, relicta fuit ex actuali libera conuersione, ergo illa non potest tolli nisi per actualem, & liberam conuersionem, ac proinde non per solam visionem. Hanc tamen rationem futilem esse, disput. 207. cap. 1. facile ostendemus, vbi probabimus per solum habitum gratię posse remitti peccatum sine actuali & libera conuersione: adde etiam, quod si hæc opinio aduersariorum vera esset, sequeretur neque per actum caritatis in patria deleri posse peccatum (quod est absurdum) nam actus caritatis in patria non est liber, vt infra disputatione 16. patebit. Cetera vero, quæ pro alijs opinionibus adducta sunt, ex ijs, quæ diximus, diluta etiam manent.

An beatitudo nostra sit operatio intellectus speculatiui incomplexa.
Disput. 12.

Beatitudinem alterius vitæ operationem esse incomplexam speculatiui intellectus. cap. 1.

Quid de beatitudine huius vitæ alij senserint. cap. 2.

Vera sententia de beatitudine huius vitæ. caput 3.

Beatitudinem alterius vitæ operationẽ esse incomplexam speculatiui intellectus.

CAPVT I.

QVanquam Scotus nihil de hac controuersia expresse tractat, tamen ex principijs doctrinæ ipsius, quam habet q. 4. prologi §. *Ad quæstionem igitur*, & §. *Secundus articulus*, plane colligitur, quid in hac re ipse senserit. Affirmat enim Theologiam viatorum ea etiam parte, qua versatur circa Deum, & necessarias veritates ipsius, esse practicam: quam sententiam ipse colligit ex definitione praxis, quam tradit in ea quæstione §. *Dico igitur*, quæ talis est, *Praxis est actus alterius potentiæ, quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ adhoc, vt sit actus rectus.* Ex qua definitione constat in sententia ipsius Scoti praxim esse actionem voluntatis, quæ natura sua posterior est intellectione: ex eadem etiam definitione colligit ipse Theologiam viatorum ea parte, qua versatur circa Deum & veritates necessarias, esse practicam, quia ea intellectio practica est, quam consequitur praxis; huiusmodi autem est cognitio Theologica circa Deum, eo quod moueat volũtatem ad dilectionem ipsius Dei, dilectio autem sit praxis, vt patet ex prædicta definitione. Ex his vero principijs, vt diximus, plane consequitur, idem omnino in sententia Scoti dicendum esse de ipsa clara visione Dei: hæc enim etiam mouet affectum voluntatis erga ipsum, qui est praxis iuxta definitionem traditam, ergo visio ipsa Dei erit actio practici intellectus: quid vero sentiat de intellectione ipsius Dei, qua intelligit seipsum, iam retulimus 1. parte disputat. 69.

Verum, cum non sit nobis liberum vti nominibus, prout libet, sed ea duntaxat ratione illis vtendum sit, qua antiqui philosophi vsi sunt, vt 1. parte disput. 8. c. 1. & 5. notaui, atque, vt ibidem ostendi, de ratione practicæ intellectionis sit, vt habeat pro obiecto praxim ipsam, quæ nihil aliud est, quam operatio, seu actio cuiusq;

I cunque

Universidad de Deusto
Biblioteca

cunque potentiæ, & non solius voluntatis; efficitur, visionem ipsam Dei non posse esse practicam intellectionem. Id quod eisdem omnino rationibus probandum est, quibus ostendimus in ea disput. Theologiam nostram, quatenus circa Deum, & veritates ipsius necessarias versatur, non esse practicam: & quemadmodum ostendimus ibi, & disputatione 69. nihil obstare, quod Theologiam nostram, quatenus versatur circa Deum, & scientiam, quam Deus de seipso habet, consequatur affectus dilectionis, quo minus sit vere speculativa, quia etiam speculativam cognitionem consequi potest affectus; eadem ratione de visione clara, qua beati Deum vident, philosophandum est, ita vt absolute, & simpliciter dicatur speculativa, etiãsi moueat voluntatem ad amorem Dei. Quare, quæ dicenda erant de praxi, & de practico contra Scotum, non erit opus hoc loco repetere, disputatione enim allegata vberius tractata a nobis sunt. Quocirca neque sententia Soti nobis probatur, qui in 4. distinct. 49. quæst. 1. art. 4. post. 5. conclusionem concedit Scoto, visionem claram, quam beati de Deo habent, esse quodam modo practicam, & quodam modo speculativam: quam sententiam prius tradiderãt AEgidius quodli. 5. quæstione 6. & Hẽricus quodlib. 12. quæstione 5. Horum igitur sententia nobis ob easdem rationes loco allegato adductas non probatur, nam ad rationem practicæ notitiæ nõ satis videtur, sicut hi doctores existimare videtur, vt notitia moueat affectum.

Soto.

AEgidius. Henr.

3

Sententia Paludani.

Præterea ex eodem principio facile impugnabimus id, quod docet Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 3. articulo 2. & rationem, qua ad id asserendum adducitur: inquit enim, duplicem esse beatitudinem, alteram speculativam, quæ consistit in sola visione, alteram vero activam, quæ in actione intellectus practici, & dilectione, sed præcipue in dilectione posita est. Fundamentum vero Paludani est, quia visio clara Dei non possit mouere voluntatem, neque ad amorem, nec ad delectationem, sed ad hoc, vt moueatur volũtas aliquo affectu, præcedere debeat in intellectu dictamen practicum de amando, aut de ipsa delectatione, quo affirmet intellectus, *Oportet diligere*, aut, *oportet delectari*.

Fundamentum.

Refellitur.

Hanc igitur sententiam falsam esse, ex præcedenti doctrina facile ostendemus: primum, quia fundamentum omnino est, distinguere duas beatitudines, alteram solius speculationis in intellectu, alteram actionis in voluntate, vt disputatione 10. capite 2. contra eundem Paludanum notauimus. Deinde, quia sola visio clara, quam beatus de Deo habet, sufficiens est, vt moueat voluntatem ad amorem, & delectationem, vt 1. parte disputatione illa citata dictum est. Porro autem necessarium non esse iudicium compositionis, quo quis iudicet amandum esse, aut habendum esse affectum delectationis, sed sufficere simplicem apprehensionem speculativam obiecti secundum bonitatem ipsius, manifeste monstrabimus infra disputatione 44. capite 2. dicamus igitur, nostram beatitudinem esse solam visionem claram Dei, eamque esse operationem intellectus speculativi, & non practici, vt recte docet S. Thom. articulo citato.

Vide

Scotus vide

Ceterum Sanctus Thomas habet quædam verba difficilia in articulo quinto, ait enim, *Ideo vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione, secundario autem in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas, vt dicitur in 10. Ethicorum capite 7. & 8.* Hæc autem verba difficilia sunt, si recte expendantur: nam vel loquitur Sanctus Doctor de beatitudine futuræ vitæ, vel de beatitudine præsentis, si loquatur de beatitudine futuræ vitæ, falsa videtur doctrina ipsius. Primum, quia si tota consistit in contemplatione, neque secundarie consistere poterit in actione intellectus practici: deinde, quia in futura patria non sunt futuræ passiones; quo modo igitur ait Sanctus Thomas, beatitudinem futuræ vitæ secundarie positam esse in actione intellectus practici ordinantis passiones? Postremo, quia frustra adduceret Sanctus Thomas testimonium Aristotelis ad comprobandam suam sententiam; siquidem Aristoteles non nouit veram beatitudinem futuræ vitæ, de beatitudine vero huius vitæ non videtur intelligi posse, cum Sanctus Thomas plane loquatur de beatitudine, quæ nos manet in alia vita.

Ad cuius dictum

5

Quare nonnulli Thomistæ cum Conrado prædicta verba aliter legunt, sicut modo iam leguntur in textu Romæ excuso, & emen-

& emẽdato, vbi ita dicitur: *Et ideo vltima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contẽplatione, beatitudo autẽ imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, & principaliter consistit in contemplatione, secundario in operatione intellectus practici ordinantis actiones, & passiones humanas, vt dicitur in 10. Ethicorũ c. 7. & 8.* Et hæc lectio mihi videtur verissima, congruit enim cum ijs quæ præmisit S. Doctor in principio articuli his verbis, *Respondeo, quod, sicut supra dictũ est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta, alia imperfecta:* Nusquam autem de beatitudine imperfecta disputauerat, vsque ad hũc articulum, in eo igitur ostendit, in quo posita sit perfecta beatitudo, nẽpe in contemplatione, & visione clara Dei, & in quo cõsistat beatitudo imperfecta viæ, de qua & nos cap. sequenti nonnihil dicemus.

Scotus & Scotinistæ vide.

Reliquũ est, vt in hoc cap. explicemus, vtrũ visio clara Dei, quã diximus esse operationem intellectus speculativi, sit notitia complexa, an incomplexa. Et quidẽ inter Scholasticos citra controuersiam est, visionem clarã Dei esse iudicium simplex absq; vlla cõplexione, tale inquã iudiciũ, quo non tantũ Deus apprehendatur, sicut color per sensum apprehendi solet, sed et iã, quo vere iudicemus absq; cõpositione vlla, quidquid viatores de Deo per cõplexionem vero assensu, & iudicio enuntiãt, quare visio clara Dei, etiãsi sit simplex notitia, æquiualet assensui & iudicio compositionis: quinimo multo perfectiori modo rationẽ assensus, & iudicij habet. Porro autẽ iudicium hoc esse simplex absq; vlla cõpositione, manifestum est: dico autẽ absq; vlla cõpositione, ex parte ipsius cõceptus formalis, & ex parte rei cognitæ, & cõceptus obiectiui. Ratio vero est, quia visio ipsa in se simplicissima quædã qualitas est, vt omnes fatentur, tũ etiam, vt ostẽdimus 1. p. disp. 118, c. 2. & 3. qui videt Deũ, non distinguit in eo, quæ re ipsa distincta non sũt, quare nec ex parte cõceptus formalis, neq; ex parte obiectiui, ibi est cõplexio, & compositio vnius cũ altero: id quod vniuersim verum esse in omni intellectione, qua intelligimus rẽ, sicuti est, proprio, & intuitiuo conceptu, notauimus 1. p. disp. 223. c. 1. Ceterũ recentiores aliqui Thomistæ ita concedunt visionem clarã Dei esse simplex quoddam iudiciũ, vt dicant positam esse nostram beatitudinẽ in hoc iudi-

6

Secundum vt iudicium simplex visio beatitudo ita recentiores.

cio, quatenus per illud iudicãt beati illud quod dicitur in Psal. 72. *Quam bonus Israel Deus ijs, qui recto sunt corde.* Cetera vero iudicia, seu cetera, quæ beati iudicant de Deo, nempe esse omnipotẽtem, esse iustũ &c. esse necessario beatitudini coniuncta, quasi ipsa non pertineant ad essentiã beatitudinis. Verum hæc sententia falsa est, tum quia, vt proxime dicebamus, in visione Dei non sunt plura iudicia, non solum ex parte conceptus formalis, verũ etiam neq; ex parte conceptus obiectiui: quare, cum vnicũ sit omnino simplicissimũ iudiciũ de Deo, sequitur, omnia illa, quæ a viatoribꝰ distinguuntur, & pluribus conceptibus iudicantur, vt Deũ esse omnipotẽtem, iustũ, sapientem, & vnico simplicissimo conceptu a beatis videri, & iudicari, atq; ea omnia ad iudiciũ beatitudinis, quatenus beatitudinis est, ex quo pertinere; neq; enim maior ratio videtur de iudicio illo, quatenus a nobis intelligitur versari circa vnũ attributũ, quam circa aliud: an vero iudicium hoc, quatenus includit etiam personarũ trinitatem, ad essẽtiam beatitudinis pertineat, sequenti disputat. videbimus.

7

Sententia aliorum opinionem.

Refellitur.

Quid de beatitudine huius vitæ alij senserint.

CAPVT II.

8

Sententia aliquorum diuidentium beatitudinem in naturalem & supernaturalem.

Occasione eius, quod Sanctus Doctor dixit in fine articuli 5. de beatitudine perfecta alterius vitæ, & imperfecta huius præsentis vitę, disputãt hoc loco Thomistæ de beatitudine creaturæ rationalis in hac vita; quam quidẽ nonnulli diuidũt in beatitudinẽ naturalem, & supernaturalẽ: beatitudinem naturalem eã esse dicũt, quæ conuenit homini secundum sua naturalia tantum considerato, nec ordinato in finem supernaturalẽ: at vero beatitudinẽ supernaturalem eam esse dicunt, quæ conuenit homini ordinato ad finẽ supernaturalẽ. Rursus naturalem beatitudinẽ vocãt absolutã, supernaturalem autem, relatam appellant, eo quod naturalis beatitudo, quę cõuenit homini in hac vita degẽti, nõ ordinetur suapte natura ad beatitudinem alterius vitę adquirendã, sed in suo ordine ea sit optimum naturæ nostræ: at vero beatitudinem huius vitæ supernaturalem dicunt esse relatam ad beatitudinem alte-

rius vitæ, quia ad ea cõsequẽdã ordinatur.

Hac præmissa notatione, docent primũ, beatitudinem huius vitæ naturalẽ, & absolutam esse in sola Dei cõtemplatione, qualis naturaliter haberi potest, nec vllo modo postulare rectitudinem volũtatis. Probant vero hanc suã sententiam primũ hac ratione, quia hęc beatitudo huius vitæ absoluta instar beatitudinis alterius vitæ debet esse perfectissima quædam operatio, quæ sit sũmi boni consequutio, qualis hic haberi potest; hæc autẽ est contemplatio summi boni: siquidem nulla alia operatione consequi possumus summum bonũ, nisi operatione intellectus, & hæc perfectissima est, vt superiori disp. monstrauimus, ergo in ea sola beatitudo nostra naturalis posita est. Deinde probãt ex verbis S. Th. in art. 5. quæ præcedenti c. citauimus, ait enim beatitudinem huius vitæ principaliter consistere in contemplatione, secundarie autẽ in operatione practici intellect⁹, &c. Postremo probant ad hoc genus beatitudinis, quod imperfectũ est, non requiri rectitudinẽ voluntatis, quoniam hæc beatitudo solum consistit in operatione intellectus, quę secundũ suam naturam est perfectissima, & est cõsequutio summi boni: tum etiã, quia ex ipsorum sententia neq; beatitudo supernaturalis alteri⁹ vitæ, quę perfectissima est, postulat secũdum essentiam suam rectitudinem voluntatis.

Beatitudo huius vitæ naturalis in contẽplatione Dei naturali consistit.

Ratio.

9

S. Thom.

Deinde docent, essentiã beatitudinis supernaturalis huius vitæ cõsistere nõ in operatione, & cõtẽplatione intellectus, sed in operatione, & actione caritatis, & aliarũ virtutũ. Id vero confirmãt hac ratione, quia essentia huius beatitudinis non cõsistit in consequutione sũmi boni, sed in via ad cõsequutionẽ illius, via autem ad consequendũ summũ bonũ adeptione supernaturali, potius est posita in bonis operibus, & meritis, quã in operatione intellectus. Ex qua etiã ratione colligunt, posse aliquem esse beatum in hac vita hoc genere beatitudinis, non solum habitu gratiæ, & vnione hypostatica, qua recte dispositus est ad assequendum per claram vnionem Deum, sed etiam per solam extrinsecam Dei promissionem: imo vero dicunt, ex hac extrinseca Dei promissione multo magis fore beatum aliquem, etiamsi merita non haberet, si ei promissa esset vita æterna sine vllis meritis.

Beatitudo huius vitæ supernaturalis in actione caritatis & aliarum virtutũ consistit.

10

Postremo docent, in eo, qui iam per legem Dei ordinatus est ad finem supernaturalẽ, nullam posse esse beatitudinẽ omnino naturalẽ, sed solum supernaturalem, quam ipsi relatam esse dicunt. Hoc autem dicunt, ne cogantur asserere, dæmones mãsisse in beatitudine sua naturali, siquidem in cognitione naturali Dei manserunt. Reddũt vero rationẽ, quia hoc ipso, quod quis ad finẽ supernaturalẽ ordinatus est, iam non est ei summum bonũ contẽplatio naturalis, ac proinde non poterit esse eius beatitudo: si autem ordinatus non esset ad finem supernaturalem, esset in eo talis contemplatio summum bonum, ac proinde rationem beatitudinis haberet.

Alij vero recentiores etiam Thomistæ, vt defendant sententiam S. Tho. qui videtur beatitudinẽ huius vitæ in operatione intellectus constituere, dicunt, non quãcunq; operationem intellectus esse beatitudinẽ huius vitæ, sed eã dũtaxat, quę mouet affectũ ad caritatẽ: videtur enim illis difficile, in sola cognitione Dei, etiã supernaturali, qualis est fidei, nostrã beatitudinem collocare; siquidẽ hæc cum statu peccati, qui est summa miseria, esse potest.

Vera sẽtẽtia de beatitudine huius vitę.

CAPVT III.

MIhi vero longe aliter videtur: & primum quidẽ, quod attinet ad beatitudinem naturalem rationalis creaturæ, iam satis ostẽdi 1. p. disp. 226. c. 1. nihil esse posse, neque in angelis, neque in hominibus, quod nomen beatitudinis mereatur: qui vero senserint, angelos in quadam beatitudine naturali fuisse creatos, ibidem etiam retuli. Atque hoc peculiare esse dixi creaturæ rationalis, vt ad sui perfectionem, & beatitudinem indigeat pẽculiari dono gratiæ Dei, præter donum creationis, quod quidem gratia etiam quodammodo dici potest, vt notaui 1. p. disp. 88. c. 1. & 90. c. 14. cum tamẽ nulla alia crearura indigeret pẽculiari gratia Dei ad sui beatitudinẽ, præter donum creationis, si gratiæ, & beatitudinis capax esset. Porro autẽ nullam esse neq; in hominibus, neq; in angelis naturalẽ aliquã beatitudinem, manifestum est, quia nihil, quod cum summa miseria peccati mortalis esse potest, nomen gratię meretur: quidquid autem in hominibus, aut in angelis est sine dono gratiæ Dei, etiãsi sit aliqua Dei notitia, esse potest cũ summa miseria peccati mortalis, ergo nihil est, quod mereatur nomen beatitudinis. Adde etiam, quod tam homo, quam Angelus non est natura ἀναμάρτητος, hoc est, impeccabilis, sed gratia Dei distincta a dono creationis indiget, vt non peccet, etiam contra præcepta naturalia, vt ostendi 1. p. disp. 231. aut per singulas actiones, aut saltem per vehementiores, vt infra disput. 189. dicemus; ergo solo dono creationis non potest quis statum alicuius beatitudinis consequi. Porro præter hanc rationem, quæ cõmunis est angelis, & hominibus, est peculiaris alia, quæ de solis hominibus nostrã sententiã probat. Nam, vt infra ostendam, ad rationẽ beatitudinis pertinet perpetua duratio, aut certe, si secũdũ philosophi sententiam perpetua duratio necessaria nõ est, saltẽ requiritur diuturna. Nam operatio, quæ cito transit, quo pacto beatitudo esse potest, aut homo per illã beatus esse? in homine autẽ inueniri nõ põt aliqua operatio diuturna intellectus circa Deum, cum experientia constet, paruo temporis interuallo intellectũ nostrũ constanter in cõtemplatione Dei perseuerare: ergo nulla est beatitudo naturalis. Demũ, si Deus relinqueret hominẽ in pura natura, relinqueret ipsũ in maxima miseria, hoc enim ipso permitteret ipsum labi in innumera peccata, in quæ sine gratia Dei certissime laberetur, cum quibus nulla felicitas esse potest. Qua vero ratione cum contemplatione, quã homo naturaliter de Deo haberet, rectitudo volũtatis sine gratia Dei per solam dilectionem Dei finis naturalis esse nõ possit, colligitur ex ijs, quæ diximus: nam si, non obstante qua cũq; naturali dilectione Dei, si homo nõ præueniretur gratia, rueret in innumera peccata, per solã illam dilectionẽ nõ posset habere rectã volũtatem id ipsum colligitur ex ijs, quæ dicta sunt de angelis in ea disputatione citata.

12

Obiectio.

13

Aliquam beatitudi. supernaturalem. Augus.

Deinde, quod attinet ad beatitudinem, quam vocãt supernaturalẽ ex gratia Dei, ego non dubito, esse quidẽ in homine viatore aliquid ex gratia Dei, quod nomen beatitudinis mereatur, vt ait Aug. 11. de ciuit. Dei c. 11. sic enim ipse beatos appellat primos parentes in sui conditione, & multos alios homines in hac vita. Id autẽ, quod nomen beatitudinis in hac vita meretur, vt recte docuit Canus lib. 9. de locis

Canus.

c. 9. præcipue est caritas, & deinde opera omniũ aliarum virtutum. Nam in hac vita eatenus aliquis vocari potest beatus, qua tenus aliquod initium habet veræ beatitudinis, quã sperat in alia vita, initium autẽ hoc solum contingit per modũ meriti, porro meritũ præcipue est opus caritatis, deinde aliarum virtutum: recte igitur dicimus beatitudinem huius vitæ sitam esse in caritate, & in operibus aliarũ virtutum; id quod S. Doctor aperte docuit infra q. 5. art. 5. cum ait, imperfectã beatitudinẽ huius vitæ esse in operatione virtutis. Quare idẽ Canus dixit, errasse plane Arist. quod in sola actione, & cõtẽplatione intellectus sine caritate beatitudinẽ esse dixerit, neq; enim ille catitatem erga Deum nouit. Nõ nulli tamen recentiores conantur Arist. cõtra Canũ defendere, eo quod 10. Ethicorũ c. 7. postquam dixit, verã beatitudinem esse actionem sapientiæ, subdit, sapiẽtẽ, qui beatus est, esse Deo maxime carum: & 7. Politicorũ c. 1. dixit tantum esse beatitudinis, quantum sapientiæ, & virtutis. Ceterũ, cum veram caritatẽ ille non nouerit, sine qua in summa miseria semper homo esset, verã beatitudinem tam huius, quã alterius vitæ ille cognoscere non potuit: dixit autẽ Arist. sapientẽ esse beatũ, & maxime Deo carũ ratione ipsius sapientiæ, quã ipse putauit esse maximã omniũ virtutũ. Arguit etiam Canus contra Arist. eo quod dixerit, ad beatitudinẽ etiã requiri bona fortunæ, cum tamẽ de his omnibus dixerit, sapiens Eccles. c. 1. *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*: & quãuis dixerit S. Thom. infra q. 4. art. 7. hæc non esse necessaria ad essentiam beatitudinis, sed conducere, vt instrumenta: id tamen esse secũdũ mentem, & sensum Arist. non satis cõstat. Adde etiam, quod sine his contingere potest, vt reuera multis contingit, vera beatitudo, & eximia vitæ sanctitas. Postremo hæc nostra sententia confirmatur, quia Ecclesiastes c. 12. postquã ostẽdit omnia, quę sunt sub cęlo, esse vanitatẽ, cogitationesque hominũ timidas, & prouidẽtias incertas, atq; adeo hęc excluſisset a vera beatitudine, & fine humanę vitæ, subdit, *Deum time, & mandata eius obserua, hoc est omnis homo*, quasi dicat, hæc est summa felicitas, quam in hac vita homo potest adipisci: & in Psam. 1. dicitur, *Beatus vir, qui timet dominum*: Et Matth. 5. dicitur. *Beati pauperes* &c. vbi solũ opera virtutũ enumerantur.

Ratio.

S. Thom.

Canus.

Alius Aristoteli aduersator.

Eccles.

S. Thom.

Ecclesiast. 12.

Matth.

Universidad de Deusto
Biblioteca

15 Obscurit. obiectionis.

Neq; obstat, quod cognitio Dei in hac vita substantia sua, & natura præstat cuicumq; operationi voluntatis, vt colligitur ex dictis in præcedenti disput. cap. 7. quia beatitudo huius vitæ non debet constitui in operatione nostra perfectissima secundum naturam, & substantiam suã, eo quod beatitudo in hac vita non sit vera adeptio summi boni, sicut est in alia vita, vt constat; sed constitui debet in initio, quo tendimus ad veram, & perfectam beatitudinem alterius vitæ: & eatenus aliquis beatus dicendus est, quatenus ad cœlestem patriam tendit. Hoc autem fit per merita, quæ in operibus caritatis, & aliarum virtutum posita sunt: nam opera virtutũ sine caritate facta extra viam esse dicuntur, cum non mereãtur felicitatem, & simul cum summa miseria, nempe peccati mortalis, esse possint.

Satisfit testimonio S. Thomæ.

Quod vero Sanctus Thomas dixit in articulo 5. huius quæstionis beatitudinẽ imperfectam huius vitæ consistere principaliter in contemplatione, & secundarie in operatione intellectus practici ordinantis actiones, & passiones, explicari potest hoc modo; non quia putauerit sola contẽplatione intellectus speculatiui hominem esse beatum in hac vita, sic enim vere beati essent peccatores fideles, etiam beatitudine supernaturali, quod tamen falsum est; sed quia contemplatio intellectus speculatiui assimilatur maxime in modo operationis beatitudini alterius vitæ, quæ est in clara Dei visione: qua etiam ratione explicauimus 1. par. disputatione 226. capite 2. id quod de Angelis dixit Sãctus Thomas, nempe fuisse in beatitudine naturali creatos, quia beatitudo eorum naturalis erat naturalis contemplatio summi boni, quam tamen diximus ibidem non esse vere beatitudinem, sed assimilari beatitudini, vt dictum est.

An beatitudo nostra, quæ est clara visio, Dei per se feratur in essentiam, & personas. Disp. 13.

Duæ recentiorum Thomistarũ opiniones. c. 1
Verior sententia. cap. 2.

Duæ recentiorum Thomistarum opiniones.

CAPVT I.

1 Statu Quæstionis.

SCholastici in 4. d. 49. non solũ exprofesso disputant de essẽtia, & natura beatitudinis nostræ, sed etiã omnia tractãt, quæ de visione clara essentiæ Dei disputatione digna sunt: quibus nos hoc loco supersedebimus, eo quod de visione Dei vberius cum S. Tho. disp. 1. p. disputatione. 37. & seq. Hic autẽ ea solũ tractare decreuimus, quæ ad naturã, & essentiam beatitudinis pertinẽt. Ceterũ, cum hactenus dictum sit beatitudinẽ nostram esse visionẽ claram Dei, & hac non solum videantur essentia, & attributa, verũ etiam tres diuinæ personæ; quinimo vt ostendimus 1. p. disp. 48. non possit vllo modo essentia sine illis, neque illæ sine essẽtia clare videri: cõtrouersia est inter doctores, qua ratione visio clara Dei sit nostra beatitudo, vtrũ quatenus fertur in aliquod peculiare attributũ, an in totã essentiam cum attributis: tũ etiã, vtrũ quatenus essentiã, & personas cõplectitur, an solũ, quatenus ad solã essentiam terminatur. Nã quãuis nemo ignoret, hæc omnia vna clara visione simul videri, difficultas tamẽ esse potest, vtrũ hæc omnia, an aliquid illorum ad obiectum beatitudinis, ac proinde ad ipsam beatitudinem, nostro modo intelligendi, per se pertineat.

Scotus

In quæstione igitur proposita iuxta sententiam Scoti, qui distinguit in Deo ex natura rei essentiam ab attributis, primo videri posset alicui essentiam, quatenus distincta est ab attributis, & personis, esse per se obiectum beatitudinis, ita vt sola illa visa bearet videntem, si sine attributis, & personis videretur, vt ille concedit: cum enim visio solius essentiæ sit adeptio summi, & infiniti boni, non posset non beare videntem. Secundo sunt nonnulli recentiores Thomistæ, quorum sententiam memorauimus disputatione præcedenti, capite primo, qui videntur docere eatenus solum visionem Dei esse nostram beatitudinem, quatenus versatur circa essentiam Dei sub ratione bonitatis. Dicunt enim beatitudinem nostram esse iudicium intellectus, quo de Deo iudicabimus illud Psalmi 72. *Quam bonus Israel Deus iis, qui recto sunt corde*: ita, vt cetera, quæ de Deo iudicamus, nempe esse omnipotẽtẽ, sapientẽ, &c. non pertineãt per se ad iudiciũ, quod est beatitudo, sed iudiciũ de illis cõsequatur ipsam beatitudinẽ. Ratio vero esse põt, quia obiectũ beatitudinis nostræ est vltimus finis noster, ratio autẽ vltimi finis est bonitas: ergo illa solũ per se pertinet ad visionem claram Dei, quatenus beatitudo nostra est.

Prima sententia dicit solam visionem essentiæ & attributorũ absque personis hominem esse beatum.

Secunda ratio.

Tertia sententia dicit solam visionem essentiæ & attributorũ absque personis hominem esse beatum.

Tertio denique, alij etiam Thomistæ docent, essentiam Dei, & cetera omnia attributa pertinere ad beatitudinem nostram, tanquam per se obiecta illius, non tamen personas: dicunt itaque hominem solum formaliter, & per se beari visione Dei, quatenus ad essentiam diuinam refertur, non tamen, prout ad personas, & relationes personales. Vt autem priorem partem huius opinionis, quæ nobis vera videtur, inferius confirmandam relinquamus, poste riorem partem, nempe visionem, quatenus refertur ad personas, ad beatitudinis essentiam non pertinere, hoc modo confirmant. Primum, quia ea per se pertinent ad obiectum beatitudinis, quæ pertinent ad illius constitutionem secundum rationem formalem ipsius: relationes autem non pertinent ad formalem constitutionẽ obiecti beatitudinis, quoniã ratio formalis obiecti beatitudinis in eo posita est, vt sit Deus, qui est vltimus finis, & summum bonum nostrum: Deus autem in ratione Dei, & vltimi finis non constituitur relationibus personalibus: ergo relationes non pertinent per se, & formaliter ad rationem obiecti beatitudinis: ac proinde visio clara Dei, vt terminatur ad relationes personales, non est beatitudo nostra formaliter.

3

Tertia ratio

Deinde id ipsum probatur, quoniam, si Deus non esset in tribus personis, nec relationibus constitueretur, ratione suppositi nihilominus esset sufficiens obiectum beatitudinis, nec minus bearet nos, quam modo beat: ergo ad rationem obiecti beatitudinis non pertinet per se relatio personalis. Argumentatio hæc, quanuis ex impossibili hypothesi procedat, nihilominus optima est: vt enim vberius ostendimus 1. parte disp. 147. cap. 1. modus hic argumentandi optimus est ad inuestigandam rationem formalem alicuius, & quidquid ad illam formaliter pertinet: nam si ratio formalis intelligitur permanere, quocũque alio sublato, etiã ex suppositione impossibili, recte inde colligim⁹, reliqua omnia per se nõ pertinere ad rationẽ formalẽ

Postremo, Pater æternus, seu prima persona intelligitur a nobis prius, quam generet filium, in se beata, tunc autem solũ

a nobis intelligitur beatus per notitiam, quam habet de essentia: ergo nostro modo intelligendi visio clara Dei per se solũ terminatur ad essentiam, non autem ad relationes, vt habeat rationẽ beatitudinis. 4

Verior sententia.

CAPVT II.

Visio Dei vt fertur in essentiam & personas, est beatitudo nostra.

MVlto probabilior opinio mihi visa est, quæ affirmat, visionem claram Dei eatenus esse beatitudinẽ, quatenus fertur in Deũ sicuti in seipso est, tam secundum essentiales perfectiones, & attributa, quam secundum personales proprietates, & relationes ita, vt ad nihil horum visio clara Dei, quatenus est beatitudo nostra, comitãter, aut per accidens referatur. Est primum quidẽ, quod spectat ad perfectiones essentiales, quas vocant attributa, iam monstrauimus præcedenti disputatione cap. 1. visionem claram Dei esse nostram beatitudinem, quatenus est iudiciũ quoddam circa simplicissimam Dei essentiam, quæ omnem continet perfectionem attributorum: probauimusque contra recentiores aliquos Theologos, visionem claram Dei non esse beatitudinem nostram, quatenus est iudicium quoddam peculiare circa bonitatem Dei, sed quatenus versatur circa totã essentiam omni perfectione attributorũ perfectam, cum sit vnum simplex iudiciũ omnino indiuisum, & quidquid videt beatus præter relationes personales, videat pertinere ad essentiam: & quanuis viatores in essentia distinguamus vnum attributum ab alio, & ab essentia, nihilominus qui videt Deum, sicuti est, beatus est tota visione, quatenus ad totã essentiam terminatur. Quare hæc est propositio per se in quarto modo, *Deus in quantũ omnipotens, in quantum iustus, in quantum bonus &c. clare visus beat nos.* Hæc enim omnia, quæ a nobis distinguũtur nostro modo concipiẽdi in via, sunt vnica simplicissima essẽtia Dei in se, & in intellectu beati, vt ibi notauim⁹. Quod vero aliqui contendunt, bonitatẽ Dei non esse peculiare ipsius attributũ, ad huc consideratione distinctum ab essẽtia, & ab alijs attributis, vt ita prædictã sententiã, quam modo retulimus, impugnent, mihi nõ probatur: nã a S. Tho. & ab alijs Scholasticis ponitur peculiare attributũ Dei bonitas, vt diximus 1. p. q. 6.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& quamuis bonitas moralis, aut sanctitas non sit peculiare attributum, bonitas tamen, quam vocant entitatiuam, peculiare attributum est, sicut veritas, vt ibidem disput. 23. c. 4. monstrauimus.

Obiectio. Verum obijciunt aliqui, hanc bonitatē pertinere ad ipsam rei entitatem, & essentiam, ac proinde non debere peculiare attributum constitui. Respondemus, hoc attributum re ipsa idem esse cum essentia rei, sed ratione nostra in hac vita distingui, quia essentia, vt essentia est, non includit expresse in suo conceptu bonitatem, sicut neque ens in sua entitate formaliter eam includit; & hac ratione constituitur peculiare attributum Dei, sicut bonitas constituitur, vt passio entis, eodem prorsus modo, quo de bonitate entis philosophati sumus 1. p. disput. illa 23.

Solutio.

6 *Relationes personales pertinere per se ad obiectū beatitudinis.* Deinde, quod attinet ad relationes, & proprietates personales, dicimus eas omnes per se pertinere ad obiectum beatitudinis: non asserimus, eas per se sine essentia esse obiectum beatitudinis: nam cum sint modi quidam essentiæ, non possunt per se sufficere ad beatitudinem sine essentia: sed dicimus, essentiam, prout his omnibus modificatam, & terminatam, esse obiectum per se beatitudinis, ita vt modi prædicti non sint extra rationem obiecti, aut comitanter solum, & per accidens cum ipso comparentur. *Ratio.* Ratio vero est, quia cum beatitudo nostra formalis sit possessio summi boni, sicuti est in seipso, & hæc possessio debeat esse operatio intellectus vt supra satis conclusum est; efficitur, beatitudinem debere esse claram visionem Dei, qua non solum cognoscamus Deum euidenter, quocunque modo euidentiæ, sed etiam, qua videamus ipsum, sicuti in seipso reuera est, & teneamus per illam, quidquid ipse Deus est, & sicuti est. Cum igitur in se ita sit Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, vt hæ relationes non sint aliquid ab essentia vllo modo ex natura rei diuersum, sed sint idem ipse Deus, & essentia ipsius; sequitur, visionem claram Dei eatenus esse nostrā beatitudinem, quatenus tenet, & penetrat ad essentiam, prout subsistit tribus relationibus, & habet proprietates, seu notiones personales, siquidem eatenus est nostra beatitudo, quatenus fertur in Deum, sicuti in seipso est.
7 Quare ego non video, quo pacto non debeat concedi hæc propositio in quarto mō do dicendi per se, *Deus inquantum trinus, & vnus, beat nos*: Dico autem in quarto modo dicendi per se, nō quia Deo, vt causæ efficienti conueniat beare nos, nam hoc modo nō beat, vt trinus, sed beat, vt vnus, sicut etiam creat: sed dico id conuenire Deo in quarto modo dicendi per se, tanquam obiecto proprio beatitudinis.

Solutio ratio. Hinc autem facile dilui possunt argumenta prioris sententiæ, & nostra opinio etiam amplius illustrari. Ad primum dicimus relationes personales per se pertinere ad obiectum beatitudinis, & ad illius constitutionem formalem concurrere, quia obiectum beatitudinis nostræ non est sola essentia diuinitatis, quæ a nobis intelligitur communis personis, sed essentia cū omni modo, & relatione, cum qua re ipsa est, quia eatenus beat, quatenus videtur, sicuti re ipsa est.

Solutio ad. Ad secundum respondeo, concessa hypothesi illa impossibili, quod Deus nō esset in tribus personis, determinata essentia per relationes, homines quidem futuros beatos sola visione essentiæ sine relationibus; hinc tamen non sequi, nunc etiam esse beatos visione, prout solum terminatur ad essentiam. Nam, vt supra dicebamus, nostra beatitudo est visio summi boni, quia per visionem ipsum possidemus, vt autem possidere ipsum dicamur, debemus videre clare ipsum, sicuti in seipso est: in eo autem casu Deus re ipsa non esset in tribus, & ita tres relationes non pertinerent ad obiectum beatitudinis; pertineret tamen ratio illa personæ absolutæ, qua essentia diuina in vna tantum esset persona: nunc vero, cum sit in tribus, dicimus ad rationem obiecti beatitudinis pertinere relationes, quia beatitudo nostra est visio Dei, sicuti ipse est. Quare hic modus argumentandi ex hypothesi impossibili, non est similis illi, quo 1. parte disputatione 147. inuestigauimus rationem formalem, qua filius distinguitur a Spiritu sancto: ibi enim supponebamus, & quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, & quod filius esset idem secundum rationē filij, qui modo est, & eodem modo genitus: vtraq; aūt hac suppositione facta, recte sequitur, si tunc non distingueretur a filio, rationem formalem, qua modo distinguitur, non esse filiationem, sed spirationem actiuam. At vero in casu huius controuersiæ supponimus quidem futuram eandem

9 eandem deitatem, si esset in vna tantum persona, supponimus etiam, tunc fore beatos, qui eam viderent, sicut est: tamen non supponimus eodem modo tunc essentiam re ipsa futuram, sicut modo est: & ita non seruamus eandem rationem obiecti beatitudinis, quæ in hoc consistit, vt sit summum bonum, non tantum secundum essentiam summi boni, & Dei, sed etiam, sicuti re ipsa est, hoc est, secundum omnē modum, quem habet: & ita, sicut tunc esset alia visio, quam nunc est, esset etiam & alia beatitudo, quia ad Deum alio modo subsistentem terminaretur.

Solutio tertiæ. Ad tertium dico primum, Patrem in illo priori, quo a nobis intelligitur, antequam generet, intelligi a nobis ad modum beati, nostro modo intelligendi, quia intelligitur Deus ex se sibi sufficiens: tamē nunquam dicimus, Deū patrem esse beatum sola visione essentiæ in aliquo signo priori sine personis: nam beatitudo est ipsa essentia, quatenus habet rationem cognitionis communis toti Trinitati, & quatenus terminatur ad seipsam, sicuti re ipsa est, nempe in tribus, quia debet esse possessio sui, secundum quod re ipsa est: at quia in illo priori, antea quam generet, intelligimus Deum videre seipsum, sicuti tunc est, ideo concipimus ipsum ad modū beati.

Alia solutio. Deinde respondeo, duplicem esse in Deo cognitionem circa seipsum, alteram essentialem, & communem, alteram vero notionalem; & cum beatitudo sit commune attributum, non potest esse cognitio notionalis: alioquin solus pater esset beatus, quia soli ei conuenit notionalis cognitio. Cum igitur beatitudo Dei debeat esse
10 cognitio essentialis, & communis, nondū intelligitur pater beatus in illo priori rationis, antea quam generet, quia tunc solum intelligitur, vt potens generare: nec opus est tunc concipere ipsum, vt intelligentem intelligentia essentiali, eo quod hæc intelligentia non est principium generandi, sed tantum memoria fecunda, nec ordinem habet originis cum personis procedentibus. *Obiectio.* Quod si vlterius nos vrgeas hoc modo, beatitudo est prædicatum essentiale, prædicata autem essentialia intelligūtur priora notionalibus, ergo & beatitudo debet Deo tribui in illo priori signo. *Solutio.* Respondeo, essentialia intelligi vt priora notionalibus, non prioritate originis, vel quasi originis, de qua nunc loquimur; sed prioritate quasi vniuersalis, qua dicimus commune esse prius, quam singulare: hoc autem intelligi debet de ijs essentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad personalia, qualis est notitia, & cognitio, qua cognoscuntur tres personæ, quæ cum sit communis, non potest intelligi prius, quam ipsa Trinitas personarum, quam habet pro obiecto; siquidem scientia sine obiecto intelligi nequit: cumque beatitudo in Deo sit notitia essentiæ, prout est in tribus personis, dicendū est, hoc attributum non posse intelligi prius, quā ipsæ personæ intelligantur.

QVAESTIO IIII.

De his, quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS I.

Vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

AD PRIMVM sic procedi- *Supra q. 3. art. 4. cor & 2. d 38. art. 2. cor. & 4. distin 46. q. 3. art 4. q. 3. Et opus. 3. c. 107. 166. C. 8. a med.*
tur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1. de Trinitate quod visio est tota merces fidei. Sed id, quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo: vt patet per philosophum in 1. Ethicorum *Cap. 9. to. 5.* ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, vt philosophus dicit *Cap. 7. & 8. tom. 5.* 1. Ethicorum quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens, cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat vt ostensum est: videtur *Q. 3. art. 8.* quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

Præterea. Operationem voluntatis

Universidad de Deusto
Biblioteca

seu beatitudinis oportet esse non impeditam, vt dicitur in 10. Ethicorum. Sed delectatio impedit actionem intellectus, corrumpit enim æstimationem prudentiæ vt dicitur in 6. Ethicorum ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Cap.6.

Lib 6 ca. 5. tom.5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 10 confes. quod beatitudo est gaudium de veritate.

Cap 26. ante med to. 1.

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Vno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum: sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadiuuans extrinsecus, sicut anima requiritur ad aliquid agendū. Quarto modo, sicut aliquid concomitans: vt si dicamus quod calor requiritur ad ignem, & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto: vnde cum beatitudo nihil aliud sit, quā adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit: quod est delectari. Vnde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio: vnde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertiū dicendum, quod delectatio cōcomitans operationem intellectus,

Cap.4 to.5. non impedit ipsam, sed magis eam confortat: vt dicitur in 10. Ethicorum. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius & perseuerantius operamur: delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione, quia sicut dictum

In illa sclut.

est, ad ea quibus delectamur, magis intenu sumus, & dum vni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria ratione impedit æstimationem speculatiui intellectus.

Explicatio, & confirmatio doctrinæ Articuli.

CONclusio est: *Delectatio requiritur necessario ad beatitudinem, sicut aliquid consequens essentiam, & rationem beatitudinis.* In qua conclusione docet Sanctus Thomas primum, delectationem non pertinere ad essentiam beatitudinis, id quod ipse etiam probauerat quæst. præcedenti articulo 4. Deinde docet, delectationem in beatis oriri necessario ex visione: id enim denotat, cum inquit, requiri necessario ad beatitudinem, vt aliquid consequens. Porro autem beatos in patria delectari de Deo viso, aut de visione, indubitatum est apud omnes, & in Scriptura expressum Matth. 25. *Intra in gaudium domini tui.* Et Ioan. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Et prima Petri primo, *In quo exultabitis lætitia inenarrabili.* Iam vero doctrinam hanc quibusdam disputationibus illustremus.

Conclus. S. Thom.

Matth. Ioan. Petri

An delectatio sit operatio appetentis facultatis. Disput. 14.

Tres opiniones Scholasticorum. cap. 1.

Delectationem, & tristitiam esse operationes elicitas a facultatibus appetentibus, Verior opinio fert. cap. 2.

Quid in hac re S. Thom. & Arist. senserint. cap. 3.

Quo pacto delectatio comparetur cum amore. cap. 4.

Tres opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.

CVM multa in sequentibus disputationibus de affectu delectationis dicenda sint, operę pretium nobis visum est, hoc loco

Prima sententia dicit omnem delectationem esse passionē.

loco præmittere naturam, & definitionem illius, circa quam varia hactenus fuere Scholasticorum placita. Primum quidem Scotus in 3. distinct. 15. quæst. vnica §. *Aliter potest dici*: & in 4. distinct. 49. quæst. 7. in ea fuit sententia, vt existimaret, delectationem tam appetitus animalis, quam rationalis, seu voluntatis non esse actionē ab ipsa facultate procedentem, sed solum passionem, per quam facultas non operetur, sed quiescat. Quā sententiā, vt ipse explicet, notat in 3. loco allegato, actiuū, & passiuum esse quasdam naturas absolutas, quales esse putat naturas, calefactiui, & calefactibilis, tametsi in his naturis fundentur relationes, quę ipsismet nominibus actiui & passiui, calefactiui, & calefactibilis denotari videntur: præter naturas autem absolutas actiui, & passiui, & relationes inde prouenientes, est etiam (inquit) propinquitas actiui cum passiuo, ex qua etiā fit, vt passiuum inclinetur, & recipiat a perfectiuo, & actiuo aliquam perfectionem, quæ dicitur delectatio: &, quia non est in potestate passiui, in præsentia agentis dicitur passio, cum tamen sit vere qualitas de prædicamento qualitatis, sicut est intellectio. Quemadmodum etiam intellectio, licet significetur vt actio, est tamen qualitas de prædicamento qualitatis. Eodem modo philosophatur de delectatione facultatis appetentis: est enim natura quædam ipsius obiecti, ad quam inclinatur appetitus, & hæc est absoluta, & præterea in obiecto est relatio conuenientiæ ad appetitum: demum est appropinquatio ipsius obiecti, quæ fit per cognitionē, per quam obiectum præsentatur.

Causa igitur effectrix dilectionis (inquit Scotus) non est relatio conuenientiæ, quę est in obiecto, nec relatio propinquitatis, quæ prouenit ex cognitione, sed natura ipsa absoluta obiecti conuenientis, & præsentati. Quocirca communis ille modus loquendi, *Conueniens delectat, disconueniens contristat*, ita debet intelligi, vt relatio ipsa non sit causa delectationis, aut tristitiæ, sed natura obiecti, quod conueniēs aut disconueniens est: cum igitur in facultate appetente sit inclinatio ad id, quodcō ueniens est, vt ad perfectionem, & a disconueniente sit quasi declinatio (sic enim loquitur ipse, vt oppositam inclinationē explicet) quasi a corruptione, ideo in appetitu animali, & rationali est passio quę

dam, quæ fit a conueniente iuxta inclinationem, & dicitur delectatio, & est passio, quæ fit a disconueniente secundum declinationem, & repugnantiam, & dicitur tristitia, seu dolor: ita explicat Scotus suam sententiam. 3

Tristitia & dolor sunt passiones prouenientes solum ab obiectis.

Porro autem tristitiam, & dolorem esse passiones prouenientes solum ab obiectis, probat primum: quia non est actiones voluntatis, quæ est velle, vt manifeste constat, neque est non velle, hoc enim nō est actio, sed negatio actionis volendi, negatio autem non est tristitia, vt etiam patet, neq; est actio nolendi: Deus enim, & beati possunt aliquid summe nolle, & tamen non possunt tristari, quia nihil potest euenire ipsis nolentibus: tristitia autem est de ijs, quę nobis nolentibus accidūt, iuxta doctrinam Aug. 14. de ciuitate cap. 15. Deinde quia quando aliquid accidit viatori contra ipsius voluntatem, non est in potestate ipsius non tristari: ergo tristitia non est operatio voluntatis, nam, si esset operatio elicita ab ipsa voluntate, in eius vtique esset potestate. Ad has duas rationes reduximus tres, quas Caiet. loco inferius allegando pro hac sententia Scoti refert, quibus probari videtur tristitiam, & dolorem esse passiones facultatis appetētis. Quodsi tristitia, & dolor non sit actio voluntatis, sed passio, idem omnino dicēdum esse de delectatione, quæ his opponitur, nemo dubitabit: ex quo etiam conclu dit idem Scotus in primo dist. 1. quæst. 3. & in 4. dist. 49. quæst. 7. citata delectationem re ipsa differre ab amore, & a quocū que alio affectu voluntatis, qui sit actio, & operatio ipsius. 4

Secunda ratio, quia tristitia non est in nostra voluntate.

Scotus.

Nominalium sententia a prima parum differt.

Cum Scoto conueniunt Gab. in 1. dist. 1. quæst. 3. art. 2. Ocam in 1. dist. 1. quæst. 3. art. 2. & Alfonsus a Toleto in 1. dist. 1. q. 1. artic. 2. conclus. 3. in eo, vt delectatio, & tristitia sint passiones facultatis appetentis, tametsi a Scoto aliquo modo differant. Nam Gab. & Ocam censent delectationē voluntatis esse quidem passionem ipsius voluntatis, ita tamen, vt causa illius efficiens sit obiectum, sicut docuit Scotus, neque a cognitione obiecti, sed ab amore obiecti, sicut a tota, & integra causa procedat: at vero delectatio appetitus animalis fiat a cognitione obiecti, non ab ipso obiecto, nec ab amore obiecti. Neque obstat, quod hi doctores asserunt delectationem pendere a voluntate, quo minus dicamus

Universidad de Deusto
Biblioteca

camus ipsos in prædicta sententia fuisse, & existimasse hos affectus tristitiæ, & delectationis esse tantum passiones; quoniam hoc tantum sensu dicunt hos affectus pendere a voluntate, quia efficiuntur ab amore, & amor efficitur a voluntate: non autem quia dicant, affectum tristitiæ, & delectationis esse operationes elicitas a
5 voluntate. Huius autem, quo differunt a Scoto, nullam aliam assignant rationem, nisi quia videtur ipsis difficile delectationem fieri ab ipso obiecto, vt ab integra causa effectrice, vt in sequenti capite videbimus.

Diuisio delectationis generis. Alfonsus a Toleto.

Ceterum Alfonsus a Toleto duplex existimat esse genus delectationis, alterum cuius proximum obiectum est operatio, intelligit autem propriam operationem, vt cum quis delectatur de intellectione sua, &c. & huiusmodi delectationem putat non esse operationem facultatis appe-

Tertia sententia.

tentis, sed passionem, quæ consequitur ipsam actionem, & operationem, quam respicit vt obiectum; quare huius causa efficiens solum erit operatio, seu actio, quam consequitur, & quam ipsa delectatio pro obiecto habet. Alterum genus delectationis procedit a voluntate vt a causa efficiente, & talis delectatio non habet pro obiecto operationem, sed ipsummet obiectum operationis, ac proinde non consequitur ipsam operationem: huiusmodi est delectatio amicitiæ erga Deum, quæ tantum est propter ipsum Deum, sicut amor amicitiæ. De priori genere delectationis (inquit) videtur loquutus Arist. 10. Ethicorum, cum dixit, non esse operationem.

Arist.

Prima sententia improbatur.

Ceterum, antequam veram in hac re sententiam pronuntiemus, quid nobis in prædictis opinionibus non probetur, paucis dicamus. Primum quidem, quod asserunt Scotus & alij, delectationem esse passionem, & non operationem, manifeste falsum esse hac vnica ratione probatur, quia delectatione, & tristitia mereri possumus gloriam, & pœnam: nam delectari de gloria Dei, & bono ipsius, est opus virtutis,
6 & meretur gloriam, tristari etiam de peccato commisso, quod est contristari ad

Paulus.

pœnitentiam, vt ait Paulus 2. ad Corint. 7. eodem modo meretur gloriam; contra vero tristari de bono alterius, quatenus minuit proprium bonum, est peccatum inuidiæ, & meretur pœnam: nullum autem meritum esse potest in sola passione, ergo tristitia, & delectatio non est passio, sed operatio vitalis, sicut quiuis etiam alius affectus.

Delectatio non potest prouenire ab obiecto efficienter.

Deinde falsum etiam est, huiusmodi affectum procedere posse ab obiecto, sicut a causa aliquo modo efficiente, nedum sicut ab integro principio, quoniam non raro contingit hominem tristari, aut delectari de obiecto aliquo nõdum re ipsa, sed sola apprehensione existente, & aliquando delectari de obiecto, quod reuera bonum non est, sed apprehenditur vt bonũ, & tristari de obiecto, quod re vera malum non est, sed vt malum apprehenditur, imo etiam interdum de impossibili apprehensione ipsa aliquo modo cõficto: id autem, quod nondum re ipsa, sed in sola apprehẽsione existit, & multo maiori ratione id, quod reuera impossibile est, & cogitatione solum vt possibile apprehenditur, physice operari, & efficere aliquid non potest: ergo nihil huiusmodi esse potest causa efficiens delectationis, aut tristitiæ, ac proinde verum non est vniuersim omnem affectum tristitiæ, & delectationis oriri ab obiecto vt a causa efficiente: quodsi aliqua delectatio, & tristitia non fit ab obiecto, idem de reliquis omnibus dicendum est.

7

Deinde nulla ratio est, ob quam dicamus, vt docuerunt Gab. & Ocam, delectationem voluntatis alio modo fieri, quam delectationem appetitus animalis: nam si delectatio voluntatis ideo fit ab amore vt a causa efficiente, quia id, quod delectat voluntatem, prius debet esse amatum ab ea, eadẽ ratione de animali appetitu philosophandum esset, eo quod nihil delectat appetitum, quod non sit aliquo modo ab appetitu amatum eo modo, quo in voluntate contingit. Nam hoc ipso, quod res aliqua cognoscitur vt conueniens, statim ab appetitu amatur: deinde vero, cum est præsens, delectare sane non posset, nisi prius amaretur, adde etiam, quod si tristitia, & delectatio in voluntate producerentur ab affectu amoris, qui præcessisset, eodem modo producerentur, sicut habitus producuntur ex actibus, ac proinde tristitia, & delectatio nõ essent operationes meritoriæ, quod est falsum.

Falsum esse

Postremo distinguere duplex illud genus delectationis, & tristitiæ, vt distinguit Alfonsus à Toleto, comentitium plane, &
9 absque fundamento est, quare vel hac sola

sola ratione optime refelli potest.

Delectationem, & tristitiam esse operationes elicitas a facultatibus appetẽtibus, verior opinio fert.

CAPVT II.

8

Delectationẽ esse operationem elicitam ab appetitu. Caietan. Conrad. Ferrar. Bonauent.

COmmunis, & multo verior sententia est, delectationem esse operationem facultatum appetentium ab ipsis elicitam: quã secuti sunt Caietanus infra quæstione 31. art. 4. & 1. parte quæst. 64. artic. 3. Cõrad. eadem quæst. articulo primo ad primum, & quæst. 32. articulo primo, Ferrariensis primo contra gent. cap. 90. *§. circa probationem:* quibus consentire videtur Bonauẽt. in 2. dist. 20. quæst. 4. ad secundum, cũ ait, delectationem prouenire non ex sola coniunctione conuenientis cum conueniente (intelligit coniunctionem, seu applicationem obiecti cum potentia) sed etiam ex virtutis conuersione supra ipsum obiectũ delectabile, appellat autem virtutis conuersionem conatum, & efficacitatem facultatis appetentis. Idem expresse docent Greg. in primum distinctione prima quæstione secunda, articulo secundo, conclusione prima, Maior in primũ distinctione prima quæstione 6. conclusione prima circa medium, quibus etiam annumera Durãdum in primũ distinctione prima, quæstione prima, numero 7. cum docet, delectationem esse actum volũtatis, & genus ad fruitionem: constat autẽ in eius, & magis communi sententia fruitionem esse affectum voluntatis ab ipsa elicitum.

Gregor.

Maior.

Durand.

Auctoritate D. Aug. probatur.

Hæc autem opinio confirmari facile potest auctoritate August. & ratione. Primũ quidem August. 14. lib. de ciuitate cap. 6. de quatuor affectibus voluntatis cupiditate, lætitia, metu, & tristitia ita scribit, *Voluntas quippe in omnibus est, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt:* nomine voluntatis intelligit id, quod Scholastici cõmuniter volitionem vocant, volitio autẽ iuxta omnium sententiam est operatio elicita ab ipsa facultate voluntatis, ergo tristitia, & delectatio, quam significauit nomine lætitiæ, ex sententia ipsius est operatio elicita a volũtate. Deinde ratione hoc
9 ipsum probatur, quia, sicut præcedenti capite probatum est, tristitia, & delectatio non sunt passiones facultatis appetentis, hoc est, non sunt aliquid in ipsa facultate receptum absque efficacitate ipsius, ergo sunt operationes ab ipsa facultate elicitæ. Iam vero argumenta Scoti facili negotio dissolui possunt.

Solutio rationis primæ.

Ad prius respondet Caietan. infra q. 31. artic. 4. delectationem, & tristitiam proprie nõ esse velle, aut nolle: quia velle proprie sumptum, vt docet Sanctus Thomas in hac 1. 2. quæst. 8. articulo secũdo, est actus tantum circa finem distinctus ab intentione, & ab alijs, & inter primos numeratur, sicut intellectus, quatenus sumitur pro operatione, denotat primã operationem circa principia, & eadem ratio erit de tristitia, inquit Caiet. vt non sit nolle aliquod. Ego tamen non video, cur omnis actio voluntatis, quæ est per modum affirmationis, & prosequutionis, non sit dicenda voluntas, & velle, quamuis interdũ velle, & voluntas vsurpetur pro actu primo voluntatis circa finem. Nam sicut notitia principiorum solet vocari intellectus, nihilominus omnis operatio intellectus dicitur intellectio, & intelligere, sic etiã omnis affectus voluntatis per modum prosecutionis nuncupari potest velle, & voluntas; eodem modo dicendum est, tristitiam, odium, & quemlibet affectum voluntatis qui habet rationem displicentiæ, & fugæ, vocari posse nolle. Ad id vero, quod dicebatur, tristitiam esse de ijs, quæ nobis nolentibus accidunt, Deo autẽ, & beatis nolentibus aliquid accidere, & tamen eos nõ 10
tristari, respondeo tristitiam non esse de qualibet re, quæ accidit contra voluntatẽ alicuius, sed de ea, quæ est malum eius, qui nollet eam sibi euenire; tristitia enim est de proprio malo: cum autem Deo nihil mali accidere possit, quod ipse apprehendat, vt malum sibi, ideo de nulla re, quæ accidat contra aliquam voluntatem ipsius, tristari potest, vt late ostendimus 1. parte disp. 84. cap. 1. & quãuis homo tristari possit de malo, quod contra voluntatem suam accidit amico, Deus tamen neque hoc modo tristari potest, quia homo potest malum amici reputare vt propriũ, Deus non potest, vt eodem loco ostendimus. At vero in beatis tristitia quidem esse posset, si naturam ipsorum consideremus, tamen propter nimiam delectationẽ non relinquitur vllus locus vel minimæ tristitiæ, quia non reputant sibi malum aliquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

liquid,quod accidat, neque tristantur de malo viatoris,aut alterius hominis, quia omnia mala præter peccatum non reputant mala amicorum, neque de ipsorum peccato tristantur,quia si aliquo modo de malo aliorum tristari possent, esset ex amore amicitiæ:homines autem, qui peccant,non manent amici beatorũ, ac proinde de peccatis ipsorum non tristãtur, quasi de malis amici.

11 *Prima solutio rationis secunda ex Caietano.*

Ad posteriorem obiectionem respondet Caiet.ibidem, cui etiam consentiunt recentiores aliqui Thomistæ, delectationem, & tristitiam esse quidem operationes elicitas a voluntate, non quatenus potentia libera est, sed quatenus natura, & ita necessario in nobis oriri huiusmodi affectus.Verum cum aliquis tristitiæ motus vt inuidia,sit peccatum, & aliquis etiam sit opus studiosum, vt tristitia de peccato commisso,& eodem modo in delectatione contingat,non possumus affirmare omnẽ delectationis, & tristitiæ affectum elici à voluntate necessario.Quare melius respõdent alij Thomistæ motum primum tristitiæ,& delectationis, vt præuenit deliberationem rationis,non esse in potestate voluntatis:inde tamen non sequi, hos affectus voluntatis esse solum passiones,cum re vera multi alij affectus, qui sunt eliciti a voluntate sint necessarij, quatenus præcedunt deliberationem,libertas enim voluntatis solum locum habet post deliberationem,& considerationem sufficientem. Si vero loquamur de tristitia post deliberationem,dicunt prædicti doctores, non omnem affectum voluntatis proxime esse in potestate voluntatis,sed aliquem remote,ratione prioris alicuius affectus, a quo pendet:nam inuidia necessario consequitur amorem propriæ excellentiæ vltra debitum modum,qui est superbia: nihilominus hoc satis est,vt sit peccatum; & horum solutio mihi probatur.Qua vero ratione ad aliquod obiectum tristitiæ, vt in dæmonibus,omnino necessario moueatur voluntas,explicauimus 1. parte disputat. 242.cap.4.

Improbatur.

Verior solutio.

Quid in hac re Sanctus Thomas, & Arist.senserint.

CAPVT III.

SAmetsi Sanctus Thomas,& Arist. subobscure de hac re loquuti sint,si tamen recte eorũ mens teneatur,nihil contra sententiam,quam secuti sumus,docuerunt:imo vero ex Sancti Thomæ doctrina, quã tradit infra quæstione 9.articulo 6.non leuiter confirmari poterit. Docet enim a nulla alia re,præterquam a Deo,& a seipsa moueri posse voluntatem nostram, sicut ab efficiente, ergo ex sententia eius nullus affectus voluntatis esse potest,qui non procedat ab ipsa voluntate,vt ab efficiente.Adde etiam,quod primo cõtra gẽtes cap.90.delectationem, & gaudium appellat operationes appetitus, & voluntatis.Ceterum,quod dicit quæstione 31.articulo 1.ad primum, hanc enuntiationem, *Delectatio est operatio*,non esse prædicationem per essentiam,sed per causam,difficile sane est: hoc enim modo loquendi plane videtur indicare,operationem non prædicari de delectatione, tãquam aliquid de essentia illius,sicut animal dicitur de homine,sed sicut causa dicitur aliquando de effectu suo : sentit igitur, delectationem non esse operationem natura sua, sed esse effectum operationis. Verum in explicatione huius loci Sancti Thomæ notat Ferrariens.loco allegato, vbi nostram sententiã ipse amplectitur, operationem duplici ter vsurpari,primum pro quacunq; actione elicita,& hoc modo delectationem esse operationem,atque,vt ait Arist.10.Ethicorum capite 3.esse operationem non impeditam:deinde ait,vsurpari pro motu appetentis facultatis,quo dicitur moueri ad bonum adquirendum,& distinguitur a quiete ipsius facultatis,quæ est in adepto fine, & hoc modo delectationem non esse operationem,seu motum: acsi dicamus, delectationem non esse desiderium, hoc enim est veluti motus tendentis in rem adquirẽdam;sed esse veluti quietem in bono adepto, & ita esse veluti decorem,& complementum motus,& operationis præcedentis,hoc est,desiderij, & ita respondet Ferrariensis.

12 *Sententia S.Thom.*

13 *Primo ratio ex*

Arist.

Secunda ratio ex

Præterea respondet,Sanctum Thomã eo loco solum dicere voluisse, delectationẽ non esse operationem ipsam delectabilẽ, de qua delectatio capitur,quia delectatio potius sequitur hanc operationem veluti causam,& ideo recte dixisse Sanctũ Thomam, operationem prędicari de delectatione,

tione,non tãquam aliquid de essentia delectationis , sed tanquam causam de effectu:ob id tamen non negat, simpliciter esse operationem elicitam ipsius volũtatis.

Solutio alia ex Conrad.

Deinde Cõradus infra quæst.32. artic.1 vt interpretetur mentem Sancti Thomæ loco allegato in bonum sensum, notat dupliciter capi posse operationem: primum communiter, vt extenditur ad omnem actum secundum,qui procedit aut ab habitu, aut a forma proxime, vel remote, & hoc modo delectationem esse operationẽ vt dicitur in 7. Ethicorum , quia est actio quædam elicita , quamuis non proxime a Potẽtia,vel habitu. Deinde ait, operationem vsurpari proprie pro actione proxime elicita a potentia , forma, vel habitu, & hoc modo delectationem non esse operationem: Sicque interpretatur Arist. 10. Ethicorum, vbi dicit, delectationem non esse operationem,sed aliquid consequens operationem.Inquit autem delectationẽ esse operationem elicitam non proxime ab habitu,vel potentia , sed remote, quia proxime elicitur ab alia priori operatione:quæ autẽ sit operatio illa prior, a qua proxime delectatio elicitur, ipse Conradus non explicat. Quodsi ipse intelligat delectationem elicitam esse ab operatione aliqua alterius potentiæ,quam appetẽtis,incidit in sententiam Scoti primo capite impugnat.mi:si autem sentiat, delectationem elici proxime ab amore, sicut ab operatione priori, non longe aberrat a mente Sancti Thomæ, qui in hoc sensu videtur locutus quæst.2.de virtutibus, articulo secundo,ad 12.cum ait,delectationẽ non esse operationem, sed consequi operationem.

14

Arist.

Vno ex his duobus modis poterit quis mentem Sancti Thomæ interpretari, ne sibi ipsi,& rationi contraria doceat,negans delectationem esse operationem elicitam a facultate appetente : vtrum autem Sanctus Doctor concedat delectationem , seu dolorem in potentia cognoscente, an solam in appetente,inferius dicemus.

15

Deinde in hac eadem controuersia difficilis videtur mens Aristotelis.Nã 7. Ethicorum cap.12.plane inquit , delectationẽ esse operationem his verbis , *Quapropter & non bene sese habet, voluptatem dicere generationem esse sensibilem, sed dicendum est potius,operationem eius habitus esse , qui est secundum naturam,& pro hoc,sensibilẽ*

sine impedimento:ac si dicat,aliqui falsò dixerunt,delectationem esse generationem sensibilem,nos vero existimamus potius esse operationem habitus consentanei naturæ:dicimus autem operationem nõ impeditam pro eo,quod alij dixerunt , esse generationem sensibilem:& hoc est,quod ait,*& pro hoc* (supple, *quod alij dixerunt*) *sensibilem*(supple,*nos dicimus*)*sine impedimento*:Verum frequenter 10. Ethicorum cap.4.& 5.inquit Arist.delectationem nõ esse operationem, sed aliquid consequẽs operationem.Quocirca & Nyssenus, seu potius Nemes.lib.4.suæ philosophiæ cap. 11.cum dixisset, voluptatem non esse generationem,vt putauit Plato, neque habitum,sed actum habitus,qui est secundum naturam , sicut dixerat Arist. loco proxime citato,subiungit statim , Aristotelem existimasse , hanc definitionem traditam 7.Ethicorum cap.12.falsam esse, eo quod iuxta illam sequeretur, beatitudinem esse voluptatem, atque ideo postea dixisse voluptatem esse finem actuum non impeditorum secundum naturam,sicut expresse docuit 10.Ethicorum cap.4.his verbis: *Perficit autem operationem voluptas non vt habitus, sed vt pullulans quidam finis, per inde atque pulchritudo in his,qui vigent ætate*:idem habet sect.30.problematum,quæstione 6.

Sententia Nyss. seu circa mẽte Arist.

16

Difficilis sane mihi videtur mens Arist. nihilominus,si recte totum contextum capitis 4.& 5.libri 10.Ethicorum teneamus, facile conijciemus nihil contra nostrã sententiam docuisse.Existimo igitur Aristotelem in his locis loquutum esse de voluptate,& delectatione longe aliter, quã nos hactenus loquuti sumus:nos enim nomine delectationis intelligimus peculiarem quendam affectum complacentiæ circa bonum, vt hactenus explicauimus , at vero Aristoteles non de affectu voluntatis,sed de quodam alio genere voluptatis, & delectationis plane loquitur. Porro autem Arist.non loqui de delectatione, quæ est affectus voluntatis, patet Primum, quia cum toto illo lib.10.aperte doceat,felicitatem esse in contemplatione, facile reijceret a ratione beatitudinis delectationẽ sumptam pro actu , & affectu voluntatis: atqui nunquam ipse audet toto illo libro excludere delectationem a ratione beatitudinis: ergo de aliquo alio genere delectationis videtur loquutus. Et quamuis ex

Prima ratio

se

Universidad de Deusto
Biblioteca

se quæstionem habeat, vtrum delectatio partis appetentis, an contemplatio sit nostra beatitudo, tamen semel iam constituto ab Arist. beatitudinem nostram esse cõtemplationem, nullus deinde supererat dubitandi locus, an esset delectatio, ac proinde non erat, cur ipse refugeret plane reijcere delectationem a ratione beatitudinis: signum ergo est, nomine delectatio nis intellexisse Aristotelem aliquid, quod est in ipsa operatione contemplationis, vt inferius explicabitur.

Secunda coniectura.

Deinde quoniam 10. Ethicocum cap. 4. in vnoquoque sensu esse voluptatem plane fatetur his verbis, *In omni namque sensu voluptas est, & in mente simili modo, contemplatione ue*. Et paucis interpositis, *In vnoquoque autem sensu voluptatem fieri constat, dicimus enim visiones, ac auditiones voluptatem afferre.* Et capite 5. ita scribit, *Magis autem propriæ sunt operationibus voluptates, quæ sunt in ipsis, quam ipsæ cupiditates: nam hæ quidem seiunctæ sunt temporibus, & natura, illæ vero propinquæ sunt operationibus, atque adeo indistinctæ, vt contentio sit, si idem sit operatio, & voluptas; non tamen ipsa voluptas mentis esse videtur operatio, neque sensus: est enim absurdum; sed quia non separatur, idem quibusdam videtur.* Quibus verbis docere videtur voluptatem idem esse reipsa cum operatione intellectus, aut sensus, atque hoc significauit, cum dixit, *Atque adeo indistinctæ.* Cũ vero subdit, nihilominus voluptatem nõ esse operationem intellectus, aut voluntatis, intelligit, non esse idem formaliter, & secundum rationem.

16 *Explicantur verba Aristotelis ex mente auctoris.*

Quare videtur mihi eo pacto Aristoteles in his locis dixisse in ipsis sensibus, & contemplatione esse voluptatem, sicut dicere etiam solemus, in sensu ipso esse dolorem, vt in tactu: nam & ipsam operationem tactus, qua sentimus obiectum dissentaneum naturæ, vocamus dolorem. Se ne video, non deesse philosophos, qui in sensu tactus negẽt esse dolorem, cum quibus sentire videtur Sanctus Doctor 3. parte quæstione 15. articulo 6. communis tamen loquendi modus, & consuetudo iam inualuit, vt dicamus operationem ipsam tactus esse dolorem, vt latius ostendi in 2. de anima. Possumus igitur in operatione sensus duo distinguere & operationis ipsius substantiam, quatenus est cognitio quædam obiecti, & modum quendam, secundum quem cognitio illa est conueniens, & consentanea nobis; neque enim omnis cognitio nobis conueniens est secũdum naturam. Illum igitur modum conuenientiæ appellauit Arist. in his locis voluptatem, quam putauit esse coniunctam cum ipsa operatione mentis, aut sensus, & de hoc modo dixit 10. Ethicorum capite 4. esse perfectionem operationis, & quasi finem, & pulchritudinem illius, eo quod sit confirmatio, & perfectio eius: dixit etiam esse quid pullulans, quia reuera consequitur substantiam operationis, sicut quidam modus ipsius. Nam si Arist. non loqueretur de voluptate hoc modo, sed de voluptate, quæ est affectus potentiæ appetentis, non diceret merito in quæstione esse, an idem sit operatio sensus, aut intellectus, & voluptas: eadem enim quæstio esset de ceteris omnibus affectibus, de quibus hactenus non fuit cõtrouersia, an distinguantur ab operationibus facultatis cognoscentis. Cum hac explicatione quam sequuti sumus, recte cõuenit, quod dixit idem Arist. 7. Ethicorum capite illo 12. delectationem esse operationem secundum naturam habitus non impediti, non quia sit formaliter operatio ipsa, sed quia est modus huiusmodi actionis. Similiter etiam concordat, quod idem Arist. dixit 2. magnorum moralium capite 7. post medium his verbis, *Voluptates namque vtrouis modo dictæ sunt actiones*: loquebatur autem de voluptate naturæ conuersæ, & conuertentis, & subdit statim, *Proinde nõ dubium, quin a visu voluptates, & auditu, & intelligentia sint longe optimæ*: loquitur enim Arist. de voluptatibus, quæ sunt in operationibus harum facultatum cognoscentium.

Quo pacto delectatio comparetur cum amore.

CAPTT IIII.

VT naturam dilectionis plenius intelligamus, & reliqua, quæ de hoc affectu dicenda sunt, exactius explicemus, restat, vt in hoc capite videamus, an delectatio ab affectu amoris distinguatur, aut quo pacto cum illo comparetur: in qua re varie etiam videtur sensisse Doctores. Scotus

Scotus in 4. dist. 49. quæst. 7. in principio, & in 1. dist. 1. quæst. 3. aperte docet, delectationem distingui secundum rem ab amore: nec mirum est, nam cum ipse sentiat delectationem esse passionem potẽtiæ appetentis, amorem, vero esse operationem ab hac facultate elicitam, non potuit non consequenter asserere, delectationem, & amorem realiter distingui: idem sentire videntur Gabr. in 1. dist. 1. quæst. 3. artic. 2. concluf. 1. Ocam quæst. 3. art. 1. & Maior in 1. dist. 1. quæst. 6. idq; consentanee suis principijs, eo quod, vt supra vidimus, hi auctores existimant delectationem esse passionem, sicut etiam dixit Scotus, quanuis de causa effectrice illius non eodem modo cum Scoto sentiant. De distinctione autem secundum rem delectationis, & amoris, idem sentit Sanctus Thomas infra q. 25. artic. 2. vbi hũc assignat ordinem inter affectus, vt amor præcedat desideriũ, deinde desiderium præcedat delectationẽ, quẽ ordinẽ sine distinctione reali ipse non assignaret: ordo enim inter alia supponit distinctionem: cumque prædictum ordinem assignet Sanctus Thomas secundum rem, distinctionem etiam secundum rem eum intellexisse, necesse est. Et in artic. 1. illius quæstionis ad secundum inquit, amorem esse gaudium, cupiditatem, & tristitiã non essentialiter, sed causaliter: ex quibus locis colligit Capreol. in 1. dist. 1. q. 1. concl. 3. amorem distingui re ipsa a gaudio, & delectatione: ratio vero est, quia amor est causa gaudij, & delectationis: nam cum aliquid amatur, hoc ipso, quod illud adquiratur, delectat: cõtra vero, si amittatur, amissio illius tristitiã affert: ergo amor est causa delectationis, & tristitiæ, ac proinde ab illis distinguitur.

Ceterum Gregorius in 1. dist. 1. quæst. 2 artic. 2. concl. 2. affirmat, delectationem, & gaudium, imo & desiderium esse amorem secundum essentiam, nec ab eo distingui, id quod primum ex multis Aug. testimonijs, quibus hoc videtur asserere, contendit deducere, ea vero consulto prætermitto: nam iuxta ea, quæ dicemus inferius, sententia Gregorij vera est, & in eo sensu loca Augustini explicari debent. Deinde ex definitione amoris hoc ipsum non obscure confirmari potest. Enimuero, vt definit Arist. 2. Rhetoricorum cap. 4. in principio, amare est velle alicui bonum: hæc autem ratio videtur essentialiter inclusa tã in desiderio, quam in gaudio, & delectatione: nam qui desiderat bonũ futurum, sibi, aut alteri vult illud: tũ etiam, qui delectatur, affectu suo fertur in bonũ aliquod, quod sibi, aut alteri bonum est, & vt præsens apprehenditur, ac proinde etiam dicitur velle bonum, delectari enim velle quoddam est: cumq; omne bonum sit alicui bonum, dicitur etiam velle alicui bonum, & ita ratione amoris essentialiter continebit. Adde, quod cum hi duo affectus penes futurum, & præsens solum differant, & in desiderio essentialiter includatur definitio amoris, nempe velle alicui bonum, ac proinde ipsa quoque ratio amoris, idem dicẽdum erit de delectatione. Demum Durandus in 1. dist. 1. quæst. 2. ad secundum, licet dicat delectationem pertinere ad amorem concupiscentiæ, tamen non explicat, an formaliter sit idem, quod amor. *Durand.*

Amor aliquando accipitur pro cõmuni affectu voluntatis.

Ceterum, præmissa quadam distinctione, quid in hac re dicendum sit, facile explicare poterimus. Amor enim dupliciter contingere potest, primum secundum rationem quandam communem, qua est vel le alicui bonum, siue hęc ratio volendi bonum coniuncta sit cum voluntate circa futurum bonum, siue circa præsens, & hoc pacto ratio amoris est communis omni affectui, quia in omni reperitur hoc, quod est velle alicui bonum, vt argumentũ pro sententia Gregorij superius factum probat: an vero hæc ratio amoris, quæ re ipsa in omni affectu prosequutionis reperitur, non solum sit idem secundum rem cũ quo cumque alio affectu, sed etiam essentialiter, & formaliter in ratione illius includatur, inferius explicabitur. Deinde contingere potest amor, prout est affectus quidam peculiaris distinctus ab alijs, nec coniunctus cum vllo alio, & hac ratione distinguitur re ipsa a desiderio, & delectatione, & est causa vtriusque re ipsa: nam cum quis cõsiderat bonum aliquod suum non prout futurum, neque prout præsens, sed tantum prout secundum se bonum, circa illud hoc modo consideratũ potest versari quidam affectus complacentiæ, & hic dicitur amor: quavero ratione hic affectus contineat in se rationem, & respectum amicitiæ, & concupiscentiæ, explicauimus supra disp. 1. cap. 3. & 1. parte disp. 84. c. 2.

Conciliatur opinones.

Hac ratione recte conciliari possunt opiniones, quæ sibi contrariæ videntur, nempe Sancti Thomæ, & Greg. negare enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

non possumus Gregorio, in omni affectu delectationis,& desiderij, includi affectū volendi alicui bonū,quod est amare,quod quidem neque Sanctus Thomas negauit, nec vllus alius:ob id tamen non debemus dicere,nullum esse affectum amoris reipsa distinctum ab affectu desiderij,& delectationis.Atque si hoc dicere voluit Gregorius,& in vniuersum affirmare,omnem affectum amoris esse idem re ipsa cum affectu desiderij,& delectationis, falsum docuit:cum enim intellectus possit considerare rationem boni, non considerata ratione futuri,& præsentis,& in bonum consideratum hoc modo possit voluntas ferri affectu complacentiæ, & prosequutionis, quo pacto negare potuit Gregorius hunc affectum esse amoris , cum sit velle alicui bonum, & nondum sit desiderium , quia non fertur affectus in futurum , quod est de ratione desiderij,nec sit delectatio,cum non dum feratur affectus inpræsens,quod est de ratione delectationis?

Quomodo amoris laudatur in omni affectu prosequutionis.

Verum,cum dictum sit , rationem amoris includi in omni affectu prosequutionis,videndum est,qua ratione in eo includatur.Et quidem cum affectus amoris cōstet duplici respectu,nempe amicitiæ, qui est circa personam , cui volumus bonum, & circa bonum concupitum, atque præcipue dicatur amor respectu personæ,hic respectus non est de ratione delectationis, vt delectatio est,tametsi cum ea semper cōiunctus sit.Nam delectatio non dicitur esse de persona,sed de bono personæ , & ita potius pertinere videtur ad rationem delectationis respectus concupiscentię,qui est ad rem,& bonum concupitum, quam respectus amicitiæ, qui est ad personam : ex parte vero rei,& boni concupiti videntur se habere amor , & delectatio , sicut superius,& inferius, ita vt amor habeat rationem superioris,at vero delectatio,& desiderium rationē inferioris:amor enim fertur in rem,vt bonum alicui,& in sua ratione non includit futurum , aut præsens ex parte obiecti,& boni voliti,sed tātum respicit bonum,vt bonum secundum se;at vero delectatio respicit bonum , vt præsens, & desiderium,vt futurum:quæ duæ rationes,licet inferiores sint , non videntur secundum essentiam,& speciem diuersæ,sed tantum secundum accidentariam differentiam,quam addunt amori, prout est tantū concupiscentiæ:neque hi duo affectus desiderij,& delectationis sunt omnino inferiores contenti sub amore secūdum plenā rationem amoris , sed secundum respectū concupiscentiæ,ita vt respectus concupiscentiæ,qui est in amore , distinguatur per desiderium,& delectationem tāquam per varios respectus concupiscentiæ. Idem de spe dicendum est,si comparetur cum timore,hæc enim solū distinguitur ex parte rei cūcupitę,nō autē ex parte personæ, cui cōcupiscimus,tametsi addat etiam alium respectum nempe ad personam,a qua speremus vt 1.parte disp.84.c. 1. explicuimus. Idem de timore, & tristitia,si comparētur cum odio,dicendum est:nam cum in odio abominationis,quo nollemus alicui malū fit duplex respectus,& ad personam,respectu cuius est amicitia,& complacentia, & ad malum,quod nolumus alicui, respectu cuius est displicentia,vt vberius diximus 1.p.disp.illa 84.ca.3. & in hac 1.2.disp.31. c.3.& disp.211.cap.3.dicemus, timor, qui est de futuro malo,& tristitia, quæ est de præsenti malo,solū dicuntur respectu mali,non respectu personę:& ita ex parte mali sumunt suam differentiam, nō respectu personæ,quia malum dicimur timere,non autem personam,& similiter de malo dicimur tristari,non de persona.

Postremo obseruandum est, quo pacto inter se comparentur gaudium,& delectatio,nam de illis diuerso modo videtur Sanctus Doctor loquutus, & in hac prima secundę,& 1.contra gent.infra enim q.31.artic.3. inquit delectationē esse genus, gaudiū autē speciē illius , ita vt omne gaudiū sit delectatio,sed nō cōtra. At vero primo contra gēt.c.90.oppositū docere videtur: ait enim, delectationem tantū esse de interno,& coniūcto bono,vt puta de salute, gaudiū autem esse etiam de externo,vt de pecunia:quod videtur esse cōtra doctrinā traditam in hac prima secundæ quæst. illa 31.ar.3.nam aut intelligit,gaudiū esse tantū de exteriori bono , delectationē autem tantū de cōiuncto, & hoc modo delectatio non erit species gaudij,vt manifeste patet sed erunt duæ species ex æquo oppositæ, gaudiū,& delectatio, si vna earū tantū est de externo', altera vero tantū de interno, & coniūcto bono:aut intelligit S. Thomas gaudiū ita esse de externo bono, vt etiam possit esse de interno,& hoc modo sequitur,gaudiū esse genus,quia latius patet,eo quod sit tam de coniuncto bono,quam de externo,delectationem autem esse speciē quia solum sit de bono coniuncto.

Solutio ex Ferrar.

Respōdet Ferrariens.cap.illo 90.§. *Quantum ad secundum*, S.Tho.ibi solum cōparasse delectationē,& gaudiū inter se,quatenus vtrumq; est in voluntate, & neutrū est in appetitu sentiente: & hoc pacto verū est,quod ibi docuit,gaudiū esse genus,delectationem autē esse speciem , quia gaudiū,vt proxime dicebamus, latius patet, quam delectatio . Verum alio sensu vsurpat gaudium, & delectationem in hac 1.2. quæst.31.artic.3.cum dicit, delectationem esse genus,gaudium autē esse speciem: nā delectationē vsurpat pro ratione affectus circa præsens bonū,quæ cōmunis est affectui appetitus animalis,& voluntatis,gaudiū autem vsurpat pro affectu, qui est solū in voluntate,non habita ratione,vtrum sit de bono cōiuncto,an de separato, & externo.Constat igitur,doctorem sanctum sibi contraria non docuisse, & hæc solutio Ferrariens.mihi probatur.

Ceterum obseruandum est,gaudiū , seu delectationē in voluntate non solū esse de proprio bono interno,aut externo, sed etiam de bono amici interno,aut externo:nā quemadmodū amare possumus amico bonū ex complacentia ipsius amici,sicut nobis ex cōplacentia nostri, sic etiā delectari possumus non solū de bono nostro,sed etiā de bono amici , quia quisq; reputat suū amicū esse alterū se,& ita bona amici reputat propria,siue illa sint externa,sine interna,& coniūcta:vnde gaudiū de bono Dei, ponitur vt fructus caritatis.Sicut autē supra notauimus,gaudiū vt gaudiū,cum habeat solū respectū concupiscentiæ cōparatione boni cōcupiti,nō tamē respectū amicitiæ erga personam,ideo delectatio de bono amici,quāuis coniunctū habeat respectum amicitiæ(nā ex complacentia personę amici quisq; delectatur de bono illius) tamen formaliter solum consideratur ex respectu concupiscentiæ erga bonum.

Vtrum delectatio in patria sit proxime de ipso Deo, an de visione ipsa. Disp.15.

Delectationem in patria proxime esse de visione,remote autem de Deo,sensit Durandus.cap.1.
Delectationē in patria proxime esse de Deo, & nullo modo de visione,alij Theologi docuerunt.caput 2.
Notationes quædam pro veriori sententia.c.2.
Prior pars veritatis opinionis ratione confirmatur.cap.4.
Posterior pars ratione ostenditur.cap.5,
Dissoluuntur argumenta primæ opinionis.c.6
Respondetur ad argumenta secundæ opinionis.cap.7.

Delectationem in patria proxime esse de visione , remote autem de Deo, sensit Duran.

CAPVT I.

Status quæstionis.

IAm vero explicata natura delectationis, facile explicare poterimus,quo pacto delectatio, quæ necessario cōsequitur beatitudinem,circa Deum ipsum versetur,vtrum proxime,an remote tantum,&,vt dici solet,mediate.In qua quidē controuersia fuit opinio Duran. 1.dist.1.q.2.fruitionem in patria,quam inquit esse speciē delectationis,proxime esse de visione ipsa,remote autē de Deo:idē docet de delectatione in 4.d.49.q.5. & suis principijs consentanee:idē omnino existimat de spe in 3.d. 26.quæst.2.nempe spem nostram non habere pro obiecto proximo Deum ipsum, sed visionem,quā speramus , nihilominus esse virtutem Theologicam: quia quamuis Deus non sit obiectum proximū spei, est tamen principale , ex quo sumi debet ratio Theologicæ virtutis.Hanc sententiā confirmat ipse rationibus efficacibus non paucis,quas omnes ad duas tantum reducere decreui:altera sumpta est a priori,nēpe ex ratione obiecti delectationis, altera vero a contrario.

Durandi opinio.

Primū Argumentum.

Prior igitur ratio est huiusmodi : Illud tantum potest esse obiectum delectationis,quod est propriū bonum eius, qui delectatur,nullus enim delectatur,nisi de bono , quod suum esse aliquo modo existimat:nihil autem,quod a nobis re , & supposito distinctum est,potest esse nobis bonū ratione sui, sed ratione alicuius , quod nobis intrinsece inhæreat , & bonum sit: quēadmodum nihil dicitur sanum per extrinsecā denominationem , nisi ratione alicuius,quod intrinsece sanum,aut sanitas est:hac etiam ratione sol est bonus frigescentū

Universidad de Deusto
Biblioteca

centi, non quidem proxime, & ratione sui, sed remote, & ratione caloris, quem producit in frigescente, & ita delectatio non est proxime de ipso sole secundum se, sed de calore, qui est effectus solis, & remote de ipso sole: idem dicendum est de vino, & de cibo, de quibus solet esse delectatio, nō proxime, sed remote: nā proxime solū est de potu vini, & de esu cibi: Deus autem est res a nobis supposito distincta, ergo nō potest esse nobis bonus, nisi ratione alicuius rei nobis inhærētis, hæc autē nulla alia est quā visio, ergo est bonus ratione visionis, ac proinde delectatio, quam capimus de Deo, tanquā nobis bono, nō erit proxime de ipso Deo: sed de visione, remote autem de ipso Deo eadem ratione probat fruitionem, quam putat pertinere ad amorem cō cupiscētiæ, non esse proxime de ipso Deo sed de visione, & de spe similiter.

Secundum argumentum.

Posterior ratio sumpta est a cōtrario in hunc modum, Sicut se habet timor, & tristitia ad malum, ita se habet desiderium, & delectatio ad bonum, timor autē, & tristitia non sunt proxime de Deo, sed remote, proxime vero de effectu, nempe de pœna, quam vt futuram timemus, & de qua vt præsenti tristamur, ergo desiderium, & delectatio non erūt proxime de ipso Deo secundum se, sed ratione visionis, per quā nobis bonus est. Respondebit fortasse aliquis, Deum non posse esse proxime obiectum timoris, & tristitiæ, sed remote ratione effectus ab ipso producti, quia secundū se malus non est, posse tamē esse proxime obiectum delectationis, & desiderij, quia secundum se bonus est. Verum contra hāc solutionem obijcit idem Durandus, quia sicut Deus non est nobis malus, nisi ratione alicuius effectus nobis cōiuncti, ita etiam, licet in se sit bonus, nobis tamen bonus non est, nisi ratione alicuius boni coniuncti, vt in prima ratione dictum est, ergo bona est hæc ratio sumpta a contrario.

Quomodo potest esse delectatio de bono Dei ex cō placentia ipsius.

Deinde non negat Durandus, posse esse delectationem de bono Dei ex complatia ipsius Dei, imo id expresse concedit in 1. distinct. 1. quæst. 2. numero 10. verum in hoc casu (inquit ille) qui dilectatur de bono Dei, bonum ipsius Dei reputat propriū ac si sibi intrinsecum esset, hanc enim vim habet amicitia.

3

Beati quod habeant sua delectationis obiectum.

Postremo in eadem quæst. 2. ad primum docet delectationem, quam beati habent in patria de Deo remote, proxime vero de visionē Dei, oriri ex actione quadā reflexa intellectus, qua cognoscitur ipsa visio Dei, & vt delectationis obiectum proponitur: & idem sentit, quoties delectatio est de aliqua cognitione tāquā de obiecto. Ceterum, quia existimat eundem actum visionis claræ Dei habere vim directæ visionis, & cognitionis Dei, & habere vim reflexæ notitiæ, ideo docet eundem actū secundum substantiam esse ipsam beatitudinem, quatenus directa notitia Dei est, & esse cōditionem, qua proponitur obiectum delectationis, quatenus reflexa notitia ipsius visionis est, ac proinde eandem notitiam, quatenus reflexa est, magis propinquam esse beatitudini, quā delectationē: imo vero addit, hanc notitiam reflexam magis propinquam fore beatitudini, quam delectationem, etiamsi diceremus, esse notitiam re ipsa distinctam a visione Dei. Primū, quia notitia illa reflexa esset prior delectatione, deinde, quia notitia illa reflexa perficeret beatitudinem perfectione eiusdem generis, nempe perfectione cognitionis: beatitudo enim nostra cognitio etiam quædam est, cognitio autem non videtur perfecta, donec ille, qui cognoscit, perpendat se cognoscere, quod quidem fit per notitiam reflexam: at vero fruitio, & delectatio perficit visionem perfectione alterius generis, vt constat, quia ipsa est actio voluntatis, ergo quocunque modo notitia illa reflexa magis propinqua est beatitudini nostræ. Hactenus Durandus.

Delectationem in patria proxime esse de Deo, & nullo modo de visione, alij Theologi docuerūt.

CAPVT II.

ALij vero Theologi docent proximum obiectum fruitionis in patria ita esse Deum, vt visio clara ipsius non sit obiectum vllo modo, sed tantum sit conditio præsentans obiectum, sicut cognitio se habet respectu cuiuscunque affectus. Ita senserunt Ocam in 1. dist. 1. q. 4. art. 3. Gab. in 1. dist. 1. q. 4. art. 2. & indicat Scotus in 1. dist. 1. q. 1. art. 2. imo consentanee suis principijs ita dicere debet. Verum hi doctores nihil contra Durandum docent: ille enim nomine fruitionis, & delectationis intelligit affectū, quo beati

Paludan. Holcot. Gregorius. Maior. Ocam. Marsilius. Caietan.

beati delectantur de Deo, tāquā bono proprio, cōparatione cuius affectus Deus est obiectū concupiscentiæ: reliqui vero nomine fruitionis intelligūt affectum amoris amicitiæ erga Deū, cōparatione cuius dubium non est, quin visio nō sit obiectū vllo modo, sed tantū conditio afferens obiectū: vtrum vero delectatio in sensu Dur. proxime, an remote sit de Deo, prædicti Doctores locis citatis non explicant.

Verū non desunt quamplures Theologi Scholastici, qui affirmēt spem in via, & delectationē in patria ita proxime circa Deū tanquam circa obiectum versari, vt visio ipsius Dei nullo modo pertineat ad obiectū, quod speramus, & de quo delectamur, sed tantū sit conditio illud præsentans. Ita docent Palud. in 4. d. 49. q. 4. art. 2. Holcot in suis determinationibus q. 7. Gregor. in 1. d. 1. q. 3. art. 1. Maior q. 5. dub. 2. sub finē quæst. Ocam q. 4. ar. 3. ad 6. rationē Durā. Marsi. in 1. q. 4. art. 2. & omnium latissime Caiet. 2. 2. q. 17. art. 5. vbi disputat de spe, & de illa eodē modo philosophatur. Quā sententiam recentiores nonnulli Theologi pro virili parte defendere conantur, atq; primum eam confirmāt hac ratione. Voluntas nō delectatur nisi de obiecto cognito, in patria autem ipse Deus est cognitus per visionē, ipsa tamē visio non est cognita; ergo delectatio est de Deo, & non de visione. Porro autē nihil aliud esse cognitū, quod afferat delectationē in patria, nisi ipsum Deū, ideo probāt, quia licet visio cognosci possit cognitione reflexa, tamē, vt quis vere sit beatus, nō est necessaria talis reflexa cognitio, sed sufficit sola ipsa visio Dei, vt communis opinio fert, tametsi non defuerint, vt refert Holcot, qui absq; vllo fundamento beatitudinē nostram in reflexa illa notitia prosuerint: atqui ex sola beatitudine statim oritur delectatio, & gaudium, ergo solus Deus cognitus est obiectum talis delectationis.

Deinde eandem sententiā confirmāt duobus exēplis, quibus ostendere contendūt, Deum secundum se esse bonum nostrum, de quo delectamur. Prius exemplū est huiusmodi. Quemadmodū, cum quis delectatur de re turpi, quam mente cogitat, nō dicitur delectari de ipsa cogitatione, sed solū habet pro obiecto suæ delectationis rē ipsam turpem, eodē modo poterit beatus habere pro obiecto suæ delectationis rem honestissimā, nempe Deū, etiāsi non habeat pro obiecto visionē, qua ipsum videt. Posterius exemplū: Quando brutum delectatur de colore, aut de aliquo obiecto viso, habet pro obiecto colorē, aut rē ipsam, non autē ipsam visionē, ergo eodē modo beatus habet pro obiecto suæ delectationis Deū ipsum, non autē visionē: aut quæ maior ratio esse potest in vno, quam in altero, vt brutum delectetur de re, & non de visione, beatus autem nō de re sola, sed de re, & visione?

Postremo, quia nisi delectatio esset proxime de Deo, sed media visione, eodē modo spes proxime circa visionem, & remote circa Deū versaretur: idem enim videtur esse obiectū spei sub ratione futuri, quod est delectationis sub ratione præsentis: quod si spes non versaretur proxime circa Deū, sed circa visionē, remote autem circa Deū, nō esset virtus Theologica: aut, si sufficeret remote versari circa Deū, & proxime circa visionem, quæ est Dei, eadē ratione religio esset Theologica: nam proxime versatur circa cultum, remote autem circa Deum, circa quē cultus ipse versatur: absurdum autem est asserere, religionem esse virtutem Theologicam, ergo dicendum est spem proxime versari circa Deum, & non media visione.

Sententia Caietani suscepta ponitur.

Ceterum, quo pacto se habeat visio clara Dei cum delectatione, quam beati habēt de ipso, Caiet. solita sua subtilitate verius, quam alij Scholastici explicare conatur. Huius igitur rei gratia notat primū, aliquid re, & supposito distinctū ab alio posse esse bonum illi: probat id ex Arist. 1. Ethicorum cap. 1. vbi ait, *Bonū est, quod omnia appetunt*, bonū autē idem est, quod finis in actu exercito, vt etiā nos diximus supra disp. 3. c. 3. eodem igitur modo aliquid est bonū alicui, quo est ei finis: manifestū autem est, rem supposito distinctā ab aliquo posse esse ei finē, ergo similiter poterit ei esse bona. Deinde notat, quemadmodū in causa effectrice tria inueniūtur, ratio agēdi, actio ipsa, & passio, seu effectus; ita etiam in bono, quod habet rationē causæ finalis, tria alia esse. Primū (inquit) est ratio formalis finis, quę significatur his verbis, *Cuius gratia*, & hęc est bonitas ipsa rei. Secundū est actus finis, qui caret nomine, & aliqui vocāt finalizationē, atq; significari potest his vocibus, *Esse propter quod*. Tertiū est effectus huius causæ, qui etiā caret nomine, & denotari potest his vocib⁹, *Propter*

Arist.

Universidad de Deusto
Biblioteca

pter finem. Tertio notat, rem aliquam esse proximũ finem, etiamsi inter ipsam, & effectũ in genere causæ finalis intercedat actus finalizandi: nam quemadmodũ actus medius agendi nõ impedit, quo minus res aliqua sit proxima causa efficiens alicuius effectus, ita etiam actus finalizandi, qui intercedit, obesse non potest, quo minus res aliqua sit proxima causa finalis.

Prima illatio Caietani contra Durãdum.

Ex his colligit primo Caietanus, pessimè errasse Durandum, cum dixit, Deũ secundum se non posse esse proximum bonum nostrum, ac proinde nec obiectũ proximum delectationis, & fruitionis nostræ, siquidem amicus ita diligitur ab amico, vt sit proximum obiectum amoris ipsius, ac proinde etiam sit proximũ bonum ipsius amici, licet sit res supposito distincta, amabile enim bonum, vnicuique autem proprium: quocirca eadẽ ratione deberet Durãdus concedere, Deum in beatitudine esse proximum obiectum delectationis, quã capiunt de ipso beati. Colligit secundo Caietanus, spem etiam in via proxime versari circa Deum, ideoque esse virtutẽ Theologicam: nam si satis esset versari circa Deũ remote, vt censeretur virtus Theologica, eadem ratione, & religio esset virtus Theologica, quia versatur proxime circa cultũ Dei, remote autem circa Deum ipsum. Nihil autem obstat, quod inter Deum, & spẽ intercedat actus finalizandi, quo minus dicatur spes Deum respicere, vt proximum finem, & bonum, quod desiderat: sicut etiam, quod inter Deum, & eum, qui sperat, intercedat actio efficientis, nihil obstat, quo minus spes respiciat etiam Deum, vt proximum agens, a quo sperat aliquid consequi.

Secunda illatio

7 Tertia illatio

Tertio colligit Caietanus circa solutionẽ 2. & 4. argumenti non esse duo obiecta delectationis nostræ in patria, alterũ, quod sit visio Dei, alterum, quod sit Deus ipse: sed esse vnicum tantum, nempe Deum ipsum: tum quia delectatio in patria præcipue pertinet ad amorẽ amicitiæ erga Deũ, respectu cuius visio clara Dei non est obiectum, sed conditio tantum obiecti, nempe conditio afferens, & præsentãs obiectũ, & amicitia est erga Deum solum: tum etiã quia licet dicamus, delectationem in patria de ipso Deo pertinere ad amorem cõcupiscentiæ erga Deum, quo nobis ipsum desideramus, etiam ipsa visio non est obiectum, sed conditio. Neque obstat, quod dicamus delectationem esse de Deo viso, nũ sicut dicimur delectari de gustu vini, & tamen non sunt duo obiecta, alterum gustus vini, alterum ipsum vinum, sed est tãtum vnum obiectum, nempe vinum, sic et iam, cũ dicimur delectari de Deo viso, non sunt duo obiecta, alterũ visio, alterũ Deus visus, sed vnicum, nempe Deus visus: actio enim, qua nobis coniungitur res supposito distincta, non est ratio, ob quam nobis sit bona res illa, sed est solum conditio: ipsa autem res secundum se est nobis bona, vt Deus, vinum, & multæ aliæ. Hæc sunt, quæ in explicationem, & confirmationem huius opinionis afferri possunt: iam vero nostram in hac controuersia sententiam pronuntiemus.

Notationes quædã proueniori sententia.

CAPVT III.

8 Prima Caietani declaratio.

MEdia quædam sententia multo veriormihi semper visa est, quę duas cõtinet partes. Altera est, delectationem in patria non esse de solo Deo, sed etiam de ipsa visione, qua Deum videmus, ita vt visio non tantũ sit conditio afferens obiectum, vt putauit Caiet. sed etiam vere sit obiectum. Altera est, delectationem in patria nihilominus proxime esse de Deo, etiamsi media visione de Deo capiatur: quæ duo ex doctrina Sancti Thomæ manifesta ratiocinatione cum Conrado, & Capreolo inferius allegãdis deducemus. Verum anteaquam singulas partes comprobemus, obseruãdum est, hanc nostram sententiam intelligendã esse de eo genere delectationis, de quo præsẽs controuersia proposita est: nã, si loquamur de delectatione amicitiæ erga Deum, qua gaudemus de quouis bono Dei ex cõplacentia ipsius Dei, neq; Dur. negauit versari proxime circa Deũ, neq; nos dicim⁹ sub obiecto huius delectationis visionẽ ipsam comprehẽdi: sed plane asserendũ nobis est in hoc genere delectationis obiectum esse bonũ ipsius Dei, & Deũ ipsum, eo modo, quo statim explicabitur: visionem autem & cognitionem esse conditionem afferentem, & præsentantem obiectum.

Tota ratio cognitionis esse conditionem boni.

Ratio vero est, quia hoc genere delectationis delectamur de bono Dei ex complacentia erga ipsum Deum, bonum autem Dei non est bonũ ipsius media nostra cogitatione, sed cogitatio se habet vt repręsẽtans nostræ voluntati id, quod Deo bonũ est, vt de eo delectemur; ergo visio clara Dei, aut cognitio ipsius non est obiectum sed conditio tantum obiecti. Verum, quia vt dicebamus disputat. præcedenti ca. 4. licet in omni affectu delectationis includatur respectus amoris amicitiæ erga personam propriam, vel alienam, ratio tamẽ delectationis consistit in respectu concupiscentiæ ad bonum, de quo delectamur, nec delectatio dicitur esse de persona, sed de bono personæ: ideo in hac delectatione amicitiæ erga Deum contingere poterit, vt quis delectetur de aliquo bono externo Dei, nempe de laude, & cultu, & non de ipso Deo, quãuis erga ipsum Deũ in hoc affectu includatur respectus amicitiæ: aliquando, etiã poterit contingere, vt respectus delectationis in hoc affectu amicitiæ versetur circa aliquod bonum intrinsecũ Dei, vt circa omnipotentiam, quando gaudet beatus de Dei omnipotẽtia. Deceptus igitur videtur Caiet. cum probat cõtra Durand. delectationẽ in patria esse proxime de Deo, ex eo, quod delectatio pertineat ad amorẽ amicitię & amicitia proxime versetur circa Deũ: deceptio autem eius ex dictis facile deprehenditur, tum quia præsens controuersia est de delectatione, quæ erga Deũ habet rationem concupiscẽtiæ, non amicitiæ, eo quod de ipso delectamur quatenus vt bonũ nostrum ipsum apprehẽdimus: in hoc autẽ affectu respectus amicitiæ est erga nos, quibus volumus Deũ vt bonũ nostrum, non autem erga Deum: tum etiã quia, vt modo dicebamus, in delectatione, qua gaudemus de bono Dei, Deus, quatenus Deus, nõ est obiectũ delectationis secundũ rationem delectationis sed obiectũ delectationis sub ratione, & respectu delectationis est bonũ ipsius Dei siue re ipsa coniunctũ, & intrinsecũ Deo, quod est ipse Deus, siue separatũ re ipsa, vt ea, quæ inter creata apprehenduntur vt bona ipsius Dei.

9

10

Iam igitur, cum præsens controuersia sit de delectatione in patria, quæ circa Deum habet respectum concupiscentiæ, & non amicitiæ, hoc est, quæ capitur de Deo, tanquam de bono nostro, sicut etiam in hac vita respicitur a desiderio nostro, & spe, vt vtramque partem nostræ sententiæ confirmemus: præmittenda est doctrina quædam Sancti Thomas sæpius etiam a nobis repetita, quam ipse tradit supra quæst. 2. articulo 7. & quæst. 3. artic. 1. & infra quæst. 11. art. 3. ad tertium: nempe finem *cuius gratia*, quẽ diximus disput. 2. cap. 3. diuersum esse a fine *cui*, duplicem esse. Alter enim est finis, vt res, sicuti pecunia, aut vinum, & dicitur finis *qui*: huiusmodi autem est obiectum potentiæ, & res supposito distincta ab operante: alter est finis, vt possessio circa rem, aut obiectũ aliquod, ratione cuius res illa, & obiectũ, quod a nobis supposito distinctum est, cõiungitur, & nobis bonum est. Nam, vt recte dixit Durandus, res supposito a nobis distincta, non potest nobis bona esse, aut cogitari, nisi ratione alicuius aliquo modo nobis coniungatur. Et hic finis dicitur *quo*, non in sensu quo Perionius 2. de anima cap. 4. in translatione sua ipsum appellauit finem *quo*: hoc enim modo appellauit finem omne illud, quo nostrum desiderium tendit, ac proinde sub tali appellatione etiam rem ipsam comprehendit: hoc autem modo finis *quo* idem est, quod finis, *cuius gratia*: sed vocamus nunc finem *quo*, illud, quo medio res supposito a nobis distincta nobis coniungitur, vt sit nobis bona, & habeat rationẽ finis nostri. Porro autem hunc finem *quo*, necessarium esse, vt res supposito distincta sit nobis bona, & habeat rationem finis respectu nostri desiderij, & concupiscentiæ, manifestũ est: quis enim dicat, pecuniam alicui esse bonam, nisi media possessione, & adeptione ad ipsũ pertineat? præterea, quis dicat colorẽ esse alicui bonum, nisi media visione videatur?

Perionius

11 Finis quo qualis sit secundum Durandum.

Deinde obseruandum est, cuius naturæ debeat esse hic finis *quo*, vt ratione illius res supposito a nobis distincta sit nobis bona, & sit noster finis *qui*, in quo sane a Durando dissentire debemus: ille enim existimat, rem supposito distinctam ab aliquo, effici bonam ei per effectum productũ in ipso, vt solem per calorem productum; ac proinde in eius sententia calor productus videretur habere rationem finis *quo*, & sol ipse rationem finis *qui*: hoc tamen verũ esse non potest, quia non potest fieri vnus integer finis ex tali effectu, & causa sua, nẽpe ex calore, & sole: ex fine autem *quo*, & fine *qui*, debet fieri vnus integer finis, vt inferius videbimus.

Finis quo debet esse coniunctus finis qui.

Quare existimo finem *quo*, comparatum cum fine *qui*, esse coniũctionẽ ipsius finis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui: hæc autem coniunctio debet esse aut possessio, & adeptio ipsius finis *qui*, aut quasi possessio. Dico autem possessionē veluti apprehensionem pecunię, quasi possessionem vero voco, quamlibet operationem immanentem, tam facultatis cognoscentis, quam appetentis, quæ comparata cum obiecto, circa quod versatur, est coniunctio obiecti cum operante, & genus quoddam possessionis, ratione cuius obiectum fit bonum ipsi operanti, quo fit vt operatio alicuius efficiētis non sit finis *quo* respectu ipsius efficientis: sicut dicebamus contra Durandum, calorem productum a sole, seu calefactionem non esse finem *quo* respectu ipsius solis: nam ipse calor est finis *qui*, & res bona subiecto, quod calefit, & de illo tanquam de toto, & integro obiecto delectatur homo: de sole autem producente calorem non delectatur, nisi alio affectu, quatenus considerat solem sibi iā præsentem, & quasi possessum præsentia sua, vt producat calorem.

Probatur ratio sententia.

Primum quidem de possessione, quæ est circa res suppositò distinctas, hæc doctrina manifesta est, vt patet in pecunia, de qua media possessione delectamur. De operationibus vero immanentibus comperatis cum obiecto suo idem probatur ex

Sanct. Tho.

Sancto Thoma: nam supra quæstione secūda articulo 7. inquit, vltimum finem prore esse Deum, in quo dicitur consistere nostra beatitudo, vltimum vero finem pro adeptione & possessione, esse aliquid in anima nostra creatum, quod appellat formalem beatitudinem nostram: sequēti autem quæstione ostendit, hanc beatitudinem formalem esse operationem intellectus, nempe visionem claram Dei, & infra quæstione 11. articulo tertio ad 3. inquit ipsam delectationem de aliqua re comparati etiam cum re ipsa, de qua capitur, tanquam finem *quo*, & adeptionem eo sensu, quo nunc loquimur. Ratione etiam probatur, quia actiones immanentes ita intra se complectuntur obiecta sua, vt ipsæ nobis non sint bonæ, nec vt bonæ apprehendantur, nisi quatenus continentes obiectū, nec obiectum ipsum sine operationibus, sicut neque pecunia sine possessione, nec possessio sine pecunia. Id quod diximus de operatione immanente cognitionis, aut appetitionis, nempe habere rationem finis *quo*, comparatione sui obiecti, & ipsum obiectum rationem finis *qui*, non

Ratione.

est ita intelligendum de actione transeunte respectu agentis, vt de calefactione respectu solis, de loquutione respectu loquentis, & ita de hoc genere actionis, & de agente alio modo philosophabimur, quam de obiecto actionum immanentiū cum suo obiecto.

Postremo valde notanda est doctrina Sancti Thomæ infra in lla quæstione 11. articulo tertio ad tertium, vbi ita scribit: *Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter, Vno modo ipsa res, alio modo adeptio rei, quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus, & alteri applicatus.* Est igitur notandum ita comparari finem *quo*, nempe possessionem, aut quasi possessionem cum fine *qui*, nempe cum re possessa, vt non sint dicendi duo fines, sed ex vtroque vnus integer fiat. Ita enim vnus alteri applicatur, & coniungitur, vt ex vtroque vnus confletur. Nam possidere pecuniam vnus integer finis est, nec possessio sine pecunia, nec pecunia sine possessione rationem finis, & amabilis haberet.

Porro autem possessionem rei, quæ est finis *qui*, aut id, quod habet rationem possessionis, quales sunt actiones immanentes, nempe cognitiones & appetitiones non esse tantum conditiones afferentes obiectum, & repræsentantes finem, sed etiam esse finem, manifeste probari potest. Nam conditio obiecti voluntatis non appetitur, sed est quid requisitum, vt obiectum appetatur, huiusmodi autem est aliquando cognitio, nam interdum cognitio etiam habet rationem finis, vt inferius explicabitur: at vero possessio rei, quæ est finis *qui*, vt possessio pecuniæ, est res volita. Etenim auarus non tantum vult pecuniam, sed etiam expresse cupit possessionem ipsam pecuniæ: imo pecuniam non desideraret, nisi possessionem illius etiam vellet, vt patet. Similiter, cum quis appetit contemplari Deum, non tantum appetit Deum, sed etiam contemplationem, & Deum prout coniungendum per contemplationem, veluti pecunia media possessione coniungitur. Tunc autem possessio, & contemplatio dicuntur finis *quo*, non quidem comparatæ cum affectu, quia videlicet non sint obiectum voluntatis (sicut dici solet) vt quod: nam cum nostra volitę sint vt quod, hac ratione dici etiā debent

debent obiectum vt quod: sed dicuntur finis *quo* comparatæ cum fine *qui*, nempe cum re, quia sunt id, quo rem illam nobis coniungimus, vt nobis bona sit, & a nobis ametur, & desideretur, & nos delectet. Ceterum cognitio non habet rationem finis *quo*, & possessionis, sed tantum conditionis afferentis, & repræsentatis obiectum, quando voluntas non desiderat cognoscere rem, nec delectatur: quod cognoscat rē, sed tantum delectatur de re cognita: tunc autem cognitio dicitur conditio afferens obiectum, quia nihil desiderare potest voluntas, neque de vlla re delectari, nisi per cogitationem, & notitiam sibi proponatur: nam, vt ostendemus disputat. 35. cap. 2. voluntas in incognitum ferri non potest: sed tunc cognitio nō habet rationem finis *quo*, quia ipsa non est volita, neque delectat, & ita non est obiectum, ac proinde neque finis esse potest.

Prior pars verioris opinionis ratione confirmatur.

CAPVT IIII.

EX fundamētis iactis capite præcedenti non solum memoratas opiniones refellere, sed etiam firmissima ratione singulas partes nostræ sententiæ superius positas confirmare facile poterimus. Prior pars est, delectationem in patria capi de visione clara Dei, ideoque talem visionem comparatam cum affectu delectationis non esse solum conditionem finis, & obiecti, sed etiam esse obiectum, & finem volitum nostrę voluntatis: hæc autem pars probatur hoc modo. Finis *quo*, & adeptio rei, quæ est finis *qui*, non est conditio obiecti, sed est obiectum, circa quod versatur affectus, ita vt ex fine *qui*, & fine *quo* fiat vnus integer finis, & obiectum voluntatis, vt capite præcedenti probatum est, visio autem clara Dei est finis *quo*, ergo visio clara Dei est obiectum delectationis. Porro autem præter rationem, qua superius probauimus, finem *quo*, nempe adeptionem, & possessionem esse obiectum voluntatis nostræ, & non solam conditionem, nunc etiam in præsenti probari potest. Quia quamuis Deus, sicut etiam alia res supposito distincta, considerari possit secundum se, vt bonus bonitate, quam vocant entitatiuam, tamen bonitate conuenientis, quam disputatione prima, capite secundo diximus esse rationem obiecti voluntatis, non potest Deus apprehendi vt bonus nobis, nisi ratione alicuius coniunctionis, & possessionis, vt possit esse obiectum concupiscentiæ, ad quam pertinet delectatio, de qua modo disputamus. Quod enim dicebant aduersarij, Deum posse considerari sine hac adeptione, & coniunctione, in se bonum, vt sit obiectum amicitiæ, non inficiamur: ex hoc tamen non sequitur, sine hac coniunctione, & adeptione posse esse obiectum concupiscentiæ, & delectationis, de qua est præsens controuersia: in quo recte dixit Durandus, tametsi exemplum, quo ille vtitur, & id, quod inde infert, nobis non probetur, vt inferius dicemus.

Quomodo beatus gaudeat de sua beatitudine.

Accedit etiam, quod beatus ita gaudet beatum se esse, & de sua beatitudine delectatur, vt de ea beatitudine dicatur delectari, qua formaliter beatus est: hæc enim est quoddam bonum ipsius delectabile, sicut etiam quæcunque possessio rei delectabilis: beatitudo autem, qua formaliter beatur, secundum veriorem sententiam, quam supra sequuti sumus, est visio clara Dei, per quam dicimus possidere, & adipisci summum bonum, ergo de visione ipsa beatus delectatur. Quodsi vera esset sētentia, quæ dicit, beatitudinem nostram esse aliquem affectum voluntatis, affectus ille esset finis *quo*, delectationis illius, qua homo delectatur, & gaudet se beatum esse: quinimo, etiamsi dicamus, beatitudinem esse visionem, nihilominus negare nō possumus, delectationem aliquam, aut desiderium versari posse veluti circa finem *quo*, circa alium affectum, qui versaretur circa Deum. Sic enim cum Sanctus Thomas infra quæstione 11. articulo tertio ad tertium distinxisset finem *qui*, & finem *quo*, & dixisset ex vtroque fieri vnum finem, ipsamque fruitionem, & delectationem comparatam cum obiecto suo, esse finem *quo*, infert statim hæc verba. *Sicut igitur non est aliud finis, Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione.* Sentit igitur, ipsam fruitionem,

S. Thomas.

Universidad de Deusto
Biblioteca

[a]c proinde omnem affectũ voluntatis posse esse finem *quo*, alterius effectus,& tunc habere rationem obiecti voliti.Eodem etiam modo, quamuis diceremus visionem claram Dei nõ esse beatitudinem nostram formalem,negare non possemus visionem ipsam esse obiectum delectationis, de qua delectamur, quia non solum delectamur, & gaudemus nos esse beatos, sed etiam delectat nos videre Deum: ipsa igitur visio est obiectum nostræ delectationis.

18 Falluntur itaque Doctores,qui asserunt cum Caietano, visionem in patria tantum esse conditionem obiecti, de quo delectamur,sicut cogitatio,& cognitio in alijs affectibus esse solet conditio præsentãs obiectum.Nam quamuis visio sit solum conditio obiecti comparata cum affectu amicitiæ,quo diligimus Deum,tamen si cum affectu delectationis,qui habet rationẽ concupiscentię erga Deũ,conferatur,non potest esse sola conditio obiecti: cognitio enim,quæ solum habet rationem conditionis,non dicitur a nobis appeti, diligi, aut nos delectare; veluti in amore amicitiæ erga Deum non diligimus visionem,nec affectus noster vllo modo terminatur in ipsam visionem: affectus autem delectationis dicitur ferri in ipsam visionem,quia dicimur de ipsa visione delectari,vt satis probatum est.Eodem modo dicendum est cõparari visionem claram Dei cum spe, tanquam obiectum ipsius, quia non solum dicimur sperare Deum,sed etiam visionem, hoc ipso,quod speramus Deum visum,aut videre Deum. Præterea perperam idẽ Caietanus comparauit visionem, quæ intercedit inter nostrum affectum, & rẽ ipsam quæ delectat,actui causæ finalis, qui dicitur finalizatio, vt inferius vberius mõstrabitur:quare necessario fatẽdum est,ipsam visionem esse finem *quo*,seu finem, qui est adeptio,& in ipsam affectum nostræ delectationis terminari.

19 Hanc partem nostræ sententiæ sequuti sunt aperte,atque ex eisdem principijs Sãcti Thomæ aperte collegerunt, Capreolus in 1.distinct.1.quæst.1.art.2.conclus.5.& art.3.ad argumenta contra eandem conclusionẽ,& Conradus in hac 1. secundæ quæstione 32.art.1.ad primum. Neque obstat, quod Conradus in eo articulo circa tertiũ argumentum visionem appellat conditionem obiecti fruibilis:cum enim ibidem dicat fruitionem ferri, vt in obiectum, in ipsam visionem, in alio longe diuerso sensu, quam Caietanus, visionem appellauit conditionem,nempe,non qualis esse solet cognitio in omni affectu, quæ solum præsentat obiectũ,sed quia est causa, vt Deus fiat nobis delectabilis, qui alias non esset, nisi coniungeretur nobis aliquo per modum possessionis; id quod in vniuersum habet finis *quo*, respectu finis *qui*, vt dici possit in hoc sensu conditio illius, ita tamen, vt etiam sit obiectum, vel pars obiecti.

Auctores pro hac sententia.

Conradus.

Ceterum,quia præter finem *qui*, & finẽ *quo*, in quacunque alia materia esse debet in nobis cognitio, & cogitatio quædam, quæ habeat rationem conditionis afferentis obiectum,hoc est, per quã repræsentetur obiectum voluntati, ne feratur in incognitum,dicẽdum est ad delectationem, quam beati habent de visione Dei, necessariam esse notitiam quandam, quæ tanquã conditio repræsentet visionem ipsam, & Deum visum,& de vtroque capiatur delectatio.Hæc autem notitia,quæ habet rationem cõditionis,vno ex duobus modis, aut vtroque etiam esse poterit,nempe,aut notitia reflexa supra ipsam visionem, & ab ea distincta, aut eadem visio hanc etiam vim habere poterit,vt non solum sit finis *quo* comparata cum obiecto, quod videt,vt afferat delectationem, sed etiam sit conditio repræsentans se ipsam, & rem visam voluntati, vt de ipsis delectetur: & hoc postremum non video, quo pacto nõ possit eidem visioni claræ Dei conuenire: vno autem, aut alio modo philosophari licet, dummodo dicamus ipsam visionem esse finem *quo* & præterea requiri conditionem eo modo,quo explicatum est. Quare aliter se habet visio Dei ad dilectionem caritatis erga Deũ, quam ad delectationem de ipso Deo,tanquam de bono beati: nam comparata cum dilectione caritatis erga Deum,solum habet rationem conditionis afferentis obiectum, eo quod solus Deus secundum se sit obiectum amoris caritatis, comparata vero cum delectatione de Deo habet rationem conditionis,& finis *quo* simul,vt expositũ est. In spe etiã,qua speramus futuram beatitudinem,& visionẽ Dei aliqua operatio intellectus est obiectũ & finis *quo*,nempe visio futura Dei:alia vero notitia

notitia est conditio afferens obiectum, nẽpe illa, qua apprehendimus futuram visionem,& beatitudinem. An vero visio clara Dei,quatenus habet rationem reflexæ notitiæ,sit propinquior beatitudini, quã delectatio de ipsa visione, de quo disputat Durandus,vt cap.2.retulimus, res est parui momenti,& nullius considerationis:dubium autem nõ est priorem esse notitiam reflexam ipsa delectatione, & versari circa idem obiectum,atque hac ratione propinquiorẽ dici posse: & hæc de priori parte nostrę opinionis dicta sufficiant.

Posterior pars ratione ostenditur.

CAPVT V.

POSTERIOR pars nostræ sententiæ est,delectationem in patria, quam capit beatus de Deo viso, vt de proprio bono, versari proxime circa Deum,non remotè: hanc vero Capreolus,& Conradus eodem modo tradunt, & ex eisdem iactis fundamentis facile quoque probabimus.Quidã vero in eius confirmationem hac ratione vtuntur,Eodem modo versatur delectatio circa Deũ in patria, sicut spes in via, spes autem proxime versatur circa Deũ, nam alioquin non esset virtus Theologica, ergo & delectatio in patria eodẽ modo versari debet. Verum hoc argumentum contra Durandum vim habet, & contra eos, qui affirmant obiectum formale spei esse id,quod speratur:sic enim, vt spes esset virtus Theologica, necesse erat, vt proxime circa Deum versaretur,sicut circa rem cõcupitam:at vero, cum ego existimem formale potius obiectum spei,quo constituitur in ratione Theologicæ virtutis non esse id,quod speratur,sed id,a quo speratur, ita vt opus, & affectus Theologicæ virtutis sit sperare a Deo iustitiam, & remissionem peccatorum:ideo hac ratione superse dere decreui,& alia efficaciori ex iactis fũdamentis petita nostram sententiam confirmare.Eum autem, a quo aliquid speramus,esse obiectum formale spei diximus 1.parte disput.84.cap. 1. ibique rationem tetigimus,quam vberius prosequemur 2.2.quæst.17. art. 5. quemadmodum & formale obiectum fidei non est id,quod credimus,sed cui credimus: nam formale obiectum spei est difficile,difficultas autem in eo est,vt ab alio aliquid speretur.Præterea si quis speraret regnum cælorum,& ipsum Deũ ab aliquo Angelo, aut homine, spes non esset diuina,& Theologica,sed humana,aut angelica, formale igitur obiectum spei est is,a quo speramus. Tũ etiam affectus spei hoc differt a simplici desiderio, quod desiderium tantum respicit rem concupitam,spes autem supra desiderium addit respectum ad eum,a quo speratur, ergo formale obiectũ virtutis spei,vt Theologica sit,est Deus,a quo speratur.

Hac igitur omissa ratione,alia multo efficaciori ex præmissis notationibus petita nostram sententiam hoc modo colligo. Si aliquid obstaret,quo minus spes in via,& delectatio in patria, proxime versaretur circa Deum,quem videre speramus, & de quo viso delectabimur,esset visio, qua media ipsum speramus, & de eodem delectabimur:hæc autem obstare non potest, ergo asserendum est,vtramque affectumpre dictum circa Deum proxime versari.Porro autem nihil obesse posse visionem, media qua Deum speramus, & de Deo delectabimur, probat Caietanus duobus modis,vt supra cap.2.memorauimus. Primũ, quia sicut actio agentis, quæ est actus medius inter ipsum,& effectum, non obstat, quo minus agens dicatur proxime operari,sic etiam nec actus causæ finalis, qui dicitur finalizatio, obstare potest, quo minus finis proxime dicatur appeti, & esse obiectum voluntatis:huiusmodi autem existimat esse visionem Dei comparatam cum ipso Deo fine nostræ spei, & delectationis.Fallitur tamẽ Caietanus: nam visio non se habet,vt actus finis,qui dicitur finalizatio,quin potius, vt patet ex notationibus positis cap.3.est finis ipse,non *qui*, tanquam res,sed *quo*,tanquam possessio. Deinde probat idem Caietanus,quia putat visionem non esse finem,sed conditionem afferentem obiectum: conditio autem asserens obiectum non obstat,quo minus affectus proxime versetur circa rem volitam quocunque affectu, siquidem nullum est proximum obiectum,quod non egeat conditione necessaria, nempe cogitatione, & notitia.

23 *Vera ratio.*

Probat[ur] duobus modis Caietanus maiorem.

Refellitur.

24

Verum superiori capite iã satis superque ostensum a nobis est visionẽ Dei nec comparatione spei,nec cõparatione delectationis esse cõditionẽ obiecti,sed finẽ,& obiectũ ipsius spei, & delectationis:aut si visio respectu

Universidad de Deusto
Biblioteca

respectu delectationis habet rationem cō
dītionis,non habere hanc solam rationem,
sed etiam esse obiectum, & finem,ibi pro-
bauimus.

Hoc igitur supposito;videdum est, qua
ratione cum visio sit finis, & obiectū spei,
& desiderij, & intercedere videatur inter
spem,& Deum, inter delectationem, &
Efficaciter probatur maior ab auctore. Deum, nihilominus hi affectus proxime
versentur circa Deum: hoc autem ex po-
strema notatione facile deducitur, nam,
vt ibi diximus,finis *quo*,& finis *qui*, vt vi-
sio,& Deus visus,non sunt duo integri fi-
nes,sed vnus,ita vt vnus alteri applicetur,
& coniungatur,atque ita ex vtroque vnus
confletur.Nam, vt ibidem etiam notaui-
mus,sicut neque possessio sine pecunia,ne
que pecunia sine possessione, sed pecunia
possessa nobis est bona,& sic solum habet
rationem finis, eodem modo etiam visio
cum Deo, & Deus cum visione est nostrū
bonum desiderabile,& delectabile:& vni-
uersim Deus, cum sit res suppositio a no-
bis distincta,non potest vt bonum nostrū
sine aliquo genere possessionis cogitari,
ideoque cum ipsa possessione vnum inte-
grum bonum, & finem nostrum cōstituit.
Cum igitur visio,& Deus,qui intra visio-
nem est,& ea,quasi possidetur, faciāt vnū
integrum finem, & obiectum voluntatis,
nihil obstare poterit visio, etiam si volita
sit,quo minus etiam Deus proxime voli-
tus sit vtroque genere affectus, de quo ha
ctenus loquuti sumus,nempe spei,& dele
ctationis:eodē igitur affectu simul,& pro
25 xime speramus visionem,& Deum viden-
dum:delectamur de visione, & de Deo vi-
so:vt autem Deus esset remotum obiectū,
oportebat visionē esse integrū obiectum,
quod, intercedēs inter affectum nostrum,
& Deum.

Obiectio pro Caietani sententia. Ceterum recentiores aliqui, quibus sen
tentia Caietani probatur, arguunt hac ra-
tione, Aliud est delectari de cogitatione,a
liud autem delectari de re cogitata, ac pro
inde,cum quis dicitur delectari de cogita-
tione,non dicitur delectari de re cogitata:
qua ratione Doctores inferius disp. 109.
cap.3.allegādi,dicunt,aliud esse delectari
de re turpi,aliud autem de cogitatione rei
turpis,& delectationē de re turpi esse mor
tale peccatum,delectationem tamen de co
gitatione rei turpis,non esse peccatū mor
tale: aut igitur in hac præsenti quæstione
debemus dicere,beatum non delectari pro
xime de Deo,si defendere volumus ipsum
delectari de visione,aut contra,nō delecta 26
ri de visione,si defendere volumus,ipsum
proxime delectari de Deo, & eadem pro-
portione de spe respectu Dei, & visionis
dicendum est. Hoc tamen argumētum sri 3ab
uolum est:nam quando communis Docto
rum opinio distinguit duo illa,nempe de-
lectari de re turpi, & delectari de cogita-
tione rei turpis, nō volūt Doctores exclu
dere a delectatione de cogitatio ne rei tur
pis ipsam rem turpem, nec existimāt tunc
hominem non delectari de re ipsa turpi:nā
que,vt supra ostendimus, impossibile est
cogitationem ipsam esse obiectū delecta-
bile sine ipsa re cogitata: verū rem turpē,
& rem quamlibet cogitatam considerant
Doctores dupliciter.Primum quidē, qua-
tenus nobis coniūgitur,vt bona, media i-
psa cogitatione tātum,tāquam fine *quo*, &
tunc communiter dicunt delectationē no
stram esse de ipsa cogitatione, non autem
de re cogitata, non quia intra ipsam cogi-
tationem non comprehendatur res cogita
ta:nam,vt supra vidimus,impossibile est,
aliquem delectari de cogitatione,quin et-
iam de re cogitata delectetur:sed quia res
hoc modo non est delectabilis ratione con
iunctionis,& possessionis realis,sed tantū
prout cogitatione coniuncta: ideo autem
tunc dici solet delectatio de cogitatione,
non de re,vt denotetur rationem delecta-
bilis prouenire ipsi rei ex coniūctione per
cogitationem tantum,vt cum quis delecta
tur speculatione alicuius rei. Deinde de-
lectatur quis de re ipsa, & cogit. tio se ha
bet tantum vt conditio afferēs obiectum:
coniunctio autem, & possessio realis se ha
bet vt finis *quo*, & res solum delectat ratio
ne coniūctionis,& possessionis realis,quæ
cum re cogitatur,non autem ratione coni-
ūctionis,& possessionis per cogitationē,
tunc communiter dicitur delectatio de re
cogitata,non de cogitatione: dico autem
de re cogitata,hoc est, de solo obiecto co-
gitationis,tunc enim non delectat cogita
re rē,sed delectat id,quod cogitatur, non
ratione cogitationis tanquam finis *quo*,nā
cogitatio tunc habet solum rationem con-
ditionis,

Dissoluuntur argumenta primæ opinionis.

CAPVT VI.

Funda-

FVndamenta capite 3. a nobis iacta non
solum firma ad stabiliend.m nostram
sententiam,vt cap.4.& 5. monstrauimus;
verum etiam ad diluendum argumenta ad
uersariorum vsque adeo perspicua sunt,
vt nulla alia opus esset solutione, si memo
ria recte tenerentur:ex illis tamen sigilla-
tim singulas rationes diluere, vt rem cla-
rius ostendamus,superuacaneum nō erit.
tio adpri Ad priorem rationem Durandi,quam ha-
Durādi. bes cap.1.respondemus,neminem quidem
posse delectari de re suppositio a se ipso di-
stincta, tanquam de proprio bono concu-
pito,nisi quatenus eam habet:coniūctam,
t.8 vt ipse assumit in sua ratione,atque ita as-
Durandi do- sumptum ipsius ingenue concedimus.Ve-
trina. rum modus coniunctionis, ratione cuius
res suppositio distincta ab aliquo fit ei con
ueniens,& delectabilis,non recte explica-
tur a Durando:ille enim existimat rē suppo-
sito distinctam ab aliquo fieri ei conue
nientem,& delectabilem ratione alicuius
intrinseci:hoc autem intrinsecum putat i-
pse posse esse effectum ipsius rei in genere
causæ efficientis, & in vniuersum illud de
bere esse obiectum delectationis integrū,
& proximum: in vtroque autē aperte fal-
fellitur. litur.Primum quidem,quia licet substan-
tia,& res suppositio distincta ab aliquo de
beat ei aliquo modo coniungi,vt ipsi dele
ctabilis sit, tamen opus non est hanc coni-
ūctionē fieri per aliquid intrinsece inhæ-
rens ei, qui delectatur: siquidem auarum
delectat pecunia,quam possider, cum ta-
men pecunia sit res suppositio distincta ab
ipso auaro,& ipsa possessio, seu dominiū
pecuniæ,ratione cuius sit ipsa delectabilis
non sit aliquid inhærēs auaro,sed sit quid
rationis, & denominatio extrinseca deri-
uata ex aliquibus circunstantijs realibus,
vt ex eo, quod aliquis pecuniam donaue-
rit,& in domum auari eā intulerit, aut ex
alio huiusmodi, vt satis constat. Fallitur
ergo Durandus in eo,quod ait,rem suppo
sito distinctam solum fieri alicui delecta-
bilem per aliquid inhærēs, & intrinsecum
ipsi:ratio vero,qua id probare videtur,nē
pe,quia sicut sanum extrinseca denomina
tione dicitur ab aliquo,quod est intrinse-
ce sanum,sic etiam res extrinseca debet di
ci delectabilis ab aliquo intrinsece inhæ-
19 rente,friuola est,nec similitudo de sano a-
licuius est momenti: quoniam res suppo-
sito distincta non dicitur delectabilis de-
nominatione extrinseca ab aliquo, quod
intrinsece delectabile sit, & inhæreat ipsi,
qui delectatur, sed ex re suppositio distin-
cta,& ex adeptione illius dicitur fieri vnū
integrum delectabile, quod quidem non
esset,si res tantum suppositio distincta sine
possessione, & adeptione sui maneret: vt
autem aliquid dicatur alicui primarie de-
lectabile, non per deriuationem ab alio,
non opus est,vt sit intrinsecum ipsi,cui est
delectabile, vt in exemplo de pecunia pos
sessa manifeste patet:sed satis est, si illud,
quod est suppositio distinctum,coniunga-
tur media possessione,& fine *quo*,sicut ex-
plicatum est.

Deinde errauit plane Durandus in eo, *Effectus non est medio quo res suppositio distincta fit delectabilis appetenti.*
quod dixit illud,quo medio coniungenda
est res suppositio distincta, vt fiat delecta-
bilis, posse esse effectum ipsius in genere
causæ efficientis,& illud esse integrum ob
iectum delectationis, atque hoc modo so-
lem fieri nobis delectabilem ratione calo-
ris producti:in hoc igitur manifeste dece-
ptus est.Primum,quia quotiescūque inter
rem suppositio distinctam,& eum, qui de-
lectatur,intercedit effectus illius rei in ge
nere causæ efficientis,effectus ille est qui-
dem totum integrum obiectum delectabi-
le,sed ratione illius non redditur delecta-
bilis res;quæ est causa illius: vt in exem-
plo allato,calor quidem est integrum ob-
iectum delectationi,simul cum cognitio-
ne tactus, qua percipitur(hanc enim non
excludimus,vt constat ex doctrina, quam
cap.3.notauimus) at vero ratione caloris 30
non redditur sol delectabilis,nec vllo mo-
do est obiectum delectationis, quia dele-
ctatio,qua delectamur de calore,quē sen-
timus;non fertur in solem vllo modo: ob
id tamen non negamus posse nos alio mo-
do delectari de sole, quatenus ipsum per
ipsius præsentiam,quasi possidemus.Præ-
terea errauit Durandus quoniam illud,
quo res suppositio a nobis distincta debet
nobis coniungi, vt fiat delectabilis, debet
esse possessio,aut quasi possessio ipsius,&
cum illa debet cōstituere vnum integrum *Secunda ratio*
finem,huiusmodi autem nō potest esse ef-
fectus in genere causæ efficiētis cōparatus
cum causa sua,vt in exemplo de sole: hæc
omnia satis explicata, & confirmata a no-
bis sunt capit.3. huius disputationis,ideo
nunc dicta sufficiant. Et ex hoc responde-
mus iam ad argumentum Durandi, illud,
medio quo res aliqua suppositio distincta
alicui fit delectabilis,talis debere esse na-
turæ,

Universidad de Deusto
Biblioteca

turæ,vt non sit integrum, & proximũ obiectum delectationis,sed cum re ipsa constituatvnum integrum finem cuius gratia, vt ibidem explicuimus, & ideo nihil impedire,quo minus de re ipsa supposito distincta proxime,& nõ remote capiatur delectatio.Quo autẽ pacto contendat Caietanus respondere ad argumentum Durãdi, & contra ipsum ostendere visionem in patria nõ obstare,quo minus delectatio proxime feratur in Deum,nempe quia finalizatio,quæ intercedit inter finem,& appetitum,non obstat,quo minus delectatio proxime,& expresse sit de ipso fine,iam vidimus capite præcedenti:tum etiam,qua ratione visio non sit conditio obiecti,contra eundem Caietanum cap.4.probauimus.

31 *Solutio Caietani explodi tur.*

Ad posteriorem rationem Durandi posi tam in eodem 1. cap. respondet Caietanus 2.2.quæst.17.art.5.in solutione 3.damnatos ideo magis tristari de malo pœnę,quod est contra participationem Dei, quam de malo culpæ, quod est contra bonum Dei in se ipso,quia inordinatam habent voluntatem,quam si non haberent,potius de malo culpæ ipsis dolendum erat, quia est contra ipsum Deum in se.Ego tamen libenter fateor, me ignorare, quorsum afferatur hæc solutio a Caietano, nam quamuis dãnati tristarentur de malo culpæ eo modo, ob id tamen non posemus dicere tristari de ipso Deo.Quorsum ergo Caietanus ita respondet,quasi concedens,posse quidem aliquem tristari de Deo, si ordinata esset eius voluntas, licet damnati tristentur de malo pœnæ, quæ tristitia non attingit ipsum Deum,vt manifeste patet? Adde etiã, quod voluntas damnatorum non est inordinata in eo, quod tristantur de malo pœnæ,sed in eo, quod odio Deum prosequũtur, & hac ratione de peccatis dolere nolunt.

Solutio secundi ex Caiet.

Non est ad propositum.

Sed objciet aliquis,idem affectus, quo quis tristatur de malo culpę,quatenus Dei malum est,versatur proxime circa Deum: ergo tristitia versatur proxime circa Deũ, & ita argumentum Durandi nullam vim habebit.Respondeo, eundem quidem affectum,qui est tristitia de peccato,prout est malum Dei, versari proxime circa peccatum,& circa Deum,sed sub diuerso respectu:est enim hic affectus odij abominationis,in quo est duplex respectus,vt notauimus supra disp.14.cap.vltimo:alter est ad malum,quod nollemus, alter est ad persõnam,cui illud nollemus:atque, vt ibidem diximus, tristitia non est affectus cõparatus cum persona,cui nollemus malum,sed cũ malo ipso:quin potius respectu personæ habet rationem amoris amicitiæ,est enim complacentia personę,de cuius malo tristamur:ergo talis affectus,quatenus habet rationem tristitiæ, non versatur circa Deum,sed circa malum peccati: sicut etiã in eodem capite diximus, in affectu, quo gaudemus de bono alicuius,rationem delectationis sumi ex respectu ad bonum ipsum,non autem ex respectu ad personam.

32 *Obiectio.*

Solutio.

At objciet aliquis iterum, quia etiam Deum possumus odio habere,odio inquã inimicitiæ, ergo de Deo etiam possumus tristari, & sicut odiũ inimicitiæ proxime versatur circa Deum, sic etiã tristitia versari potest.Verum obiectio hęc parum etiam habet momenti,nam, vt proxime dicebamus,in eodem affectu est duplex respectus,& ad rem,& ad personam: & sicut ratione respectus ad personã dicitur amor amicitiæ,non tamẽ potest dici delectatio, hæc enim dicitur ex respectu ad rem: ita ex respectu ad personam potest aliquis affectus dici odium inimicitiæ,& displicentiæ,& respectu illius potest affectus habere rationẽ fugæ,quæ dicitur odium,& displicentia,sed non rationem tristitiæ,& doloris:quia dolor,& tristitia dicuntur ex respectu ad rẽ,sicut etiã delectatio, quę non dicitur de persona, siue delectatio, & tristitia sit de proprio bono, aut malo, siue de alieno.

Quare omissa hac solutione Caietani,ad prædictam rationem ego respondeo, eadẽ proportionẽ comparari tristitiam,& timorem cum malo præsenti, aut futuro, qua comparantur delectatio,& spes cum bono præsenti,aut futuro,ita, vt si obiectum sit res supposito distincta, quæ dicitur finis *qui*,necessarius sit finis *quo*,hoc est, possessio,vel quasi possessio,qua res illa coniungatur,vt res supposito distincta timeatur, vel tristet, aut speretur, & delectet.Quo circa concedimus priorem propositionẽ, quam assumpsit Durandus, posteriorem quoque, quam etiam asumpsit, admittimus,nempe tristitiam, & timorem non posse versari proxime circa Deum: dicimus tamen, inde non recte colligi, delectationem quoque,& spem nõ posse circa Deum proxime versari:neque vero alicui videatur, nos negare formam legitimam arguẽdi,

arguendi,quia reuera ratio Durandi,vt le genti patebit, non erat legitima forma syllogismi disposita,sed a cõtrario solum desumpta:oportet tamen,assignemus discrimen proportionis sumptæ a contrario, ne vllam contra nos vim ratio habeat:id autem Durandus ipse,sibi male conscius,nõ obscure nobis indicauit, nempe Deum nõ esse nobis malum,& ideo circa ipsum non posse versari affectum nostrum timoris,& tristitiæ:at vero Deum esse nobis bonum, & ideo recte posse esse obiectum proximũ spei,& delectationis, cuius discriminis verum sensum si Durandus penetrasset,facile a sua sententia discessisset.

Obiectio ex Durando.

Ceterum in sua opinione persistẽs,& rationem discriminis non recte callens obiecit iterum,vt primo capite retulimus, hoc modo,Deus nõ est nobis bonus nisi ratione alicuius rei nobis inhærentis,nempe visionis,vel cuiuspiam alterius, & ratione illius nobis est bonus, ergo licet in se nõ sit malus, nobis tamen malus esse poterit ratione alicuius rei nobis inhærentis, vt ratione pœnæ inflictæ.Verum hæc obiectio friuola est, atque ex eisdem notationibus positis capit. 3. facillime dilui potest:nam cum dicimus,Deum secundũ se nobis non posse esse bonum,nisi ratione alicuius cõiunctionis,per coniunctionem non intelligimus aliquem effectum ipsius Dei quo modocunque,sed aliquid,quod sit possessio,& adeptio Dei,vel per modũ adeptionis, & possessionis,quæ habeat rationem finis *quo*, & cum ipso Deo constituat vnũ finem integrum cuius gratia:quidquid autem hoc modo cum Deo habeat rationem finis *quo*,& adeptionis, non potest coniungere nobis Deum vt malum,sed semper vt bonum,& ex tali adeptione, seu fine *quo*, & ipso Deo semper fiet vnus integer finis *cuius gratia*,bonus nobis,nisi fortasse in aliquo casu,vt infra dicemus: tristitia autẽ & timor sunt de malo nostro, ergo nemo potest timere proxime Deum, aut de illo tristari,cum tamẽ ipsum proxime sperare, & desiderare possit, atque de ipso delectari. Cum vero dicimur timere Deũ tanquã vltorem, remote tantũ dicimur timere ipsum non ratione sui,& quia nobis coniungendus sit vt malus, sed ratione effectus, nempe pœnæ,in quam,tanquam in proximum,& integrum obiectum,timor noster refertur,& eodem modo de tristitia respectu Dei philosophãdum est. Eodem pacto tristari de priuatione Dei, non est tristari proxime de ipso Deo, quia priuatio nõ cõparatur cũ Deo,sicut adeptio,& finis *quo*, sed potius cõparatur vt opposita negatio huius finis *quo*,& adeptionis Dei,& ita talis priuatio non affert tristitiam,tanquam possessio Dei mali,sed potius, tanquã negatio boni Dei,& bonæ possessionis eius.

Quodsi aliquis objciat,posse esse aliquẽ ita deprauatum erga Deum,vt moleste ferat cogitare deDeo,& ita de illo tristetur, ergo de ipso etiam Deo tristabitur:respõdeo,in eo casu non tristari eum affectu tristitiæ de Deo,quasi de malo suo, sed Deũ ipsi displicere per modum odij inimicitię, cui vellet hoc malum, vt de illo ne cogitaret quidem. Posset nihilominus in aliquo casu esse tristitia de Deo cogitato, quãdo propter difficultatem in cogitando,cogitatio de Deo apprehẽderetur vt mala, & disconueniens,tunc enim etiam de Deo cogitatione possesso esset tristitia:similiter etiã posset esse timor de Deo,sicut de speculatione,& cogitatione Dei: at vero de Deo viso nõ potest esse tristitia, nec de Deo vidẽdo potest esse timor,quia neutro modo potest apprehendi vt malum nostrum.

Obiectio.

Solutio.

Respondetur ad argumenta secundæ opinionis.

CAPVT VII.

Solutio primi argumenti secundæ sententiæ.

ARgumenta vero secũdæ opinionis,quæ habes in 2.capit. multo magis futilia,& inania sunt. Ad primum fatemur delectationem in patria,& spem in via,non esse nisi de obiecto cognito:addimus tamen, non solum Deum,sed etiam ipsam visionem Dei esse cognitam,& ita vt desiderabilem,& delectabilem proponi: in via quidem cognita est per notitiam fidei,qua eam vt futuram apprehendimus,in patria autem per se ipsam, quatenus habet rationem reflexæ notitiæ,aut habet locum illius,aut,si placet, per aliam notitiam, vt capit. 4. probatum a nobis est: ostendimus enim eam proponi voluntati vt finem *quo*. Secundum argumentum sumptum ab exemplis non minus facile diluitur. Ad prius exemplum de eo,qui delectatur de re turpi, respondetur, Si delectetur de re turpi supposito distincta, necesse est, de illa delectari prout

37

Solutio secundi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

prout coniũcta per ſolam cogitationẽ,aut prout coniuncta alio genere adeptionis:ſi ſit coniuncta per ſolam cogitationem,non poteſt delectatio non ferri in cogitationẽ, & in rem ipſam turpem cogitatam,vt cap. præcedenti declaratum eſt:ſi vero ſit delectatio de re, prout coniuncta alio genere adeptionis,quam cogitationis,tunc delectatio non eſt de cogitatione,ſed de re, & de adeptione illius,quæcunque illa ſit: & quia Deus in patria coniũgitur nobis media cogitatione, & hæc eſt adeptio illius, non poteſt voluntas de ipſa cogitatione non delectari,ſi de Deo delectatur, quem poſsidet media cogitatione,vt ex dictis in eo capite perſpicue colligitur.

Brutum quo modo delectetur de re ſuppoſito diſtinctia.

Poſterius etiam exemplum leue eſt, nã cum brutum delectatur de re,vt de colore & de ſapore, non delectatur ita proxime de ipſa re, vt ſolum de illa delectetur, ſed delectatur de illa, quatenus aliqua operatione ſibi ipſi coniuncta,nempe de colore, media viſione,& de cibo,ſeu ſapore, media ſenſatione guſtandi, & ita delectatio eius fertur in has operationes,vt in poſſeſſionem,& res ſimul cum aliqua earum delectatione: nec ad hoc opus eſt notitia expreſſe reflexa,qua apprehendatur ipſa viſio,& ſenſatio exterior,ſed ſatis eſt apprehenſio interioris ſenſus eo modo,quo philoſophi dicunt 2.de anima cap. 13. aut ſecundum aliam diuiſionem lib.3.cap.1.ſenſum interiorem iudicare de ſenſationibus ſenſuũ externorum: quis autem dicat brutum delectari de hordeo ſecundum ſe, &
38 non de hordeo guſtato,& cognito?

Solutio tertij

Ad tertium argumentũ ex dictis in cap. 5.reſpondetur, ſpem quidem verſari circa viſionem Dei proxime, ſicut etiam delectatio in patria circa eandem verſatur:hoc tamẽ non obeſſe,quo minus verſetur proxime etiam circa Deum,& ſit virtus Theologica, quia viſio eſt finis *quo*, Deus autẽ finis *qui*, ex vtroque autẽ fit vnus integer finis proximè terminans affectum voluntatis,& ideo ſpes eſt virtus Theologica, ſi ratio talis virtutis ex re, quam ſperamus, attendi debet,vt cap.5.notauimus: at vero ex cultu Deo exhibito,& Deo ipſo nõ fit vnus integer finis, neque vnus eſt finis *quo*,alter finis *qui*, quia vnus non eſt poſſeſsio, vel quaſi poſſeſsio, alter vero non eſt res poſſeſsa: neque enim cultu poſſidemus Deũ,ſed cultus ipſe Deo exhibitus,a nobis quaſi poſsidetur,&nobis cõiũgitur.

Religio cur non ſit virtus Theologica.

Artic. I.

Vtrum voluntas videntis Deum poſsit affectum ſuum cohibere erga ipſum, an neceſſario in eũ feratur. Diſp. 16.

Varia placita Scholaſticorum.cap.2.
Verior,& magis communis ſententia.cap.2
Diluuntur argumenta aliarũ opinionũ.c.3.

Varia placita Scholaſticorũ.

CAPVT I.

PRæſens controuerſia nõ eſt,an voluntas videntis Deum naturaliter in ipſum feratur, ſed vtrũneceſſario,an libere:nã quãuis ſecundũ veriorem ſententiã idẽ ſit ferri voluntatem neceſſario,& naturaliter,tamen quia peculiaris de hoc eſt difficultas, *Scotus.* neque deſunt,qui concedentes voluntatẽ aliquam ferri neceſſario in obiectum, nihilominus affirmẽt non ferri naturaliter, ſed libere ipſo affectu neceſſario, de quo ſatis ſuperque a nobis tractatum eſt 1. p. diſp. 161. ideo nunc hanc quæſtione ſuperſedere operæpretium iudicaui, atq; id ſolum examinare conſtitui, quod in titulo propoſui,vtrum voluntas noſtra neceſſario,an libere in Deum clare viſum feratur. In qua cõtrouerſia non eſt vnus omnium Scholaſticorũ ſenſus,& opinio:perſequamur igitur diſtincte, & ſigillatim non ſolum quid nobis, ſed etiam quid alijs probetur,atque in primis aliorum placita more ſolito præmittamus.

Inter Scholaſticos igitur Scoti ſententia *Scotus.* fuit, voluntatem creatam non neceſſario, ſed libere & contingẽter frui Deo clare viſo, ita vt ſit liberæ ipſius poteſtatis ipſo frui,aut non frui,quæ non eſt libertas quoad ſpecificationem,ſed quoad exercitium. Ita docuit in 1.d.1.quæſt.4.§. *Negatiua iſtius articuli*: atque paulo ſuperius hoc verum exiſtimauit, ſiue videns Deũ habeat habitum caritatis,ſiue non habeat. Nomine autem fruitionis non intelligit delectationem,ſed amorem caritatis erga Deum, quem exiſtimat oriri ab ipſa voluntate, vt ab efficiente principio, idẽque ob eandem rationem neceſſario dicere debebat de fruitione ſumpta pro delectatione de ipſo Deo viſo, niſi exiſtimaſſet delectationem non eſſe actionem prouenientem ab ipſa voluntate,vt ab efficiente,ſed paſsionem,vt

Primum argumentum.

nem,vt diſputatione 14.capite 1.memoramus:ſic enim fateri debet,neceſſario oriri in voluntate ex clara viſione,nec eſſe in poteſtate ipſius non delectari de Deo clare viſo.

Primum ſuam ſententiam probat in eo, qui habet habitum caritatis;tũ,quia quando principium eliciens non neceſſario operatur,ille,qui habet tale principium,nõ neceſſario operabitur: caritas autem non elicit neceſſario dilectionem, & fruitionẽ in patria,quia eadem omnino eſt,quæ erat in via, vbi non neceſſario operabatur, ac proinde in patria cum clara viſione non neceſſario operabitur:ergo voluntas vidẽtis Deum habens huiuſmodi habitum ratione illius non neceſſario operabitur. Tũ etiam, quia neceſsitas agendi non prouenit ex diuerſa propinquitate obiecti, aut paſsi, ſed ex principio intrinſeco agentis, atque ita ignis ſemper dicitur calefacere neceſſario,ſiue applicatio paſsi, vt calefaciat,ſit a libera cauſa,& contingente, ſiue a neceſſaria. Ratio vero huius manifeſta eſt, quia ab eo debet prouenire neceſsitas operandi,a quo procedit ipſa operatio vt a principio:cum igitur operatio procedat ab intrinſeco principio efficientis, & ab eo etiam debet prouenire neceſsitas. Ex eo autem quod intellectus nũc videat clare,nunc obſcure,nihil variatur in principio intrinſeco,a quo procedit operatio, ſed ſola variatio ſit ex parte applicationis
3 obiecti:ergo ſicut in via,dum cognoſcebatur Deus obſcure, voluntas in ipſum libere,& contingenter ferebatur, eodem modo in patria in Deum clare viſum feretur. *Fruitio obiecti.* Quodſi aliquis dicat, obiectum clare viſũ concurrere vt principium efficiens ad fruitionem, & dilectionem, & ideo eam elici neceſſario:obſtat manifeſta ratio,eoquod Deus,qui eſt obiectum huius fruitionis, quæcumque exterius operatur, libere, & non neceſſario operatur, ergo ex hac parte actus fruitionis non erit neceſſarius.

Eundem ar gumentum.

Deinde oſtendit Scotus, etiamſi voluntas non habeat habitum caritatis, nihilominus elicere poſſe in patria actum fruitionis non neceſſario,ſed contingenter. Et primum quidem voluntatem ſine habitu poſſe elicere actũ fruitionis, probat; tum quia alioquin ſequeretur habitum caritatis eſſe ipſam facultatem,& potentiam volendi,& fruendi, vel partem ſubſtantialẽ illius,vtrunque autem falſum eſt; tum etiam,quia voluntas ſine habitu poteſt habere actum fruitionis circa Deum obſcure cognitum in via,vt omnes fatentur,ergo multo melius in patria circa Deum clare viſum. Præterea voluntatem ſine habitu libere, & contingenter frui Deo in patria,tanquam probatum relinquit rationibus ſuperius adductis: illæ enim rationes æque probant de voluntate cum habitu, & ſine illo.

Hanc ſententiam ſequuti ſunt Gabr. in 1.diſt.1.quæſt.vlt. articulo 2.concluſ.3. & eius Supplementum in 4. diſt. 49. quæſt. 2. articulo 3.dub. 5. dicto 3. & 4.Ocam in 4.quæſtione vltima,articulo 3. dicto 4. & 5,affirmant enim voluntatẽ non frui Deo in patria neceſſario, ſed contingenter. Addit tamen Gab.ex mente Scoti in 4.diſtinctione 49.quæſtione 6. §. *De tertio dubio*, quanuis fruitio in patria comparata cum principio intrinſeco,a quo procedit, contingenter procedat, & non neceſſario, tamen ex diuinæ protectionis, & gratiæ aſsiſtentia ita eſſe voluntatem beatorum determinatam ad fruendum Deo, vt ab eius fruitione deſiſtere nequeat.Ceterum,quia *Obſeruandũ* Gabriel cenſet fruitionem,qua homo beatus eſt,efficia ſolo Deo, & præter hanc cõcedit aliũ actum fruitionis produci ab ipſa voluntate beati, vt retulimus ſupra diſputatione 9.capite 1. ideo hanc ſententiam ipſius intelligere debemus non de ea fruitione,quæ producitur a ſolo Deo,hæc enim nullo modo eſt in poteſtate voluntatis,quanuis comparata cum Deo, a quo procedit, non neceſſario ab ipſo proueniat,ſed intelligenda eſt de fruitione elicita ab ipſa voluntate.

4 *Nominatim ſequuntur eo tum, Gabriel. Supplem. Ocam.*

Scotus

Fruitionem Dei clare viſi eſſe liberã. Holcot.

Fuit præterea alia opinio Roberti Holcot in ſuis determinationibus quæſtione 9.articulo 2.qui partim cum his doctoribus conuenit, partim etiam ab eis diſcrepat:nam in prima concluſione affirmat, cũ aliqua viſione clara Dei ita voluntatem humanam frui Deo, vt ex ſua libertate poſſet non frui. Hanc vero partem ſuæ opinionis probat primum, quia cum viſione clara Dei poſſunt eſſe aliqui errores circa alias veritates, alioquin ſequeretur eũ, 5
qui videt Deum, omnia recte ſcire, quod iudicio omnium doctorum falſum eſt; ſic enim fieret, vt Deũ cõprehenderet, & tot ſciret veritates,quot ipſe Deus:ſequeretur etiam,vnum beatum non poſſe ab alio illuminari,nam illuminatio eſt ad tolledã,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& purgandam ignorationẽ, & errorem aliquẽ. Potest igitur beatus habere hũc errorẽ, nisi cessauero ab hoc affectu delectationis, & dilectionis pro aliquo tẽpore, manebo in perpetua miseria, tũc autẽ sine dubio cessabit ab actu, aut volet aliquid, ex quo perpetuo sit miser, quod videtur absurdũ: aut sit talis error in intellectu esse nõ possit, saltẽ Deus præcipere potest, vt homo cesset ab actu dilectionis, & fruitionis: quis aũt dubitet, quin volũtas beati cõformare se possit ad hãc diuinã voluntatẽ, & præceptũ, ac proinde a fruitione, & dilectione cessare, vt tale præceptum obseruet.

Secunda ratio. Deinde id ipsum probat hac ratione, cũ angeli sint inæqualis virtutis, & libertatis in operãdo, constituamus gratia disputat. duos, quorũ alteri, quiminoris sit virtutis, tribuamus visionem minimam, cũ qua necessario fruatur Deo, sed cũ minori nõ possit necessario frui: hoc posito, si æqualis visio in altero angelo, qui est maioris virtutis, & libertatis, poneretur, posset ille libere frui Deo, & pro sua maiori libertate, ea visione libere vti, & ei resistere, ne ab ea necessario moueretur, ergo voluntas creata cum aliqua visione libere Deo fruetur.

6

Aliquam fruitionem Dei esse necessariam. Præterea docet idem auctor, posse esse aliquã visionem Dei clarã, qua necessario moueatur voluntas ad fruendũ Deo, quia tã intensa esse potest, vt voluntas ei resistere nequeat, quin ab ea necessario moueat.

Verior, & magis communis sententia.

CAPVT II.

MIhi multo probabilior semper visa est cõmunis Scholasticorũ opinio, quæ affirmat voluntatẽ creatã in patria ita necessario ferri in Deũ clare visum, quacumq; etiã minima, & remissa visione, vt non possit ipsum nõ diligere amore caritatis, & de ipso, vt de proprio bono, delectari. Quam sententiã tradunt S. Tho. 3. contra gent. c. 62. & ibi Ferrar. Capreol. in 1. d. 1. q. 3. ar. 1. concluſ. 4. & 5. Duran. in 4. d. 48. q. 2. & d. 49. q. 8. nu. 16. Maior eadem d. 49. q. 8. Palud. q. 7. art. 2. num. 22. Caiet. i. p. q. 82. ar. 1. & 2. sub finem: cũ quibus etiã ex parte faciunt Henr. quodlib. 12. q. 5. in corpore, & ad primũ, & AEgidius quodli. 5. q. 6. Dixi autem ex parte, nam eorũ sententia aliqua ex parte probanda nobis non est. Dicunt enim primum, volũtatem creatam ita ferri

S. Thom. Ferrar. Capreol. Durand. Maior. Palud. Caiet. Henricus. AEgidius

7

in Deum clare visum, vt non possit ipsum nõ diligere, & de ipso delectari, in qua parte cum prædictis doctoribus conueniunt. Addunt deinde, ita connecti caritatis affectũ cum clara visione Dei, vt ne de potentia quidẽ Dei absoluta visio, quatenus practica est, sine dilectione caritatis manere possit; idemque meo iudicio affirmare deberent de delectatione: an vero visio Dei, quatenus speculatiua est, sine dilectione, & delectatione esse possit, sub dubio relinquunt, nec definire audent: suam vero in hac parte sententiam ita confirmant.

Quanuis aliqua differant re ipsa, si tamẽ habeãt secum connexionem naturalẽ, separari nequeunt, vel quia vnum eorum ab alio pendet, & hac ratione non potest vnũ relatum sine alio permanere, vel quia duo aliqua vniuntur in alio tertio, ratione cuius vnionis vnum sine alio esse nequit, & hoc modo visio sine dilectione esse nõ potest, quia vniũtur in vno tertio, nempe in vno obiecto: quare autem tãta sit hæc connexio visionis, & affectus voluntatis in vno obiecto, cum reuera tanta non sit inter obscuram cognitionem, & affectũ voluntatis, non explicant. Quæ sane sententia ex hac parte nobis nullo modo probatur: nã præterquã, quod frustra hi doctores distingunt eandem visionem Dei in practicã & speculatiuam, vt satis mõstrauimus disputat. 12, cap. 1. nõ video, qua ratione inter visionem, & affectum tanta possit esse connexio in vno obiecto, vt vnum sine alio esse non possit: tum quia non sunt suapte natura relata; siquidẽ visio prior est affectu voluntatis suapte natura; tum etiam, quia quãuis affectus volũtatis ita pẽdeat a cogitatione intellectus, vt sine illa nec per Dei potentiam absolutam esse possit, sicut infra disp. 35. ostendemus, tamẽ cognitio cũ suapte natura prior sit, non videtur essentiali connexione ab affectu, qui posterior est, vllo modo pendere.

Omissa igitur ex hac parte sententia Hẽrici, & AEgidij, id, in quo cũ reliquis ipsi conueniunt, probandum est, nempe voluntatem in patria ex se ipsa ita necessario in Deum moueri, vt non possit non ipsum diligere, & de ipso delectari. Hoc autem probat S. Tho. 3. contra gent. c. 62. ratione 5. quia vel voluntas potest cessare a dilectione, & delectatione cessante visione, aut ipsa permanẽte: cessãte visione dubiũ non est, quin ipsa cessare possit: verum cessare a

sare a visione, non est in potestate ipsius; nam aut a visione cessare posset deficiente facultate videndi, vt cum quis moritur, aut excęcatur, aut quia deficeret lumen, aut quia non vellet amplius videre. Duo priora non sunt in potestate voluntatis, vt manifestum est, ergo ex illa parte non potest cessare visio: tertium autẽ similiter non est in potestate voluntatis. Hoc autem probat S. Doctor, quia nemo potest velle se nõ esse felicem, cum ergo felicitas nostra sit visio clara Dei, nemo poterit velle a visione cessare, & hoc eodem modo probat neminem posse cessare a fruitione Dei clare visi, quia non potest velle se non esse felicẽ, atque hac ratione, aliisque probat visionẽ & fruitionem fore perpetuam.

9 *A visione Dei cessare non potest beatus.*

Porro autem non posse cessare ab affectu ergã Deum permanente visione, probat idem S. Thom. in eodem ea. ratione 6. quia nullus potest velle discedere a bono, quo fruitur, hoc est, ab ipso exercitio fruitionis, (hoc enim significauit S. Doctor, cũ dixit, discedere a bono, quo fruitur) nisi propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni apprehendit, aut quia apprehendit in ea aliquod impedimentum maioris boni: nam sicut nihil desiderat volũtas, nisi sub ratione boni, sic etiam nihil fugit, nisi sub ratione mali: in fruitione autẽ Dei clare visi nõ potest apparere beato aliqua ratio mali, aut impedimentum alicuius boni, cum ea sit optimum, ad quod natura humana peruenire potest, ergo qui videt Deũ non potest velle a fruitione cessare. Hac ratione probat S. Tho. beatum non posse vnquam velle cessare a fruitione: ex quo rursus colligere contendit, non posse ex seipso a visione, & fruitione cessare, atq; adeo ex parte ipsius beati visionem, & fruitionẽ fore perpetuam, quod probandum proposuerat in eo capite: hac eadem ratione vtitur idem Sanctus Doctor infra q. 5. art. 5.

10

Obseruatio. Obseruandum autem est, data opera, nõ dixisse S. Thom. neminem posse cessare ab amore, & fruitione alicuius rei, quando in ipsare nõ põt apprehendere aliquam rationem mali, aut maioris boni impedimentũ: manifestum est enim, hoc non sufficere ad necessitatem exercitij, sed solum ad necessitatem specificationis: sed dixit, neminem posse cessare a fruitione, & exercitio, qui non potest in ipsa fruitione, & exercitio apprehendere aliquam rationem mali, aut impedimentum maioris boni. Cum enim homo cessat ab aliquo affectu, ideo cessat, aut quia moleste fert aliquid in ipsa operatione, & affectu, vel afficitur tædio ex aliquo ipsum affectum comitante, vel quia maius aliquid se offert, quo distrahitur animus a priori. Cum igitur tanta sit vis visionis clarę Dei, vt in ipso Deo ostendat sũmam rationem boni, & ita suauẽ faciat affectum diligendi eum, & delectationis de ipso, vt nulla possit apparere ratio tædij, & fastidij in ipso exercitio, aut in ijs, quæ affectum comitantur, aut aliquid melius apparere; sine dubio omnis præcluditur via libertati, ne vlla ratione a tali exercitio cessare possit. Hæc ratio probat, voluntatem necessario quoad exercitium ferri in Deũ affectu amoris amicitiæ, & delectationis, quando nullum impositum esset præceptũ cessandi, eadem enim vtriusq; affectus videtur ratio: an vero eadem etiam permaneat necessitas, quando impositum esset præceptum, dicemus in solutione argumẽtorum.

13

Illatio prima. Ex dictis colligitur primum, deceptos fuisse Holcot in suis determinationibus quæst. 9. art. 2. conc. 3. & Gab. in 1. dist. 1. q. 6. articulo 2. conclusione 4. & Supplementum ipsius in 4. dist. 49. quæstione 2. art. 3. dub. 3. dicto. 2. eum dixerunt, cum, qui videt Deum, posse affectu odij in Deum moueri, si ei reueletur pœna inferni, ad quam ipsum Deus re ipsa destinauit. Non negamus, posse Deum alicui videnti ipsum dãnationem eius hoc modo reuelare: constat enim posse Deum assumere ad suam visionem pro aliquo tempore viatorem aliquem, & deinde ipsum dimittere sub ænigmate fidei, & in eo statu permittere ipsum labi in peccata, & propter peccata eum damnare: quod si ita esset futurum, posset Deus absque dubio ei reuelare propriam ipsius damnationem: sed dicimus, facta etiam hac suppositione, non posse eum, qui videt Deum, affectu odij moueri in ipsum: dico autem affectu odij tam inimicitiæ, quam abominationis. Primum quidem de odio abominationis, quo displicet ipse Deus, manifestum est ex dictis in præcedenti disp. nemin em posse tali affectu in Deũ moueri, quia nulla ratione põt Deus apprehẽdi vt malũ videtis ipsum, prout aliqua possessione, aut quasi possessione cõiũctus. De odio vero inimicitiæ idẽ etiam probatur, nã quãuis, vt quis hoc odio Deũ prosequatur, necesse sit nõ ipsum Deũ apprehen-

Holcot. Gab. Supplem.

14

Universidad de Deusto
Biblioteca

prehẽdere, vt malũ proprium, sed tantũ, vt aduersarium infligẽtem aliquod malum: qua ratione etiam peruersi homines in hac vita cum odio inimicitiæ aliquando prosequuntur, & tunc, qui videret Deum, cognosceret ipsum vt aduersarium, qui inflicturus esset aliquod malum; nihilominus tanta esset vis claræ visionis, tãtamque in hoc æquitatem, & iustitiam cum bonitate coniunctam ostenderet, vt non posset homo videns Deum ipsum vt aduersarium habere; imo potius, vt æquissimum iudicẽ summopere veneraretur, & diligeret: quod enim aliquis, odio habeat iudicem, a quo pœnam patitur, prouenit ex eo, quod perfecte non cogitat, aut apprehendit æquitatem, & bonitatem ipsius.

Secunda illatio.

Deinde sequitur ex doctrina præcedentis disputationis eum, qui videt Deum, nõ posse de ipso Deo tristari, tanquam de malo proprio, quia non potest beatus Deum, vt malum suum apprehẽdere, vt ibi fusius probatum est. Quare dicendum est, beatos moueri in Deum affectu voluntatis tam amoris, quam dilectionis, vt necessario moueantur vtroq; genere necessitatis, nempe quoad exercitium, & specificationem. Primum quoad specificationem, quia ita diligunt Deum, vt nõ possint ipsum odisse, & ita delectantur de eo, vt non possint de eo tristari: deinde, quoad exercitium, quia ita diligunt Deum, & de ipso delectantur, vt non possint eum non diligere, & de eo non delectari.

13 *Videns Deũ non potest de re aliqua tristari.*

Postremo obseruandum est, tantum esse in beatis de Deo delectationem, vt nõ possint naturaliter de aliqua re aduersa tristari, non quia quæcũque tristitia, & delectatio contrariæ sint: constat enim eam solum tristitiam, & delectationem inuicem opponi, & simul esse non posse, etiã de potentia absoluta Dei, quæ sunt de eodem obiecto, & sub eadem ratione, sed quia quæuis lęti tia talis naturæ est, vt si vehemens sit, pellat tristitiam, non solum de eodem obiecto, sub eadem ratione; hoc enim quæcunque etiam remissa lætitia facit, sed etiã tristitiam de quocumque alio obiecto, aut de eodem sub diuersa ratione, vt aperte tradidit Arist. 7. Ethicorum cap. 14. his verbis, *Voluptas autem contraria, & quæuis etiam, modo sit vehemens, pellit dolorem*: & consentit Durand. in 3. d. 15. q. 3. num. 10. ex qua doctrina colligit Canus 12. lib. de locis capite 14. sub finem, animam Christi in passione priuatam fuisse fruitione Dei, vt summa tristitia afficeretur, eo quod cum fruitione essentiæ diuinæ nec minima de alia quacumque re tristitia in ea esse posset. Verum falsam esse Cani doctrinam, simulque in anima Christi fuisse magnam tristitiam de morte, & de peccatis Iudæorũ, & aliorũ hominũ cũ summa voluptate de essentia diuina, vberius monstrabimus 3. parte quæstione 18. articulo 6. Nam quanuis summa lætitia, qua Christi anima afficiebatur ex visione diuinitatis suapte natura, nisi impediretur, expelleret omnem tristitiam de quacumque alia re, tamen dispensatione Dei fieri potuit, idque factum esse credendum est, vt Christus frueretur essentia diuina, summamque inde caperet voluptatem, & simul de alijs rebus tristare tur, ne dicamus, pro toto tempore passionis, quo tristitia durauit, animam Christi visione, & fruitione diuinæ essentiæ priuatam fuisse.

Aristo.

Durand. Canus.

Diluũtur argumenta aliarũ opinionũ.

CAPVT III.

ARgumenta vero in primo c. posita pro alijs opinionibus parum roboris habent, atque ex doctrina tradita absq; vllo negotio dissolui possunt. Ad argumentum Scoti, primum quidem fatemur, voluntatem tam in via, quam in patria posse moueri in Deum tam affectu amoris amicitiæ, quam delectationis de ipso, vt proprio bono, si Deus cõcursu suo suppleat id, quod habitus efficacitate sua præstare poterat: quod sane possibile Deo esse, colligitur ex ijs, quę diximus 1. p. disp. 46. Quare necessitas operãdi circa Deũ non prouenit voluntati ab ipso habitu, sed aliũde, vt mox explicabitur: dicimus itaq; necessitatem, qua fertur voluntas in Deum non prouenire ei ex aliquo habitu, vt manifestũ est, sed a principio intrinseco, & natiua virtute ipsius voluntatis, cui conuenit vterq; modus operãdi, & per modũ naturæ, hoc est, cũ determinatione ad vnam partem, & necessitate, & cum libertate, & indifferentia, vt exprofesso tractabitur infra disputatione 39. hæc autem varietas in modo operandi non competit voluntati absolute consideratæ, sed prout diuerso modo ex parte intellectus præuenitur. Nam cum tale obiectum ei propo-

proponitur, vt appareat in eo aliqua ratio mali, libere circa ipsum mouetur, tam quo ad exercitium, quam quoad specificationẽ, ita vt possit ipsum nõ diligere, imo etiã ipsum odio habere: quando vero in obiecto, quod proponitur, nõ potest apparere ratio mali, sed solum in exercitio, tunc saltem quoad exercitium libere mouetur, hoc est, ita fertur affectu prosequutionis in obiectum, vt possit in illud non ferri. Neque obstat, quod in agentibus alijs naturalibus varietas in conditione propinquitatis non variat modum operandi, quo minus dicamus varietatem in modo proponendi obiectum, quæ videtur esse ex parte conditionis, variare modum operandi in voluntate; quoniam in propositione obiecti, quæ fit per intellectum, non est sola cõditio requisita ad operandum, sed aliquid obiecti, quatenus per eam vno, & altero modo obiectum apparet, nempe aut sub omni ratione boni in se, & in exercitio, aut in aliqua ratione mali: cum igitur variata conditione, nempe cognitione, varietur ipsum obiectum, mirum non est, si varietur etiam modus operandi volũtatis. Adde etiam, cõditionem agentis plurimũ conferre ad intẽsionem effectus, & ita intẽsio, & claritas cognitionis plurimum confert ad intensiorem modum operandi volũtatis, & vt volũtas actu consentiat, vt vidimus 1. part. disput. 98. cap. 7.

16

Ad prius.

Ad prius vero argumẽtum Roberti Holcot respondetur eum, qui videt Deum, posse quidem errare circa multas alias veritates creatas, non tamen circa ipsum Deum: quare non potest habere errorem illum, quem contendit hic auctor in argumento, nempe, *Nisi cessauero ab hoc affectu circa Deum, ero in perpetuum miser*: ac proinde ratione huius nõ poterit ab affectu cessare. Porro autem hunc errorem non posse cadere in intellectum beati manifestum est, nã qui videt Deum, necessario iudicat esse honestissimum diligere ipsum, & de ipso etiam delectari; quocirca non subest ratio

17 aliqua, ob quam iudicari possit, perseuerãtiam in tali affectu futuram esse causam miseriæ, si loquamur ex natura rei, & seclusa Dei præcepto: quid vero fiet, posito præcepto, quo Deus vellet huiusmodi hominem cessare a visione, & fruitione, statim dicemus. Iam igitur saltem habemus contra Holcot, & alios, si ex natura rei seclusa præcepto loquamur, non esse in potestate voluntatis cessare ab affectu circa Deum, neque ratione erroris, neque sine illo.

Ferrar.

Iam vero, quid fieret posito præcepto, & quale posset esse huiusmodi præceptũ, videamus. Ferrar. loco allegato ingenue fatetur, posse imponi præceptũ videnti Deũ, vt cesset a fruitione, & visione, & tunc sane posse ipsum, qui videt Deum, velle cessare a visione, & fruitione, nõ ex tædio aliquo, quod habeat ex his operationibus, sed vt ad diuinam voluntatem seipsum conformet. Ex quo indicare quoque videtur, posse beatum non tantum velle cessare, sed etiam posse cessare ab his operibus: alioquin nec posset præceptum imponi cessandi, sed volendi tantum cessare. Subdit autem Ferrariensis, opinionem, quam hactenus defẽdimus ex Sancto Thoma, intelligendam esse secundum communem cursum rerum, non autem, imposito tali præcepto. An vero ille, qui videt Deum, possit habere præceptum, & volũtatem cessandi a fruitione, si visio clara Dei permaneat, & an in eo casu re ipsa cessare possit, non explicat.

Prima opinio dicat posse cessare a visione & fruitione.

Ego vero existimo, primum quidem nõ 18 posse voluntatem cessare a visione, nec posse illi imponi præceptum aliquod, ratione cuius ipsi voluntati liberum sit a visione clara Dei cessare. Ratio vero est, quia vt ostendi 1. parte disputatione 47. capite 6. principium præcipuum visionis Dei est lumen gloriæ, suapte essentia supernaturalis ordinis, cuius efficacitas non subditur imperio voluntatis, vt ab ea gubernetur in actione, nempe, vt cohibeatur, ne intensius operetur, aut omnino non operetur, vel adigatur, vt operetur, aut intensius operetur: sed potius tantæ in se virtutis est, vt rapiat intellectũ, & ipsũ necessario impellat ad videndum Deum in determinato gradu intensionis, ergo non est vllo modo in potestate voluntatis cessare a visione, ac proinde, non poterit imponi præceptum videnti Deum, vt cesset a visione. Neq; obstat, quod habitus fidei est supernaturalis, & nihilominus subditur motioni voluntatis: hoc enim fit ex eo, quod fides non operatur nisi per species rerum adquisitas, quæ non mouent necessario intellectum ad intelligendũ, sed pro libertate voluntatis. Supposita autẽ visione, sequitur eadem necessitas quoad exercitium in affectu circa Deum tã amoris amicitiæ, quã delectationis, & concupiscẽtiæ, eo quod appareat in ipso obiecto, &

Sententia Auctoris est nec posse cessare, nec posse imponi tale præceptum.

Ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

exercitio omnis ratio amabilitatis, & bo-
ni, quantum est ex parte obiecti, & exercitij secundum se. Cum autem ex parte ipsius obiecti, & exercitij secundum se nulla potest apparere ratio indifferentiæ prolibertate volũtatis, frustra cõtẽdimus apponi posse præceptum cessandi a tali exercitio, & amore, vt ratione præcepti iam deinceps in exercitio appareat ratio mali: nam quando obiectum, & exercitium talis naturæ est, vt nulla ex ipsis possit apparere ratio mali, sed summa ratio boni, qua obsecro, ratione potest ipsi voluntati prohiberi talis affectus? Solum igitur posset Deus reuelare videnti essentiam diuinam, se decreuisse ei denegare hanc visionem claram: ex hoc autem solum sequeretur sore, vt ipse deberet patienter ferre talem priuationem, & ad diuinam voluntatem ita conformari, vt nihil contra efficeret, iuxta regulas, quas trademus infra disput. 72. capite 3. & 4. pro conformatione nostræ voluntatis cum diuina.

19 *Obseruatio.*

Ad posteriorem argumentum Roberti Holcot respondetur, nullam esse visionem claram essentiæ Dei minimam, cum qua voluntas necessario moueatur, ita vt cum minori non necessario moueretur, sed quã cumque visionem claram Dei talis esse naturæ, & proprietatis, vt necessario moueat, eo quod per quamlibet claram visionem idem omnino apparet ex parte obiecti, & exercitij, hoc est, ita apparet sub completa, & perfecta ratione boni, vt nulla possit apparere simul ratio mali, ac proinde non apparet id, quod potest esse causa aut libertatis, & indifferentiæ quoad exercitiũ, aut quoad specificationem, vt satis explicatum est, & ita probata manet nostra sententia de quacunque visione clara Dei.

Solutio secundi argumenti Holcot.

20

ARTICVLVS II.

Vtrum in beatitudine sit principalior visio, quam delectatio.

Supra art. 1. & loc. ibi notatis.

AD SECVMDVM sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio: delectatio enim vt dicitur in 10. Ethicorum est perfectio operis: sed perfectio est potior perfectibili ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

Cap. 4. a medio tom. 5.

Præterea. Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius: sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum. Vnde & natura in operationibus necessarijs ad conseruationem indiuidui & speciei, delectationem apposuit, vt huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

Præterea. Visio respondet fidei, delectatio autem siue fruitio caritati. Sed caritas est maior fide: vt dicit Apostolus primæ ad Corinthios 13. Ergo delectatio siue fruitio est potior visione.

SED CONTRA, Causa est potior effectu: sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum quod istam quæstionem mouet Philosophus in 10. Ethicorum, & eam insolutam dimittit: sed si quis diligenter consideret ex necessitate oportet quòd operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione: delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur: si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis: nec voluntas quærit bonum propter quietationẽ. Sic enim ipse actus voluntatis esset finis: quod est contra præmissa. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione: quia operatio est bonum eius. Vnde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut

1. Ethic. lect. 4 post. tom. 5.

sicut philosophus ibidem dicit delectatio perficit operationem sicut decor iuuentutem, qui est ad iuuentutem consequens: vnde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem: non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiua, non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare: quod est delectabile: & ideo secundum appetitum sensitiuum, qui est in animalibus operationes quæruntur propter delectationem, sed intellectus apprehendit vniuersalem rationem boni ad cuius consequutionem sequitur delectatio. Vnde principalius intendit bonum, quam delectationem, & inde est quod diuinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitiui appetitus: sed magis secundum ordinem appetitus intellectiui.

Ad tertium dicendum, quod caritas non quærit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei consequens, vt delectetur in bono adepto quod amat: & sic delectatio non respondet ei vt finis: sed magis visio per quam primo finis fit ei præsens.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est, *In beatitudine visio principalior est, quam delectatio*. Cum S. Thoma conueniunt Scholastici citati supra disputat. 10. & 11. nam quanuis Ricardus in 4. distinct. 49. art. 3. quæstione 6. censeat probabile esse beatitudinem cõstare tribus visione, dilectione, & delectatione, tamen nec ipse, nec alius vsquam docuit, inter hæc potissimum in beatitudine esse delectationem. Scotus autem in 4. distinctione 49. quæstione 7. plane affirmauit, nec beatitudinem nostram esse delectationem, nec esse potissimum in beatitudine, quia existimat delectationem non esse operationem, & actionem nostram, sed passionem. Verum quia disp. 14. diximus delectationem nostram esse actionem, & operationem eius, qui delectatur, ideo alia ratione probandum est, delectationem nõ esse potissimum in beatitudine. Ratio vero est huiusmodi, Delectatio in beatitudine est affectus voluntatis significatus per modum quietis spiritualis, versatur autem circa summum bonum, de quo homo delectatur: cum igitur versetur circa visionem Dei, sequitur magis præcipuam esse visionem, quam delectationẽ: ex quo fit, vt non queramus visionẽ propter delectationem, sed delectationẽ capiamus de ipsa visione, tanquam de vltimo, & perfectissimo nostro bono.

21 *Ratio conclusionis.*

Obiectio S. Thomæ.

Ceterum contra hanc doctrinam videtur esse id, quod ait idem Sanctus Thomas infra quæstione 34. articulo 3. nempe esse aliquam delectationem, quæ sit maximum bonum nostrum: illa igitur comparata cum visione erit magis præcipua, aut dici non debet maximum bonum nostrum. Respondet Caietanus ibidem, eo loco Sanctum Thomam comparasse delectationem cum alijs non in genere naturæ, sed moris, & hoc modo dixisse delectationem esse maximum bonũ nostrum, nempe quia sit optima in hoc genere; nihilominus visionem esse præcipuam in genere naturæ. Verum hæc solutio non placet mihi, nam delectatio siue sit amoris amicitiæ erga Deũ, siue sit concupiscentiæ erga ipsum, non manet in patria in genere moris, sed tantum in genere naturæ; siquidem, vt præcedenti disputatione probatum est, non manet libera, ergo in eo genere dumtaxat cõparari debet. Quare respondeo, Sanctum Thomam dixisse aliquam delectationem, nẽpe de Deo clare viso, esse maximum bonum nostrum, non comparatione ipsius visionis, de qua capitur, sed comparatione aliorum bonorum, & obiectorum, eo quod cum delectatio sit operatio immanens circa ipsum Deum clare visum, habet rationem finis *quo*, & cum Deus sit vltimus finis, *qui*, ipsa quoque habet quodammodo rationem vltimi finis, ac proinde maximi boni. Dixi, quodam modo, quia non potest esse simpliciter vltimus finis, vt explicauimus supra disputatione 11. capite 6. vbi fusius hunc locum Sãcti Thomæ inter-

Solutio Caiet. non placet.

22 *Solutio aucloris.*

pretati sumus: consonat autem Sanctus Thomas in hoc articulo, cum ait, delectationem non posse esse nostrum vltimum finem; intelligit enim simpliciter, vt eo capite 6. notauimus.

Dubitatio circa Articulum.

Vtrum delectatio sit propter operationem, an e contra.

CIrca solutionem 2. difficultas occurrit in doctrina Sancti Thomæ, & in re ipsa vtrum delectatio sit propter operationem, an operatio propter delectationem. Ratio vero dubitationis, & difficultatis ortum habet ex eodem Sancto Thoma, nam supra quæstione 2. articulo 6. ad primum ait, delectationem esse propter se appetibilem, & in 4. distinctione 49. quæstione 3. articulo 4. docet delectationem, vt delectationē, significari, vt quoddam bonum, & in hoc articulo in solutione 2. inquit ab appetitu brutorum operationes quæri propter delectationes, non tamen contra: bruta autem mouentur instinctu naturæ, ergo operatio suapte natura ordinatur in delectationem. His testimonijs probari videtur; operationem appetibilem esse propter delectationem; tanquam propter finem. Contra vero idem Sanctus Doctor in hoc articulo & 3. contra gentes capite 26. in 8. ratione docet delectationem esse prepter operationem, & propter operationem esse appetibilem, atque hac de causa non posse esse vltimum finem, & optimum in beatitudine, & infra quæstione 34. articulo 2. docet delectationem ex se neq; esse bonam, neque malam, sed sola ratione operationis, quam consequitur, ergo sentit delectationem ex se non esse appetibilem, sed ratione operationis. Demum in hoc articulo in illa solutione 2. inquit, comparatione diuini intellectus ordinantis operationes, & delectationes nostras, delectationes esse ordinatas ad operationes: ergo delectatio suapte natura, iuxta quam a Deo disponitur, est propter operationem: nec solum apud Sanctum Thomam, verum etiam in seipsa res hec difficilis est, quare eam explicare oportet.

S. Thom.

S. Thom.

23

Prima sententia & solutio

Ferrarienſ. 3. contra gentes capite illo 26 Respondet primum dupliciter aliquid esse appetibile: primum in genere naturæ secūdum bonitatem entis, quam habet: deinde in genere moris, secundum bonitatem quam habet per ordinem ad rectam rationem: ait igitur Ferrariensis, cum Sanctus Thomas inquit infra quæstione 34. delectatio non est ex se bona, hoc intelligere in genere moris, quia totam bonitatē, & malitiam in hoc genere habet ex operatione, quam sequitur: nihilominus eum non negare delectationi aliquā bonitatem in genere naturæ; imo de hac ipsum intelligendum esse in 4. sententiarum loco allegato, cum ait, delectationē significari, vt quoddam bonum.

Præterea respondet idem Ferrariensis, delectationem quidem ex sententia Sancti Thomæ non esse propter se appetibilem, ita vt sit vltimus finis. Cuius rei gratia notat, bifariam aliquid posse appeti: primum propter se, & non propter vlteriorem finē, deinde ita, vt ex ratione sua, & non ab alio habeat bonitatē moralem, ob quam appetatur; & vtrumque inquit requiri ad rationem vltimi finis, & defectu alterius delectationem non esse vltimum finem: nam quanuis delectatio in patria ex se habeat bonitatem naturalem, ob quam appetatur, deest tamen illi bonitas moralis, ob quam etiam appeti possit, quam non habet ex se, sed ex operatione, quam consequitur.

Ad illam vero difficultatem, de qua Sanctus Thomas loquitur in solutione 2. quo modo scilicet operationes sint ptopter delectationes, respondet, operationes esse, & quæri propter delectationes secundum ordinem, quem seruat appetitus noster: contra vero, secundum ordinem constitutum a diuino intellectu delectationes esse propter operationes, eo quod Deus auctor naturæ volens conseruare naturam, & speciē in diuiduis multiplicatis, adiūxit operationi generationis delectationem, vt ea quæreretur, nec generationū succesio deficeret: quia vero obiectum appetitus est delectabile, ideo per appetitum quæruntur (inquit) operationes propter delectationes.

Sed obijciet aliquis hoc modo, (inquit Ferrarienſis) bruta, & appetitus mouentur secūdum inclinationem a Deo ipsis inditam, ergo mouentur secundum ordinem ab ipso constitutum: ipse autem instituit delectationes propter operationes, ergo & bruta mouentur in delectationes propter operationes. Respondet idem, duplicē esse ordinem, quem Deus sibi proposuit: vnus est (inquit) vt indiuidua, & species conseruentur, & hoc ordine delectationes instituit propter operationes: alter est, vt operationes quærantur ex appetitu delectabilis, & hunc ordinem a brutis, & ab appetitu animali seruari voluit. Veluti cum rex aliquis legem fert, qua proponit præmia laborantibus, aut pugnantibus, primaria sua intentione vult, vt fiant homines studiosi, secundarie autem vult homines ad bona opera allicere desiderio præmij: hæc secundaria intentio respōdet posteriori ordini, quem Deus a brutis seruari voluit, prima autem intentio respondet priori ordini.

Prima conclusio delectatio pro obiecto est propter se amabilis.

Obiectio

Solutio

26 *Non placet doctrina Ferrar.*

Verum hac doctrina Ferrariensis non satis dissoluitur difficultas initio proposita, nēc loca Sancti Thomæ omnino concilian tur. Quocirca in huius rei explicationem notandum est primum, delectationem duo bus modis vsurpari, vt disp. 14. capite 3. di cebamus, vno modo pro ipsa bonitate delectabili, quam alij cōmoditatē vocant, ratione cuius res aliqua desideratur, sicut etiam ratione honestatis apprehensæ in obiecto desiderari potest obiectum; altero modo pro affectu facultatis appetentis circa bonum præsens. Deinde obseruandum est, dupliciter quoque posse intelligi præsentem difficultatem, cum sermo est de appetitione operationis, & delectationis: aut enim loquimur in genere naturæ, aut in genere moris: quare potest esse difficultas, vtrum in genere naturæ delectatio appetenda sit propter operationem, an contra: tum etiā, vtrum in gere moris appetenda sit operatio propter delectationem, an contra.

Obseruatio prima.

Secunda obseruatio.

Si ergo sermo sit de appetitione in genere naturæ, hoc est, ratione bonitatis naturalis; dicendum est, primo delectationem acceptam pro obiecto, non pro affectu, esse propter se amabilem, & non propter operationem, cui coniungitur: quinimo ipsam delectationem esse rationem, vt operatio appetatur, & ita habere posse rationem vltimi finis. Hoc autem manifeste colligitur ex doctrina peruulgata, quam tradidimus disput. 4. capite 2. vbi diximus, inter tria genera bonorum duo tantum habere rationem finis, & amabilis gratia sui, nempe honestum, & delectabile; quod Anselmus cō modum appellauit, vt ibidem notaui, ergo delectatio hoc modo sumpta nō appetitur propter operationem, imo vero ipsa operatio delectatione sibi coniuncta, hoc est, bonitate delectabili redditur amabilis: & hoc sensu dixit Sanctus Thomas supra q.

S. Thom.

1. artic. 6. ad primum delectationem esse propter se appetibilem: & Arist. 10. Ethicorum capite 2. *Neminem interrogas, cuius rei gratia capiat voluptatem, propterea quod per se ipsam appetibilis est ipsa voluptas.* Atque, vt recte notauit Caietanus in hoc articulo, bruta non dicuntur appetere delectationes propter operationes, sed contra potius, operationes propter delectationes: nō tanquam duo obiecta amabilia, nec tanquam duas rationes formales in obiecto, sed tanquam obiectum materiale, & formale, quia nulla operatio appeteretur a bruto, nisi haberet in se rationem boni delectabilis. Neque vero ab hac sententia discrepat Farrarien. cum ait, Deum auctorem naturæ instituisse, & coniunxisse delectationem operationi, vt operatio redderetur amabilis, & appetitus in illam ferretur. Quod vero subiungit Caietanus, etiā bruta moueri in bonum vtile, falsum est, nam cum vtile, vt dictum est disputatione illa 4. capite 2. solum sit bonum mediorum ad finem, & bruta non moueantur in finem per media, vt disputatione 3. capite 2. monstrauimus, sequitur, nunquam appetere aliquid ratione vtilitatis, quæ vero videtur appeter: ad sustentationem vitæ, & defensionem, appetunt sub ratione commodi, & delectabilis, quod idem est, vt vidimus disputatione 4. hoc autem gratia, sui non gratia alterius appetitur, sicut vtile. Deus enim rebus vtilibus ad vitam brutorum coniunxit bonitatem delectabilis, vt quæ ab vtili moueri non possent, a delectabili, & commodo in id, quod ipsis necessariū erat, mouerentur. Obijcere aliquis posset etiā nobis S. Thomam 1. parte quæstione 78. articulo 4. vbi ait, bruta animantia non tantū moueri a delectabili, sed etiā ab vtili quibus verbis sentire videtur, bruta appetere aliqua media propter finem, quia vtile est bonū, quod reperitur in medio, prout refertur ad finem, vt disput; tione 1. capite 2. notatum est. Respondeo, S. Thomam in eo articulo non dixisse bruta moueri non solum a delectabili, sed etiam ab vtili, sed dixisse bruta moueri non solum a delectabili secundum sensum, (intelligit autē exteriorem) sed etiam moueri in obiecta propter alias commoditates, commoditas autem sicut & commodum, idem est quod delectabile, vt diximus disputatione 1. capite 2. sentit ergo S. Doctor bruta moueri non tantum in id, quod suaue est gustui, &

27 Arist.

Caiet.

Ferrar.

Caiet.

18

Obiectio

Solutio

Universidad de Deusto
Biblioteca

pulchrum visui, & delectabile tactui, sed etiam in quoddam aliud genus delectabilis, quod ipse ait percipi non per species sensuum exteriorum, sed per alias. Ponit exemplum auis, quæ colligit paleas, non quia id delectet sensum illius, nempe externum, sed quia vtilis est ad constituendum nidum, hoc est, quia delectabilis est aui palea, sicut & nidus, non autem, quia vt medium ad nidum diligat paleam: & contra, ouis fugit lupum, non tanquam in cõmodum sensui externo, sed tanquam secũdum se inconuenientẽ sibi: & hęc de delectatione pro obiecto.

28

Secunda conclusio. delectatio pro affectu est etiam pro ster se amabilis.

Quodsi sermo sit de delectatione etiam in genere naturę, prout est affectus quidã; secundo dicendum est, esse quidem propter se amabilem, & gratia sui, verum non esse vltimum finem simpliciter. Primũ quidem gratia sui appeti posse, nemo dubitabit: nam ipse affectus delectationis præ se fert rationem quandam delectabilis, ratio autem delectabilis est ratio finis, vt disp. illa 4. cap. 2. diximus: deinde eam non esse vltimum finem simpliciter, paulo antea docebamus, & colligitur manifeste ex disputat. 11. ca. 6. eo quod delectatio ipsa versetur circa alium finem: ex quo fit, vt ipsa, aut vllus affectus voluntatis nequeat esse simpliciter vltimus finis.

29

In genere moris quidã eadem de delectatione pro obiecto & affectu.

Denique, si loquamur de amabilitate in genere moris, eadẽ etiam distinctione delectationis, nempe pro obiecto, & pro affectu, seu actu vti debemus: & tertio dicendum est, delectationẽ pro obiecto, hoc est bonum delectabile non esse bonum honestũ formaliter ex parte obiecti: hæc enim duo bona distinguuntur vt disp. illa 4. c. 2. præmisimus: fieri tamẽ potest vt affectus, qui versatur circa aliquod delectabile, sit honestus, vt affectus desiderij, quo desideramus videre Deum, & de eo viso delectamur, nec ad hoc requiritur, vt expresse apprehendatur ratio honesti: si vero sermo sit de delectatione pro affectu, & actu, dicendum est esse aliquam delectationẽ moraliter malam, aliquam moraliter bonam, aliquam vero indifferentem in genere moris: vnde vero discerni debeat, vtrum delectatio sit bona, an mala moraliter, dicemus infra disp. 109. & sequentibus. Et hoc sensu intelligit Sanctus Thomas delectationem ex se nec esse bonam, nec malam, sed ratione operationis, cui coniungitur: accipit tamen delectationem pro obiecto dele-

Thomas.

ctabili, cuius bonitas, aut malitia moralis ex operatione, cui coniungitur, expendẽdam esse censet: cum vero ait in 4. sentent. delectationem ex se esse bonam, aut intelligit de bonitate, quam vocant obiectiuã in genere naturæ, aut, si loquitur de affectu delectationis facultatis appetentis, intelligit de bonitate in genere moris, quam aliqua delectatio etiam habet.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehẽsio: dicit enim Augustinus ad Paulinam, de videndo Deum. Attingere mẽte Deũ magna est beatitudo. Cõprehendere autem est impossibile: ergo sine comprehensione est beatitudo.

1. disp. art. 1. conclus. 4. Epist. 9. tom.

Præterea, Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectiuam partem in qua nõ sunt aliæ potẽtiæ quã intellectus & voluntas, vt in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei: voluntas autem per delectationem in ipso: ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium. Præterea, Beatitudo in operatione consistit: operationes autem determinantur secundum obiecta: obiecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum verum correspondet visioni, & bonum: correspondet dilectioni: ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

47. 9. 4. 9. text.

1. huius cap.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 9. Sic currite, vt comprehendatis: sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, vnde ipse dicit 2. ad Tim. vlt. Bonam certamen certaui, cursum consũmaui, fidẽ seruaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ: ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod cum beatitudi-

titudo constat in consequutione vltimi finis, ea, quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine ad finem: ad finem autem intelligibilẽ ordinatur homo, partim quidẽ per intellectũ, partim autem per voluntatẽ, per intellectum quidem in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autẽ primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinẽ amantis ad amatum. Quæ quidem potest esse triplex: quandoque enim amatũ est præsens amanti, & tunc iam non quæritur: quandoque autem non est præsens, sed possibile est ipsum adipisci, & tunc etiã non quæritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est eleuatum supra facultatem adipiscentis, ita vt statim haberi nõ possit, & hęc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine: nam perfecta cognitio finis respõdet imperfectæ. Præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, vt supra dictum est: & ideo necesse est, ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, cõprehensionem, quæ importat præsentiã finis, delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod cõprehensio dicitur dupliciter. Vno modo inclusio comprehensi in comprehẽdente. Et sic omne, quod comprehenditur a finito, est finitum: vnde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo cõprehensio nihil aliud nominat quã tẽtionem alicuius rei, quæ iam præsentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinent spes, & amor: quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum: ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio: quia eiusdem est habere aliquid & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem: sed quædam habitudo ad finem iam habitum: vnde etiã ipsa visio, vel res visa: quæ præsentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

Conclusio.

CONclusio est, *Tria conueniunt ad beatitudinem, Visio, comprehensio, & fruitio*: intelligit autem Sanctus Thomas nomine comprehensionis, vel tẽtionis aliquid pertinens ad voluntatem, vt colligitur ex solutione 2. & sequenti disp. explicabitur.

De dotibus animę beatæ. Disp. 17.

Variæ Scholasticorum opiniones. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.

Variæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT I.

Status quæstionis.

1

CONcors est Scholasticorũ sententia, aliquas esse dotes animæ beatæ: qua vero ratione dotes dicantur, inferius explicandum est. Assignantur autem communiter tres animæ dotes, vt respõdeant tribus virtutibus, quibus in via anima ornata erat, sed in eis assignandis variãt doctores, nec vna est eorum sententia, quinimo in tanta varietate constituti sunt, vt in re tam facili singulorum recensere opiniones, superuacaneum cẽserem, nisi instituti nostri ratio id postularet. Prima igitur sententia est, tres dotes animæ beatæ esse, visionem, delectationem, & fruitionem: nomine autem fruitionis intelligit hæc opinio dilectionem caritatis erga Deum: prima dos in intellectu, reliquę in voluntate constituũtur. Huius sententiæ meminit Bonau. loco infe-

Prima sententia.

Bonauen.

Universidad de Deusto
Biblioteca

inferius allegando, eamque refellit eo solum, quod putat incommodum, non assignare aliquam dotem volũtati, quatenus habet rationem irascibilis, respondentẽ spei, quæ erat in voluntate, quatenus est facultas irascibilis: hac autem via voluntati, vt irascibilis est, nulla dos assignaretur.

Secunda sententia. Bonau. Secunda sententia est Bonauent. in 4. distinctione 49. 1. parte dist. q. 5. qui tres dotes tribuit animæ beatæ, visionem in intellectu respondentem fidei, dilectionem in concupiscibili, respondentem caritati, quæ erat in via, tentionem in voluntate, vt est irascibilis, respondentem spei, quæ etiam erat in irascibili in via; eiusdem enim est tenere, & possidere in patria, cuius fuit spetare in via. Putat autem Bonauentura, tentionem esse actionem quandam voluntatis, qua ipsa volũtas dicatur secure possidere id, quod sperabat: in fruitione autẽ hæc tria, quæ diximus, existimat contineri. Cũ Bonauentura consentit Paludanus in 4. distin. 49. quæstione 8. articulo 3. conclusione 2. in assignando numero dotium, differt tamen, quod comprehensionam non tribuit irascibili, sicut Bonauentura, sed neque, vtrum sit in irascibili, an in concupiscibili, reuocat in quæstionem: solum videtur docere cum Bonauentura, comprehensionem esse actum voluntatis.

Paluel.

Tertia sententia. Tertia sententia est, tres dotes animæ beatæ esse visionem, delectationem, & fruitionem: per fruitionem autem intelligit delectationem de Deo, tentionem autem, seu comprehensionem non esse peculiarẽ dotem, sed quid commune his tribus iam enumeratis; hoc est, nihil aliud esse tentionem, seu comprehensionem, quam videre Deum, diligere ipsum, & delectari de eo cum securitate perpetua. Quam sententiã tradit Paludanus loco allegato in secundo modo, quam ipse probabiliorẽ existimat, eandemque probabilem censet Sotus loco inferius allegando, & videtur esse S. Thomæ in 4. distinctione 49. q. 4. articulo 5. quæstiuncula 1.

Paluel. Sotus. S. Tho.

Quarta sententia. Quarta sententia est, tres esse animæ dotes, lumen gloriæ ad videndum habitum caritatis, ad diligẽdum, & fruendum Deo, & habitum, quo voluntas sit perfecte secura de perpetuo statu suæ beatitudinis, & ab hoc habitu elici actum securitatis in voluntate circa Deum, quatenus habet rationem ardui, & difficilis, eoque excludi omnem timorem, & anxietudinem: comprehensionem autem, & tentionem idem esse cum fruitione, vel visione, quia per has operationes dicimur Deum tenere, seu comprehendere: hanc opinionem docuit Ricard. in 4. dist. 49. art. 3. quæst. 7.

Quinta denique sententia sit, quam tradit Sanctus Thom. in hoc articulo, & sequitur Sot. in 4. distinctione 49. quæst. 4. articulo 3. nempe, tres esse animæ dotes in patria, visionem, tentionem seu comprehensionem, & delectationem. Verum Dominicus Sotus censet tentionem idem esse secũdum rem cum visione, ita vt visio duplicẽ habeat rationem, nempe & simplicis notitiæ, seu cognitionis, & possessionis obiecti cogniti, quatenus assequitur, & complecti tur id, quod in via sperabatur: & hac posteriori ratione vocari tentionem, aut comprehensionem. Quam sententiam ipse Sotus putat esse Doctoris Sancti in hoc articulo in solutione 3. vbi ait, comprehensionem non esse aliquam operationem distinctam a visione, in quo sententia Soti aliquibus recentioribus Theologis valde probatur. Addit postremo idem Sotus, non improbabiliter assignari posse tres dotes alio modo, vt pro delectatione ponatur dilectio. Hæ sunt variæ opiniones Scholasticorum, quas auctores illarum nullis rationibus confirmant; ideoque absque vllis fundamentis eas memorauimus.

Probabilior sententia.

CAPVT II.

COntrouersia hæc, vtpote vocũ, & non rerum, neque ad dogma aliquod fidei pertinens, nõ magni momenti est: parum enim ad fidem referre videtur, hoc aut illud donum, quod animæ beatæ in beatitudine confertur, dotem appellare. Nihilominus, ne verbis ipsis, prout libet, abutamur, sed aliquo fundamento nixi nostram in hac re sententiam pronunciemus, duo in primis præmittenda sunt. Alterum est, dotes conuenire animæ beatæ metaphorice ratione spiritualis matrimonij inter ipsam, & Christum, id quod licet Scriptura non dicat, putat tamen Sotus in ea quæstione 4. articulo primo communem esse patrum traditionẽ, ex quibus nullum ipse testimonium profert: est autem communis modus loquendi Scholæ,

Scholæ, quem immerito aliquis negaret, in quo ea seruatur metaphora, vt quemadmodum nunquam assignatur dos vxori, quousque solenne reddatur matrimoniũ per traductionem ad domum, vt dicitur in l. *Dotis*. ff. de iure dotiũ, ita etiam nunquã dicatur anima iusta recipere dotem a Christo, quousque traducatur ad statum beatitudinis, vbi solenne sit matrimoniũ, quod in hac vita contractum erat: quocirca virtutes, & dona, quæ Christus confert iustis in hac vita, non dicuntur dotes animæ.

Alterum notandum est, quanuis hæc ornamenta virtutum præstantiori modo fuerint in Christo, quam in alijs beatis: in eo tamen non vocari dotes, quia Christo nõ tribuimus nomen sponsæ, sed sponsi: dos autem non dicitur assignari spõso, sed spõsæ. Præterea nulla dona gratiæ angelis collata dotes ab Scholasticis vocantur, quia cum angeli sint alterius naturæ, quã Christus, non dicuntur sponsæ Christi, neque Christus sponsus angelorum. Quod vero hæc dona animæ, quæ dotes appellantur, dentur animæ a Christo, qui est sponsus, nihil obest, quo minus dotes dicantur: nã dotes non solum a parentibus communiter assignantur, sed interdum etiam ab ipsis spõsis conferri solent. Ea, quæ hactenus notauimus, colliguntur ex doctrina Ricardi, Paludani, & Scoti locis citatis.

Ex his notationibus facile colligemus, & confirmabimus sententiam Sancti Thomæ, quæ in hac controuersia probabilior multo est, & duas cõtinet partes. Prior est tres esse dotes animæ in patria, visionem, comprehensionem seu tentionem, & delectationem. Posterior pars est, comprehensionem non esse actum securitatis, vt putauit Ricardus, nec esse ipsam visionem, vt docuerunt Sotus, & alij recentiores, nec esse omnes operationes simul, vt dixit Paludanus, sed esse relationem quandam, & habitudinem voluntatis ad Deum clare visum.

Prior pars facile probabitur, si ostendemus dilectionem caritatis erga Deum, quæ est in patria, seruata prædicta metaphora, quam diximus, nomen dotis non mereri. Nam cetera ornamenta virtutum, & præmia accidentaria beatitudinis, quæ iustis in alia vita conferuntur, non debẽt vocari dotes, eo quod, cum non versentur circa Deum, in quo substantia nostræ beatitudinis obiectiue consistit, non tam dicendæ sunt pertinere ad corpus, & substantiam dotis, quam donationes propter nuptias. Porro autem ex ijs, quæ circa Deum versantur, quæ sunt visio, comprehensio, delectatio, & dilectio, tria priora mereri nomen dotis, non autem quartum, quæ est dilectio, ex iactis fundamentis, sic colligo. Dos nunquam dicitur sponsæ assignari in matrimonio corporali, quousque matrimonium solenne fiat per traductionem ad domum, ac proinde quidquid antea sponsæ datur, non debet dici dos, sed donatio, aut quid simile. Dos enim assignatur pro sustentatione domus, & familiæ, assignata autem dote, cum iam non alatur sponsa a patre suo, in domum traducitur, ergo seruata proportione in matrimonio spirituali, quidquid datur animæ iustæ, quæ est sponsa Christi in hac vita, non datur in dotem, ac proinde, si illud seruetur etiam in patria, non erit ibi vocandum nomine dotis: contra vero quidquid ibi datur, quod non fuit donatum in via, seruata metapho ra, merebitur nomen dotis, quia traductio ad patriam cœlestem est veluti traductio ad domum, qua redditur solenne matrimonium. Ex quatuor autem enumeratis, visio, comprehensio, & delectatio, seu fruitio nouiter conferuntur in patria, quartũ autem, nempe dilectio caritatis, donatum erat in via, ergo tria illa priora merito vocãtur dotes, nonautẽ dilectio. De tribus prioribus manifestum est id, quod diximus: nã visio nouiter incipit in patria, in via enim per fidem solum ambulabamus: cõprehẽsio similiter, nam in via solum sperabamus comprehendere Deum, quem iã tenemus in patria: similiter & delectatio ibi nouiter incipit, nam in via desiderabamus Deũ vt bonum nostrum, quo non dum fruebamur, ibi autem iam eo fruimur per delectationem, quam capimus de ipso, tanquã de bono nostro. Hæc igitur tria merito vocantur dotes.

Dilectio caritatis non mouetur de nouo in patria & ideo non est dos.

De quarto autem, nempe de dilectione, non minus perspicue constat, id quod diximus: nam dilectio donatur in via animabus iustis, quæ sunt sponsæ Christi, quando cum ipso matrimonium contrahunt, nec nouiter incipit in patria post traductionem ad domum, ergo non meretur nomen dotis, sed potius donatio propter nuptias, aut arrha nuptiarum vocari debet. Neque quidquam refert, quod dilectio in patria habeat peculiarem modum firmæ cuiusdã

adhæ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

adhæsionis, & necessitatis, qua fertur in Deum, quem nō habebat in via, ad hoc, vt vocetur dos. Primum quia modus ille nō variat naturam, & substātiam dilectionis, secundum quam deberet attendi ratio dotis: deinde quia modus perpetuæ adhęsionis, & necessitatis prouenit ipsi dilectioni ex perpetua visione clara Dei: quare non est, cur dilectio assignetur peculiaris dos; & hæc circa priorem partem.

Comprehensionem esse relationem in voluntate ad Deum clare visum.

Posterior vero pars, nimirum comprehensionem nihil aliud esse, quam relationem quandam in voluntate ad Deum clare visum, non minus facile confirmari potest, ostendendo per singula nihil aliud esse ex ijs, quæ alij doctores dixerunt, id quod multis probari potest. Primum quidem, quia tentio nō est actus elicitus a voluntate, nam si esset actus elicitus ab ea, aut esset dilectio, aut delectatio, nullus enim alius circa Deum excogitari potest, securitas enim non est actus a voluntate elicitus, vt falso existimauit Ricardus quoniam securitas nihil aliud videtur esse, quam dilectio, aut delectatio sine timore: quod autem homo non timeat, non est actus aliquis voluntatis, sed priuatio timoris, quæ nascitur ex clara visione, & reuelatione Dei, qua cognoscit beatus se in eo statu duraturum. Porro autem comprehensionem non esse dilectionem, aut delectationem omnes hactenus communi consensu dixerunt. Secundo probatur, quia ex dictis constat contra Bonauenturā, cōprehensionem non esse peculiarem actū circa
2 Deum in voluntate beati, quatenus habet rationem irascibilis: nam præter dilectionem, & delectationem nullus alius esse potest: hi autem duo actus non sunt in voluntate, quatenus est irascibilis, sed quatenus est concupiscibilis, neque vllus hactenus dixit, aliquem ex his esse dotem comprehensionis. Tertio, quia dos comprehensionis non potest esse aggregatum ex omnibus operationibus beati circa Deum, vt Sotus, & Sanctus Thom. in 4. indicare videntur: nam dilectio non potest ad rationem comprehensionis pertinere, eo quod communis sit viatoribus, & comprehensoribus.

Ricard.

Sotus. S. Thom.

Demum comprehensionem non esse ipsam visionem multis probari potest: primum, quia commodius constituitur dos comprehensionis in voluntate, vt respondeat spei, quæ in via erat etiam in voluntate. Deinde, quia si ipsa visio esset comprehensio, non essent assignandę tres dotes animæ beatæ, sed duæ tantum, altera visio; altera delectatio: nam ipsa visio neq; per rationem distingui potest in duo, nempe in visionem, & comprehensionem, vt ita tres dotes saltem distinctæ secundum rationem constituantur, visio enim non alia ratione dicitur intra seipsam tenere obiectum, nisi quia per ipsam obiectum repræsentatur, idem autem omnino est representari, & videri, ergo idem omnino erit videri, & comprehendi, aut teneri. Postremo, quia Sanctus Thomas in hoc articulo ad tertium aperte docet, obiectum comprehēsionis esse visionem, seu rem visam, quod idem est, sicut etiam est obiectum delectationis, ergo ipsa visio non potest esse comprehensio, sed comprehensio erit aliquid aliud per modum actionis significatum, quod circa visionem, seu rem visam tanquam circa obiectum versetur. Addit præterea in eadem solutione, comprehensionem esse habitudinem quandam, ergo nō est ipsa visio, & in corpore articuli inquit, esse habitudinem amantis ad rem amatam ex parte voluntatis.

Supereſt igitur, vt comprehensio, prout placet Caietano, ex mente doctoris Angelici sit relatio quædam voluntatis ad Deū clare visum, ratione cuius ipsa voluntas dicitur Deum tenere, quia habet illum sibi præsentem ad diligendum, dicitur autem versari circa visionem Dei, aut circa Deū visum, tanquam circa obiectum, quia significatur per modum actionis, & operationis immanentis, cum tātum sit relatio siue realis, & intrinseca, siue rationis: & res ipsa comprehensa dicitur significari per modum obiecti ob eandem rationem, cum tamen sit solum terminus relationis, quamuis ipsa voluntas dicatur tenere & comprehendere Deum, nihilominus intellectus, per quem habet Deum sibi præsentē, se habet vt manus respectu ipsius voluntatis, per quem dicitur apprehendere, & tenere: atque vt ex superioribus colligi potest, nihil aliud supereſse videtur, cui nomē cōprehēsionis cōuenire melius possit, quam huic relationi, prout a nobis explicata est. Ex dictis quoque sequitur, neminem posse esse beatum sine dote comprehensionis, etiam de potentia absoluta Dei, licet possit esse beatus sine delectatione, & dilectione, non quia, vt aliqui existimant,

mant, ipsa visio sit comprehensio, sed quia necessario consequitur visionem, vt dictū est, sine visione autē nemo beatus est: formalis tamen ratio beatitudinis non est cō prehensio, sed visio iuxta ea, quæ superius dicta sunt.

Porro autem laborant aliqui in ea quæstione, vtrum dotes animæ beatæ sint habitus, an actus, vel aliquid significatum per modum habitus, quæ res leuioris quidem momenti est, quam vt disputatione indigeat. Qui vero contendunt esse habitus, (quam sentētiam videtur tradidisse Ricardus, & Sanctus Thomas, in 4. præcedenti cap. a nobis allegati) hac ducūtur ratione, Quia dos spiritualis animæ beatæ, quoad fieri possit, assimilari debet dotimatrimonij corporalis, in matrimonio autem corporali dos est aliquid permodum habitus, ergo, si fieri potest, eodem modo cōstitui debent spirituales animę dotes. Hac igitur ratione cum Ricardo conuenientes nōnulli recentiores tres animæ beatæ dotes dicunt esse habitum luminis gloriæ, habitū
12 ad fruendum Deo, hoc est, ad affectum delectationis circa ipsum, & remotionē impedimentorum, quæ requiritur ad rationē comprehensionis, & in hac impedimentorum remotione videtur Sanctus Thomas constituere dotem comprehensionis.

Verum ceteri omnes Scholastici per modum actus dotes animæ beatæ assignant, vt constat ex ijs, quæ ibidem retulimus, & Sanctus Thomas, cuius sententiam in hac parte probamus, pro dotibus operationes assignat, nempe visionem, delectationem, & comprehensionem: & quamuis dicat, ad comprehensionem requiri remotionē impedimentorum, vt secure Deus teneatur, quæ quidem remotio prouenit ex visione, nihilominus, cum dotem comprehensionis assignat, per modum actus secūdi eam nominat, & ei obiectum assignat, etiamsi relatio sit, & non operatio. Quod vero in matrimonio corporali dotes sint aliquid per modum habitus, parum refert, vt dicamus in spirituali etiam eodem modo esse cōstituendas: siquidem vltima ornamenta, & munimēta animæ beatæ sunt operationes, cum ipsa beatitudo in operatione continuo conseruata consistat. Adde etiā, quod ad delectationem non videtur necessarius habitus, eo quod hoc affectu fertur voluntas in Deum, vt bonum suum, in quo non consistit ratio finis supernaturalis, vt infra disput. 195. cap. 2. ostendemus, sed in eo, vt sit terminus affectus amicitiæ, & caritatis, ad quem affectum constituimus habitum supernaturalem.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

3 Sent. q. 5. ar. 4. 7. cor. Etopus 3. ca. 173.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem: beatitudo enim consistit in operatione intellectus: vt dictū est: sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim Augustinus in lib. retractationum. Non approbo, quod oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Respondeti enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera: ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

q. 3. ar. 4.

lib. 1. retractat. c. 4. non longe a prin. to. 1. & lib. 1 soliloq.

Præterea. Prius non dependet a posteriori: sed operatio intellectus est prior, quam operatio voluntatis: ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, nō dependet a rectitudine voluntatis.

Preterea. Quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine: sicut nauis postquam peruenit ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem: ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5 Beati mundo corde, quoniam ipsi Deū videbunt. Et Hebr. vlt. Pacem sequimini cum omnibus & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter, & cōcomitanter.

Ante-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est propter debitum ordinē ad finem vltimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Vnde sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum: & ideo nullus potest ad beatitudinem peruenire nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Q.3. art. 8. Concomitanter autem: quia (sicut dictum est) beatitudo vltima consistit in visione diuinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis: & ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni, quam nouit: & hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Vnde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus, voluntas enim tendit in finalē actum intellectus qui est beatitudo: & ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem: sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adueniente fine, sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, vt motus: vnde instrumenta motus non sunt necessaria postquam peruenitur ad finem sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Rectitudo voluntatis necessaria est ad beatitudinem, & antecedenter, & comitanter.* In hac conclusione plane indicat Sanctus Thomas ipsam rectitudinem voluntatis, & purgationem a peccato non esse ipsam formalem beatitudinem, sed, cum ait, *antecedenter*, indicat necessariam esse per modum meriti in via: cum vero ait *comitāter*, innuit esse necessarium effectum beatitudinis, atque id circo supra disputatione 11. c. 10. diximus, non posse esse beatitudinē cum peccato, & hanc virtutē tribuimus visioni, vt purgaret a peccato, quam nisi ex se sufficienter haberet, non esset nostra beatitudo.

An Beati peccare possint. Disputatio 18.

Præmissa catholica doctrina exponitur opinio Scoti. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Præmissa catholica doctrina, exponitur opinio Scoti.

CAPVT I.

NEmo Scholasticorum ignorauit id, quod fide catholica certum est, nimirum, beatos vidētes Deum iam amplius nullum peccatum committere. Nam angelos beatos in custodia hominum aliquando peccare, error fuit Origenis satis notus in homilia 13. & 35. super Lucam, & homil. 20. & 24. super numeros, quem videtur sequuti Hierony. in 6. capite Micheæ in illud, *Surge & contende in iudicio*: siue id dixerit ex propria sententia, siue quod magis credibile est, ex sententia aliorum, sicut sæpius facere consueuit in cōmentarijs Epistolę ad Ephesios, & ad Galatas, vt ipse testatur in Apologia contra Ruffinum. Referunt etiam aliqui Fabrum Stapulensem in libro de tribus Magdalenis indigne tulisse sententiam Sancti Thomæ in hoc articulo, quod dixerit, beatos non posse peccare: quinimo fertur eundem Fabrum sensisse beatos amittere posse suam beatitudinē, contra quem errorem dicemus infra disputatione 21. capite 1. Beatos igitur non posse iam peccare, ex sanctis Patribus docent

August. Gregorius. Nazianz. Nicetas.

cent Augustinus seu potius Fulgentius de fide ad Petrum cap. 23. & in Enchiridio cap. 57 Nazianzenus Orat. 44. quæ est in Pentecosten, & Nicetas ibidem in illa verba, *Postea quam autem*, qui plane loquitur de angelis beatis. Neque obstat, quod Nazianzenus dicat angelos beatos aut ægre, aut nullo modo peccare posse: id enim non dubitanter, aut sub disiunctione accipiendum est, quasi alterum tantum illorum velit, nā & particula *aut*, aliquando vim habet coniungendi: tum etiam cum addidit, *aut nullo modo*, videtur corrigere id, quod priusdixisse videbatur, nēpe angelos beatos vix peccare posse, & in hunc sensum explicat Nazianzenum Nicetas ibidem. Idem docent de angelis beatis Isidorus lib. 1. de sūmo bono cap. 12. sententia 2. & 3. & Beda tom. 8. lib. quæstionum quæst. 9. Gregor. 34. moraliū cap. 7. alias 4. Adde & Damascenum 2. de fide cap. 3. vbi iuxta translationem Billij de angelis ita loquitur, *Ac sunt quidem illi natura ita comparati, vt ad malum ægre moueri, non tamen omnino non possint, nunc vero ea iam cōditione, vt ne vix quidem moueri, atque inflecti queāt.* Cū ait, *vt ne vix quidem*, plane indicat nullo modo ad malum moueri nunc posse, hoc est, in beatitudine nunc existentes. Fabri autē expositio Græco exemplari magis consentanea clarius hoc ipsum indicat: nā in Græco sic est, *νῦν δὲ οὐ δύνανται*, hoc est, vt trāsfert Faber, nunc autem immobiles, de qua re diximus etiam 1. par. disp. 239. capite 3. Quid vero significet Scriptura Iob 4. illis verbis, *Ecce qui seruiunt ei, non sunt stabiles* &c. late expositum 1. parte disp. 227. c. 4

Ceterum Sanctus Thom. 1. part. quæst. 113. artic. 7. ad quartum benigne interpretatur Origenem, vt angeli custodes dicantur trahi ad iudicium cum hominibus, tanquam testes, non tanquam rei: verba tamē Origenis vix patiūtur talem expositionē. Cum igitur eadem ratio sit angelorum, & hominum beatorum, efficitur, prædictos patres idem de hominibus beatis existimasse.

Hac præmissa veritate catholica, inter Scholasticos nostros controuersia est, vnde proueniat, vt videntes Deum peccare nequeant: cōueniunt enim in doctrina Patrum, quam præmisimus, variant tamen in assignanda causa huius immobilitatis ad malum & peccatum. Neque vero præsens controuersia est, an beatus manens in statu beatitudinis possit peccare, omnes enim exceptis nonnullis recentioribus, concedunt non posse esse statum beatitudinis simul cum miseria peccati, vt vidimus supra disp. 11. cap. 10. sed quæstio est, an videntes Deum, quandiu vident Deum, simul cum visione peccare possint, siue visio Dei maneat sub ratione beatitudinis, sine non.

Circa causam igitur, ob quam beati peccare nequeunt, fuit sententia Scoti in 4. d. 49. quæst. 6. §. *Dico ergo*, vidētes Deum impeccabiles esse non per formam aliquam intrinsecam, qua tollatur eis remota potentia peccandi, sed ex sola Dei prouidentia, qua beatis assistit, vt eos a peccatis seruet incolumes: quod quidem impedimentū dicit esse extrinsecum, illudque comparat impedimento extrinseco, quo impeditur facultas videndi, ne videat. Hoc autem sic explicat Scotus, quia Deus prouidētia sua ita regit hominis voluntatem, vt nunquā a dilectione caritatis cesset, permanēte autem hac dilectione, nemo simul cum illa peccare possit: quodsi liberum hominis arbitrium relinqueretur (inquit ille) permanente etiam visione cessare posset a dilectione, si Deus iuxta libertatem illius ei se accommodaret, & ita peccare posset: quo autem pacto Deus determinare possit voluntatem, vt cessare nequeat ab amore caritatis, latissime ipse prosequitur: hāc sententiam sequuti sunt Supplementum Gab. in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. dub. 6. & idem Gabr. in 2. dist. 7. quæst. vnica art. 1. Ocam in 2. quæst. 19. Greg. in 2. dist. 7. q. 2 qui putant angelis, & ceteris beatis infundi a solo Deo, tanquam a causa efficiente, amorem caritatis, & ideo perseuerante tali amore, eos non posse peccare. Quamuis igitur hi posteriores doctores differant ab Scoto, quod putent, actum dilectionis Dei fieri a solo ipso Deo, & infundi animis beatorum, Scotus autem existimet elici etiam a voluntate ipsorū, tamen in eo cōueniūt, vt animæ beatorū, & angeli videntes Deū peccare non possint, quia necessario perseuerant in dilectione caritatis necessitate ab extrinseco illata, & ratione huius dilectionis peccare nequeunt.

Supplemē Gabr. Ocam. Gregor.

Vera sententia.

CAPVT II.

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 Beatos ex natura visionis clarę eodem peccabiles.

MVlto probabilior sententia est, beatos omnes ex natura ipsius visionis claræ Dei, & voluntatis tali visione præuentæ, & præparatæ, ita esse ad bonum determinatos, vt peccare nullo modo possint. Ita docet Sanctus Thomas, Conradus, Caietanus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, & colligitur ex eodem Sancto Thoma prima parte quæstione 62. articulo 8. & 4. contra gentes cap. 92. vbi Ferrariensis eandem sententiam amplectitur: quibus etiam consentiunt Ricardus in secundo distinctione 7. articulo primo, quæstione prima, Durandus quæstione prima, & distinctione 23. quæstione prima, Maior in 4. distinctione 49. quæstione 8. Sotus ibidem quæstione 3. art. 4. Paludanus quæstione 7. articulo secundo. Citari solet etiam pro hac sententia Capreolus in 1. distinct. 1. quæst. 3. artic. 1. cõclusione 4. ibi tamen solum docet, beatos cessare non posse a dilectione caritatis.

Sanct. Tho. Caietan. Recentiores. Ferrariensis Ricard. Durand. Maior Soto Paludan. Capreol. Nazianz.

Videtur autem in primis hęc opinio probari ex Nazianzeno oratione illa 44. citata, vbi de angelis beatis ita loquitur, *Neque enim aliunde perfectionem, & splendorem habent: idque præterea, vt ad malum ægre, vel nullo modo prorsus moueri queant, quam a Spiritu sancto*: vbi splendori, quę angeli habent a Spiritu sancto, tribuit Nazianzenus, vt ad malum nullo modo moueri possint: quod explicans Nicetas in illa verba eiusdem orationis, *Posteaquã autem, sic ait, Ac vursus illuminationem habent, eamque præstantiam, vt eũ prius ad malum ægre impellerentur, nunc ne vllo quidẽ modo impelli queant, idque non naturæ, sed gratiæ, per quam summo bono indiuulse assident.* Quibus verbis Nicetas illuminationi adscribit, vt ad malum angeli nullo modo impelli possint, illuminatio autem angelorum in patria est visio clara Dei, huic etiam tribuit, vt summo bono, nempe Deo indiuulse assideant. Cum autem sit beatos angelos per gratiã Dei indiuulse summo bono adhærere per gratiam, non intelligit aliud, quam ipsam illuminationem visionis Dei, quæ etiam gratia appellatur, nempe pro gratia, quanuis etiam sit merces, vt 1. part. disp. 89. cap. 8. notauimus. Eãdem sententiam indicauit eodem modo Elias Cretensis in orationem 3. Nazianzeni in illa verba, *Ad hæc quomodo*: nam de angelis inquit, *Angeli autem ad malum ægre mobiles sunt, non tamen prorsus immobiles: nunc autem non per naturam, sed per gratiam, mentisque in eo, qui solus bonus est, defixionem immobiles*, ex mentis ergo defixione prouenireait, vt angeli peccare nequeãt; defixio autem mentis quid aliud est, quã clara Dei visio, qua acies mentis in Deum defigitur? Id ipsum expressit Isidorus in libro primo de sũmo bono cap. 12. sententia 3. cum ait, *Angeli licet sint natura sua mutabiles* (intelligit ad malum) *non sinit tamen eos contemplatio mutari diuina*: contemplatio autem diuina nihil aliud est, quam visio clara ipsius Dei: idem habet Anselmus, quem infra referemus.

Nicetas.

5

6 Elias Cretensis.

Duplici autem via eandem sententiam confirmare possumus. Prior sumpta est ex dilectione, quęritur ex visione clara Dei. Posterior autem est, quæ proxime sumitur ex ipsius visionis efficacitate, & virtute, etiamsi nulla esset dilectio: vtraque autem via demonstratur, necessitatem non peccandi beatis prouenire ab interno principio, & non ex sola Dei protectione. Verum anteaquam ad nostras rationes veniamus, contra Scotum præmittẽdum est, nullam necessitatem antecedentem imponi posse arbitrio creato, quæ illius tollat libertatẽ, aut lædat eo modo, quo Scotus cõtendit, nempe sola extrinseca Dei protectione, aut aliquo genere præfinitionis, & motionis diuinæ, vt ex professo probauimus prima parte disp. 90. cap. 2. Quocirca, si beati non haberent hanc necessitatẽ ab ipsa visione, aliunde illam non haberent: quo modo autem hæc necessitas non peccandi prouenial naturæ: sumptæ ex vnione hypostatica, dicemus 3. part. quæst. 15. artic. 1.

Hoc supposito, prior via confirmãdi nostram sententiam sumpta est ex dilectione, quæ nascitur ex visione clara Dei, ex qua hæc ratio formari potest. Ex visione clara Dei & natura voluntatis creatæ tali visione præuentæ, & præparatæ necessario & absque vlla libertate sequitur dilectio caritatis erga Deum, si auxilium Dei non denegetur ipsi, prout ipsa sic inclinata postulat; cum dilectione autem Dei orta ex visione nullum potest esse peccatum, ergo eadem necessitate nullus videns Deũ peccare potest. Hæc ratio probat necessitatẽ non peccandi beatis prouenire, non ab aliquo extrinseco, vt contendebant doctores prioris sententię, sed ab intrinseco, vt manifeste

manifeste constat. Ratio vero duo assumit, vnum est, ex visione necessario oriri dilectionem caritatis erga Deum, alterum est, cum dilectione illa non posse vllũ esse peccatũ. Prius iam satis a nobis ostensum est disput. 16. posterius vero nullus est Scholasticorum, qui hactenus negauerit, si sermo sit de mortali peccato. Namquanuis non pauci Scholastici, præsertim Nominales, dixerint, cum gratia habituali posse aliquã actu peccare mortaliter, si Deus potentia sua absoluta conseruare vellet in eo talem habitũ, eo quod natura sua talis habitus nõ pugnet cum peccato mortali, sed ex sola Dei ordinatione, vt videbimus infra disp. 204. cap. 1. tamen nemo hactenus dixit, posse fieri, vt quis simul peccet mortaliter, & diligat Deum super omnia, eo quod dilectio ex caritate sit amor Dei super omnia (vt dici solet) appretiatiue, hoc est, qui nihil contra Dei amicitiam secum admittat: cum igitur peccatum mortale sit contra Dei amicitiam, eamque dissoluat, nulla ratione cum dilectione caritatis esse poterit.

Ceterum idem de peccato veniali probari potest: nam quanuis peccatũ veniale sua natura non pugnet cum quacunque dilectione actuali caritatis, vt 3. par. quæst. 87. artic. 1. ex doctrina Sancti Thomæ videbimus, tamen dilectio illa, quæ tantæ virtutis est, vt si occurreret memoriæ tale venia le peccatum, homo ipsum detestaretur, natura sua pugnat cum illo veniali, & ab eo emundat, & iustificat hominem, vt ibidẽ docet Sanctus Thomas, & nos etiam dicemus. Cum igitur dilectio caritatis, quæ oritur ex clara visione Dei tantæ virtutis sit, vt quæcumque venialia, quæ occurrerent, detestaretur, efficitur, vt cum illa nemo videns Deum peccare possit venialiter, & hactenus de priori via.

Verũ, quia efficere posset Deus, vt beatus ipsum nõ diligeret, sed solum videret, restat, vt posteriori via etiam probemus, ex virtute, & efficacitate solius visionis absque dilectione etiã sequi, vt nullus videns Deum peccare possit, etiam venialiter: ex hoc tamen medio variæ solent rationes deprompi, quas prius breuiter memorabimus vt posteriori loco nostro iudicio efficaciorem proferamus.

Prima ratio est Sancti Thomæ 1. part. loco citato, & 4. contra gent. cap. 92. in tertia ratione, in hunc modum. Voluntas videntis Deum ita se habet comparatione cum Deo, sicut voluntas viatoris comparatione cum bono vniuerse: impossibile autem est aliquem in via operari, nisi respiciendo rationẽ boni in vniuersum, ac proinde nullus potest velle auertere se a bono in vniuersum: ergo eadem ratione qui videt Deum, nõ potest velle quidquã, quod ad ipsum non ordinetur: siquidem videt ipsum esse summũ bonum, & beatitu dinẽ nostram: cumque peccatum etiam veniale ad ipsum Deum non ordinetur, non poterit velle vllum peccatum. Hæc tamen ratio non videtur admodum efficax: nam diuerso modo comparatur bonum vniuerse cũ singulis obiectis voluntatis, quam Deus cum eisdem: bonum enim vniuerse includitur essentialiter in singulis obiectis, circa quæ voluntas versatur actu prosequutionis, & hac ratione nõ potest aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neque ab aliquo auerti, quod bonum sit: at vero Deus non ita includitur in singulis obiectis voluntatis. Tum etiam ipsi Deo non solum opponitur malum, sed etiã aliquod bonum singulare; nempe illud, quod est contra rationem: & quanuis opponatur ratione malitiæ moralis coniunctæ, tamen voluntas creata fertur in illud singulare bonum ratione bonitatis, & ita non tendit ex instituto, & expresse in aliquid, quod opponatur Deo sub ea formali ratione, qua opponitur, hoc est, sub ratione mali: quid ergo obstet, quo minus videns Deũ possit aliquod peccatum committere?

10 Secundus mõdus probandi ex eodem capite.

Secunda ratio sit Ricardi non dissimilis præcedenti in hunc modum. Voluntas nõ potest appetere aliquid, nisi sub ratione boni, nihilq; respuere, nisi sub ratione mali, vt disp. 31. c. 2. vberius ostendemus, videntes autem Deum nihil possunt in eo videre, quod habeat rationem mali, nihilque in creatura, quod non videãt multo excellentiori ratione in ipso Deo, tametsi non secundum eandem rationem vniuocam; ergo nihil possunt diligere, nisi Deum, aut propter Deum. Hac ratione duo præcipue probat Ricardus: vnum est, videntes Deũ non posse ipsum odio prosequi: alterũ est, videntes Deum nihil posse appetere, quod sit contra Deum. Prius manifestum est ex dictis disp. illa 31. cap. 2. si sermo sit de odio abominationis, quo detestamur rẽ aliquam, vt malam nobis: si vero loquamur de odio inimicitiæ, constat etiam ex dictis

Universidad de Deusto
Biblioteca

in disput. 16. cap. 2. eum, qui videt Deum, nō posse odio inimicitię ipsum prosequi. Posterius autem videtur docuisse Anselmus ob eandem prorsus rationem. Nā lib. de casu diaboli cap. 6, reddit rationem, ob quam angeli beati in bono sint confirmati, his verbis, *Quapropter alij sunt perfecti, vt sint adepti, quidquid poterant velle: nec iā videant, quod plus velle possint, & propter hoc peccare nequeant.* Verum quanuis hæc ratio, si recte explicetur, efficax sit, primo tamen aspectu difficultatem habet: nam qui peccant, non iudicant, neque apprehēdunt vt maius bonum voluptatem, quam amplectuntur, quām ipsum Deum: quin imo, si talis comparatio se offerat, plane iudicant maius bonū esse Deū, nihilominus appetitu creaturæ ad peccatū alliciuntur.

Anselm.

11

Tertia ratio sit, quam Sanctus Thomas effert 4. contra gent. cap. illo 92. in 5. loco, & Durādus locis citatis, in hunc modum, Voluntas creata peccare non potest sine defectu in intellectu erroris, vel ignorationis, vel inconsiderātiæ, vt dicitur Prouerb. 14. *Errant, qui operā tur malum*, & Arist. docuit 3. Ethicor. cap. 1. cum ait, omnem prauum, cum peccat, ignorare ea, quę oportet agere: quæ doctrina fusius confirmanda, & explicanda nobis est disp. 128. id quod etiam nunc confirmant prædicti doctores, quia sicut non potest esse prauus habitus in voluntate, quin etiā precedat alius prauus habitus in intellectu, ita etiam nō potest esse defectus in actione volūtatis, quin præcesserit etiam defectus in actione intellectus: qui autem videt Deum, non potest habere aliquem defectum exhis in suo intellectu, eo quod videat Deum, & ex vi visionis Dei, aut peculiari reuelatione videat reliqua, quæ oportet agere, & ad ipsum pertinent, ergo nec peccare potest.

Tertia modus probāt. S. Thomas. Durand.

Prouerb. Arist.

Hæc etiā ratio recte intellecta efficax est, & eodem recidit cum præcedenti, vt inferius explicabitur: nihilominus aliqua videtur esse contra eam difficultas, fieri enim potest, vt qui videt Deum, sicuti ipse est, nihil aliud videat ex vi visionis, quā videt Deum, vt constat ex dictis 1. part. disputat. 50. cap. 6. nā quę peculiari reuelatione beato reuelantur, possunt etiam ei non reuelari, manente visione clara Dei: potest igitur relinqui beatus cum ea notitia de rebus agendis, quam alias haberet, si non videret Deum: cur igitur cum hac peccare non poterit? Neque quidquā refert, quod

12

Obiectio.

ait Durandus, ad rationē beatitudinis pertinere, vt beati videant peculiari reuelatione omnia, quę ad statum ipsorū pertinent quoniam absque vlla alia scientia, & notitia rerū, sola visione essentiæ diuinæ, homines, & angeli beati possunt. Preterea, vt homines peccent, non est necesse, præcedere defectum in intellectu per errorem iudicando rem aliter, quam est, aut per inconsiderantiam, aut ignorationem non considerando, aut ignorando id, in quo peccatum est; quoniam sciens, & prudens potest quis peccare absque eo, quod intellectu suo enuntiet rem aliter se habere, quā reuera se habet, vt notauimus 1. part. disput. 135. cap. 3. & infra etiam ex professo ostēdemus disp. 128. cap. 5.

Mihi igitur facilis ratio se offert prædictæ nostræ sententiæ, quæ a secunda, & tertia ratione supra allatis non multum differt: ratio vero est huiusmodi. Talis naturæ est voluntas nostra, vt peccare non possit, nisi aliquis defectus in intellectu præcedat, sicut loco citato ostendemus, & 1. parte disp. illa allegata notauimus: talis autē defectus in ijs, qui scientes, & prudentes peccant, non est falsitatis, aut erroris, nec ignorationis, & plenæ inconsiderātiæ, sed defectus est considerationis, non quia non attendat homo ad ea, quæ a peccato deberent retrahere, sed quia ea leuiter considerat, efficacius autem illa, quæ ad peccatum alliciunt. Impossibile autem est voluntatē moueri ab eo, quod leuiter proponitur, contra id, quod efficacius proponitur, nisi apprehēsio ex parte intellectus mutetur, quam quidem mutari in potestate voluntatis est, vt diximus 1. parte disp. 98. cap. 7: tantæ autem efficacitatis, & virtutis est visio diuinæ essentiæ, & vīq; adeo illustrat intellectum humanum, vt quoties homo conuertit se ad bona creata, non possit id, quod est secundū voluntatem Dei, efficacius nō considerare, quā oppositū, quod est peccatum, & contra Dei voluntatem, hoc ipso, quod sciat, hoc esse cōtra volūtatē Dei, illud autē secūdū illam: attentius igitur considerans beatus inter bona creata, ea quæ honesta sunt, non potest contra rationem aliquid eligere, & peccare: & ita explicari possunt secunda, & tertia ratio superius allatæ, vt aliquam vim habeant.

Dicet fortasse aliquis eū, qui videt Deū posse moueri in aliquod delectabile, quod sit peccatum, non considerando, an sit contra volū-

tra voluntatem Dei, sed solum illud esse contra rationem, quod quidem sufficeret, vt peccaret: sic autem nō sequitur fore, vt efficacius cōsideraret ea, quæ a peccato deberent retrahere. Respondeo, impossibile esse, eum, qui videt Deum, hoc ipso, quod aduertit aliquid esse contra rationem, nō aduertere etiam illud esse contra Dei voluntatem: quis hoc non videat? Ac proinde recte sequitur, efficacius eum consideraturum ea, quæ sunt secundum voluntatem Dei, & a peccato debent retrahere. Ex hac vero nostra ratione sequitur, si aliquis ex statu, in quo actu peccaret, rapereturad visionem Dei, hoc ipso cessaturum a tali actione peccati, quia hoc ipso virtute visionis claræ Dei, quæcumque apprehēsio bonihonesti, quę occurreret, efficacior redderetur, quam apprehensio cuiusq; rei delectabilis, cum qua inæqualitate non posset voluntas ferri in id, quod peccatum est.

Fateor sane, hac ratione solum probari, hominem, dum videt Deū, non posse peccare peccato cōmissionis, eo quod hoc genere peccati non cōtingit peccare, nisi occurrēte duplici cogitatione, altera, quę inuitat ad peccatū sub ratione boni delectabilis, altera vero, quæ inuitat ad honestū, aut retrahit a peccato: & quia, vt diximus 1. p. d. 98. c. 7. nemo potest sequi obiectūde lectabile contra honestū, quandiu efficacius proponitur honestū: ideo recte sequitur, in vidente Deū nullum posse esse peccatū commissionis. Ceterū quia, vt ibi diximus, proposito efficacius honesto, quā delectabili, potest homo nō consentire honesto, hac ratione nō satis probatur, nemine, dum videt Deū, peccare non posse peccato omissionis. Siquidē preceptum ei imponi potest, vt statim inhonestū cōsentiat. De peccato igitur omissionis idem probatur: quia is, qui videt Deū, ita ex vi talisvisionis inclinatur ad diligēdū ipsum necessario, vt sicut ipsa dilectio nullū permittret genus peccati, ita etiā neq; visio sine dilectione, eo quod omnia opera præcepti videlicet Deū proponūtur vt media necessaria ad talē dilectionem, a qua volūtas eius ex se cessare non posset, licet voluntate Dei impediretur a dilectione. Hinc autē sequitur, vt voluntas eadem necessitate feratur in mediū, nempe in virtutē particularem, si finatur, qua ferretur in finē, nempe in ipsum Deū per dilectionē, & hęc ratio probat viuerse de omni genere peccatorū. Et

quānis veniale peccatū possit esse cū caritate viæ, & ita ad caritatē viæ nō proponatur vt necessarium mediū vitare veniale, tamē quia cū caritate patriæ esse nequit propter illius maximam perfectionem: ideo ex vi visionis proponetur vt mediū necessarium, vitare quodlibet peccatū veniale, etiam omissionis: & ita eodem modo proponetur opus precepti cōtra illud veniale.

ARTICVLVS V.

Vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ: sed beatitudo est perfectio virtutis & gratiæ: anima autē sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ: omnis autē pars est imperfecta a suo toto separata: ergo anima sine corpore nō potestesse beata

3. q. 7 ar. 4. ad 2. & q. 15, ar 10, co. & ad 2. Et 4. dist 49 q. 4. ar. 5 q. 2. cor & ad 2. & 4. contra c. 47 fi. & po 9. 5. a. 10. co. Et opus. 3. c. 132. Et Iob 9. fi.

Præterea. Beatitudo est operatio quę dam perfecta, vt supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum: quia nihil operatur, nisi secundū quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto: videtur quodanima sine corpore non possit esse beata.

q 3. ar. 2.

Præterea. Beatitudo est perfectio hominis: sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

Præterea. Secundum Philosophum in 10. Ethic. operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita: sed operatio animæ separatæ est impedita, quia, vt dicit August. 12. super Genesin ad literam, Ineſt ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi: quo appetitu retardatur quodammodo tota intētione pergat in illud sum

cap. 6. tom. 5.

c. 35 circ. mē. tom. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mum cœlum, id est, in visionē essentiæ diuinæ: ergo anima sine corpore nō potest esse beata.

Præterea. Beatitudo est sufficiens bonū, & quietat desiderium. Sed hoc non conuenit animæ separatæ: quia adhuc appetit corporis vnionem, vt Aug. dicit ergo anima separata a corpore non est beata.

Lib 12. super Genes ad liter. c. 35. ad med. to. 3.

Præterea. Homo in beatitudine est Angelis æqualis: sed anima sine corpore nō æquatur Angelis, vt Aug. dicit: ergo non est beata.

Lib 12. super Gen. c. 35 tom. 3.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 14 Beati mortui qui in domino moriuntur.

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo. Vna imperfecta, quæ habetur in hac vita: & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinē hulus vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus vel speculatiui vel practici. Operatio autē intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, vt in primo habitū est & sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinē perfectam, quæ in Dei visione consistit, a iqui posuerunt, quod non potest animæ aduenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ sanctorū a corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perueniunt vsque ad diem iudicij quādo corpora resument, quod quidem apparet esse falsum & authoritate, & ratione. Authoritate quidem quia Apostolus dicit secundæ ad Cor. 5. Quādiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Et quæ sit ratio peregrinationis, ostendit subdens. Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Ex quo apparet, quod quādiu aliquis ambulat per fidem & non per speciem carens visione diuinæ essentiæ, nondum est Deo præsens: animæ autem sanctorum a corpōribus separatæ sunt Deo præsentes: vnde subditur. Audemus autē, & volūtatē habemus bonam peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Deū. Vnde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ a corporibus ambulant per speciem Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationē apparet: nā intellectus ad suā operatiō nē nō indiget corpore nisi propter phātasmata, in quibus veritatem intelligibilē cōtuetur, vt in primo dictū est, manifestū est, autē quod diuina essētia per phātasmata videri non pōt: vt in primo ostensum est. Vnde, cum in visione diuinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore: vnde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendū, quod ad perfectionē alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Vno modo ad constituendā essentiā rei: sicut anima requiritur ad perfectionē hominis: alio modo requiritur ad perfectionē rei, quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis. Quanuis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ nō pertineat, pertinet tamē secūdo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quāto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suā propriam operationem, in qua felicitas cōsistit, vnde Aug. in 12. super Gē. ad literā, cū quæsiuisset, vtrū spiritibus defunctorum sine corporibus possit fieri illa beatitudo præberi: respondit, quod non sic possunt videre incommutabilē substantiam, vt sancti Angeli vident, siue alia latentiore causa, siue ideo, quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

1. p. q. 84. art. 7.

1. p. q. 75. a. 2.

AD primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima trāscendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis: & ideo illa naturalis perfectio manet, secūdum quam ei beatitudo debetur: licet non maneat illa naturæ perfectio, secundum quam est corporis forma.

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes: nam esse totius non est alicuius suarum partium: vnde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali: vel si remanēt, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea: sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem. Et hoc ideo, quia idem est esse formæ, & materiæ. Et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, vt in primo ostensum est. Vnde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat: vnde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: & ideo remanente intellectu potest in esse ei beatitudo: sicut dentes AEthiopis possunt esse albi etiam post euulsionem, secundum quos AEthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Vno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionē caloris: & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cuiusdā defectus: quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodā eius perfectionem requiritur: & tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius: & sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem diuinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio deriuetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter requiescit ex parte apprehendentis: quia illud bonum non possidet secundum omnem modū, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit non intensiue, sed extensiue.

Ad sextum dicendum, quod id, quod ibidem dicitur, quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum clarius videntes Deum quam inferiores Angeli: sed intelligitur secūdum inæqualitatem proportionis: quia Angeli etiam infirmi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri: non autem animæ separatæ sanctorum.

Conclusio est, *Ad beatitudinem perfectam, qualis est in Visione, non requiritur corpus.*

An animæ defunctorum, quæ in gratia decesserunt, sufficiēter purgatę ante corporum resurrectionem, completā consequantur beatitudinē.

Disputatio 19.

Animas iustorum sufficienter purgatas non statim recipi in beatitudinem, non pauci docuerunt. cap. 1.

Animas iustorū ante resurrectionē ipsa Visione Dei beatas esse, fides catholica docet. c. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Respondetur ad ea quæ pro priori sententia primo capite allata sunt.cap.3.
Animas iustorum non minus perfecte nunc frui clara visione Dei, quam post diem iudicij.cap.4.

Animas iustorum sufficienter purgatas non statim recipi in beatitudinẽ, non pauci docuerunt.

CAPVT I.

1 NOn pauci, nec infimi nominis auctores in ea fuere sententia, vt asserent, animas sanctorũ, qui ex hac vita decesserunt, sufficienter purgatas non statim in beatitudinem recipi, sed vsque ad diem iudicij in quibusdam locis reseruari, vt interim nec Deum videant, nec beatæ sint. In hac sententia fuit aperte Tertullianus lib.4. contra Marcionem cap. 34. non longe a fine, & lib.de anima cap.56. & cap.vltimo. Idẽ sensit Vigilantius, vt auctor est Hieronymus in libro contra eundem. Hunc etiam errorem tribuit Armenis Guido Carmelita, & post ipsum alii recentiores, Alfonsus de Castro aduersus hæreses verbo *beatitudo*, hæresi 6. Sanderus lib.7. de visibili monarchia hæresi 118. & infra referens schisma Græcorum sub anno 1032. hi enim eũdem errorem secuti sunt, vt constat ex Cõcilio Florentino. In eodem quoque errore versari Anabaptistas testatur noster Canisius to.2. de corruptelis verbi Dei, & lib.3. de beata Virgine cap.12. pro eodem etiam citat Fridericus Staphylus in epitome trimembri part.2. Lutherum in prefatione in Genesim, cum quo etiam sensit Agrippa in lib.3. de occulta philosophia: his etiam annumerat Caluinum lib.3. institutionũ ca. 20.§.20.& 24.& cap.25.§.6.

Hieronym. *Guido Car.* *Alfonsus a Castro.* *Sanderus.* *Cont. Flor.* *Canisius.* *Fridericus Staphylus.* *Agrippa.* *Caluinus.*

Pro hac sententia primo afferri solent quædam scripturæ testimonia: nam Matthei 20. dicitur patrem familias reddidisse mercedem operarijs ad vesperam, per vesperam autem intelligi debet resurrectio in die vltimi iudicij: & ad Hebræos 11. de patribus antiquis dicitur, *Et hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissiones, Deo pro nobis aliquid melius prouidente, vt non sine nobis consummarentur:* & prima Ioan.3. *Scimus, quoniã cum apparuerit,* (nempe Christus) *similes ei erimus, quia videbimus eũ, sicuti est.* Christus autẽ appariturus est in secũdo aduentu, nempe in die iudicij: & Apoc. 6. *Vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei,* qua visione significatum fuit Ioanni, animas sanctorũ certo aliquo loco detineri: subditur enim, *& dictũ est illis, vt requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conserui eorum, &c.*

Primum testimonij pro hac sententia ex Scriptura. Matthæi. *Secundum. Hebr.* *Tertium. Ioan.3.*

Secundo pro hac sententia adducitur decretum Ioan.22. qui, vt narrãt Ocam in opere 93. dierum, Marsil. in 4. quæst. 13. ar. 3. & Adrianus in 4. quæst. de Sacramento confirmationis, *§. Ad secundum principale,* non solum declarauit, & definiuit hãc sententiam, sed etiam Parisienses induxit, vt eam defenderent, nullusq; ad Theologiæ gradum ab eis pro moueretur, nisi prius iuraret se illam defensurum.

Tertio pro eadẽ sentẽtia videtur esse innumera patrũ tam Græcorũ, quam latinorũ testimonia, quorum loca solum referemus, in quibus ita sensisse videtur. Ex Græcis sunt Iustinus q.60. & 76. ex ijs, quas gentes Christianis ponunt, Irenæus lib.5. ca. 31. Orig. homilia 7. in Leuiticum, & lib. 2. Periarchõ prope finem, & lib.4. Athanas. in li. quæstionũ ad Anthiochũ q.161. Chrysost. hom.39. in illud 1. ad Corint. *Si in hac vita tantum sperantes sumus.* Et in Epistol. ad Hebræos hom.28. in illud cap.11. *Vt nõ sine nobis consummarentur,* Theodoretus, Theophylactus, & Oecumenius in eundẽ locum ad Hebræos 11. Arethas in cap. 6. Apocalyp. & Euthymius in cap. 16. Lucæ agẽs de Lazaro, & diuite, & in c.23. Ex Latinis vero Lactã. lib.7. diuin. institut. cap. 21. Victorinus martyr in illud Apocalyp. 6. *Vidi subtus altare Dei:* Hilarius in illud psalm.138. *Si descendero in infernum.* Prudentius in hymno de exequijs defunctorũ Ambrosius lib.2. de Cain ca.2. & lib. de bono mortis cap.10. Aug. lib.1. retractationũ cap.14. & in Enchiridio cap.108. & lib. 12. de Genesi c.35. & lib. 12. de ciuitate Dei cap.9. & in psalm.36. Bernar. serm.3. de omnibus sanctis, & sermone 4.

Ad Apost. Ocam. *Flaren.* *Franc.*

Animas iustorum ante resurrectionem ipsa visione Dei beatas esse, fides catholica docet.

CAPVT II.

TAmetsi priscis temporibus res hæc satis anceps, & dubia fuerit propter varias grauissimorum Doctorum, & Patrum de ea opiniones, tamen iam diu definitione Ecclesiæ certum, & extra controuersiam est, animas iustorum, purgata pœna, si cum aliquo reatu illius ex hac vita decesserunt, ante diem iudicij clara Dei visione beari. Primum hæc doctrina confirmari potest testimonijs ipsius Ecclesiæ, inter quæ primo est oratio in festo Sancti Gregorij, in qua dicitur, *Deus, qui animæ famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmia contulisti, &c.* consonat etiam antiphona illa de communi martyrũ ad *Magnificat,* in secũdis vesperis, *Gaudent in cœlis animæ iustorũ, qui Christi vestigia sunt secuti, &c.* Secundo idẽ decernitur in cap. ad Apostolicam de presbytero non baptizato. Tertio hoc ipsum definitum est in Concilio Florẽtino Sessione vltima in literis vnionis missis ab Eugenio & Concilio ad Græcos ibi congregatos. Quarto Concilium Francfordiense in Epistola ad Episcopos Hispaniæ prope finem, hortatur eos, vt intra limites Patrum suorum se contineant: *Quorum* (inquit) *animæ apud Deum Dei filium Dominum nostrũ Iesum Christum pro magno pietatis labore regnant in cœlis: nos ergo tota animi virtute, toto caritatis affectu sequimini, carissimi Fratres, ut horum inconcussa firmitate doctrinæ adhærentes consortium æternæ beatitudinis, donante uero & proprio Dei filio Domino nostro Iesu Christo, cum illis mereamini habere in cœlis.* Demum Benedictus 12. in extrauaganti, quæ incipit, *Benedictus Deus,* &c. quam integre refert Alfonsus de Castro loco citato hanc veritatem ex professo definiuit: eandem definitionem refert Marsilius art. illo 3. allegato.

4 *Benedict.12.* *Alfonsus a Castro* *Marsilius.* *Quando proueniat auctoritate Scripturæ.*

Deinde eadem veritas colligi potest ex aliquibus Scripturæ locis. Prim' locus est, Eccles. haſt. 11. *Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas* Illud enim *Facile est,* non tãtum significat possibile esse Deo, sed Deũ facili negotio, & absque labore in die obitus retribuere. Nam si solũ denotaret possibile Deo esse, non exhortaretur ibidem nos sapiẽs ad bona opera: namque ex possibilitate præmij debile sane sumeretur incentiuum laboris: at ex facilitate, qua Deus retribuit, magnũ certe ducitur argumentum exhortationis. Neque obstat, quod tempore, quo hæc scripta sunt, nemo admitteretur ad visionẽ claram Dei: nam sapiens indefinite loquitur, & intelligi debet secundum temporum diuersitatem: tunc enim, cum nondum Christus ingressus esset cœlum, mirum non est, si retributio visionis differretur.

Secundus locus est 2. ad Corin. 5. *Scimus, quia si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, ædificationem ex Deo habemus, domum, non manu factam æternã in cœlis, &c.* Per terrestrem domum omnes tam Græci, quàm Latini Patres intelligunt nõ mundum visibilem, & finem illius, vt quidam dicebant, quorum sententiam memorat Chrysost. sed corpus mortale, quod morte dissoluendum est, sicut in fine præcedentis capitis dixerat, *Si exterior homo noster corrumpitur, interior renouatur.* Nam post verba citata proxime subiungitur. *Nam in hoc ingemiscimus habitationem nostram, quæ de cœlo est, superindui cupientes, &c.* & infra, *Nam & qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus grauati, eo quod nolumus spoliari, sed superuestiri, vt absorbeatur, quod mortale est, a vita.* Vbi per tabernaculum intelligit idem, quod supra per domum terrestrẽ nempe corpus hoc, quo nollemus spoliari, vt consequeremur vitam in cœlis, sed superindui, hoc est, absque morte in eã gloriam transferri. Si ergo post hãc vitam statim est præparata nobis alia domus in cœlis, sequitur animas iustorum purgata pœna statim ad cœlos aduolare: in cœlis autẽ beatitudo nobis præparata est, quæ in visione Dei consistit: & ideo recte concludit in eodem capite quinto, *Audentes igitur, & scientes, quia dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, audemus, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Dominum.* Si autem post hanc vitam nondum videremus Deum, vsque in diem iudicij, reuera non essemus Deo præsentes, sed potius ab eo et iam peregrinaremur: peregrinari enim ab aliquo est longe distitum esse ab eo: a Deo autem solum per cognitionem peregrinari dicimur, aut elongari.

2. Corint. 5.

5 *Explicatur Paulus. Chrysostom.*

Tertius locus est Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso,* vbi per paradisum nõ locum amænum terrestrem, sed regnum cœlorum intelligunt Theophylactus, Ambrosius, & Beda, & plures alij: & cum Christus dixerit *mecum eris,* neque probabili aliquo fundamento dici possit, Christum fuisse in aliquo amæno loco terrestri, ideo prædicta expositio de regno cœlorum amplecte da est.

6 *Lucæ 23.* *Theophyla.* *Ambrosi.* *Beda*

Postremo eadem veritas testimonijs Patrum

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnatius.
ionysius.

ustinus,
enæus.
rigenes,
Athanas.
asilius.
Nazianzen.

Nyssenus.
hrysostom.

yri. Hiero.
yr. Alex.
piphanius,
heodoretus
usebius,
amascen.
heophyla.

Ecumen.

etandum,

trum Græcorum, & Latinorum probanda est. Eã expressisse videtur Ignatius in Epistola ad Romanos, Dionysius capite septimo de Ecclesiastica Hierarchia part. 1. & 3. Iustinus quæstione 75. ex ijs, quas gentes ponunt, Irenæus libro 1. aduersus hæreses capite 2. Origenes homilia. 7. in Leuiticũ, Athanasius in vita Antonij, Basilius homilia in 40. Martyres, & oratione in Gordiũ martyrem, Nazianzenus oratione funebri in laudem Basilij, quæ est 20. & oratione in laudem Gorgoniæ sororis, quæ est 11. Nyssenus oratione in Sanctum Ephrem, Chrysostomus homilia. 10. in posteriorẽ ad Corinthios, & homilia. 3. in Epistolam ad Philippenses, Cyrillus Hierosolymitanus Cathechesi 13. Cyrillus Alexandrinus libro 11. in Ioannis caput 36. Epiphanius hæresi 78. Theodoretus libro 8. ad Græcos Eusebius libro 4. historiæ capite 15. Damascenus in historia Barlaã, Theophylactus in illud Lucæ capite 23. *Hodie mecum eris, &c* & OEcumenius in caput 9. Epistolæ ad Hebræos.

Ex quibus quamuis nonnulli sint, sicut etiam ex Latinis Patribus, qui sentiant essentiam diuinam a nullo beato vnquam videri, sed lumen, quoddam, quod appellant condescensum, vt vidimus prima parte disputatione 37. capite 3. quorum sententia nobis ibidem probata non fuit, tamen omnes in hoc vnum conspirant, vt præmium præparatum bonis operibus nõ differatur post diem iudicij, sed statim conferatur iustis sufficienter purgatis: cumque de fide sit, vt in ea disputatione probaui, homines beatos frui clara visione Dei, horum Patrum auctoritas ad veritatem præsentem comprobandam accommodari potest: qui autem ex Græcis, & Latinis sentiant Dei essentiam a nemine videri, loco citato diximus, eorumque verba satis, superque expendimus.

ethi patres
yprianus,
ilarius,
Ambrosius

Ex Latinis vero Patribus eandem veritatem tradiderunt Cyprianus libro de exhortatione martyrij capite vltimo, Hilarius in Psalmum 64. & in Psalmũ 124. Ambrosius libro 7. Epistola 59. & libro 10. Epistola vltima, & in capite 1. Epistolæ ad Philippenses, Prudentius in hymno de Beata Agnete, Paulinus in natali 3. de Sancta Felice, Hieronymus in Epistola ad Marcellã de obitu Blesillæ, quæ est 25. Augustinus libro 12. de Genes. capite 34. & libro 20. de ciuitate capite 13. & in illud Psalmi 116.

udentius,
aul. n.
eronymus
August.

Heu mihi, quia incolatus meus. Prosper de vita contemplatiua libro primo, capite primo, Maximus Taurinensis homilia in S. Eusebiũ Vercellensem, Leo primus in sermone de Sancto Laurentio, Fulgentius in sermone de Sancto Sthephano, Primasius in capite 9. ad Hebræos, Gregorius Magnus in Psalmum 4. pœnitentiæ, Beda in caput 6. Apocalypsis, Haimo in eundem locum, Anselmus in 2. ad Corinth. capite 5. Sulpitius in Epistola ad Aurelium, Bernardus in Epistola ad fratres de Hibernia, & sermone de Sancto Malachia, & Epistola 226. & in sermone de obitu Vmberti. His etiam annumera Scholasticos omnes in 4. distinct. 49. cum Sancto Thoma in opusculo contra Græcos.

Respondetur ad ea, quæ pro priori sententia primo capite allata sunt.

CAPVT III.

PEliquũ est, vt testimonijs, quæ pro priori sentẽtia in primo capite allata sunt, satisfaciamus: & quidem testimonia Scripturæ primo loco adducta, nullius momenti sunt. Ad illud Matth. 20. de operarijs, qui ad vesperum mercedem laboris receperũt, dicimus, per vesperum nõ significari diem iudicij vniuersalis, nec vllus ita exponit, nec illa pars parabolæ aliquod peculiare mysteriũ continet, sed in ea narratur, quid inter homines fieri soleat in solutione pro labore. Adde, quod ea parabola non significatur retributio beatitudinis, sed gratia electionis vt 1. parte disput. 47. cap. 4. probauimus. Omnia autem, quæ narrantur in parabolis, non debent semper ad spiritualem significationẽ applicari, vt notat Chrysost. ibidem a nobis allegatus. Quodsi ibi sermo esset de retributione æternæ beatitudinis, per vesperam non deberemus intelligere fidem sæculi, sed vitæ cuiuscũque hominis, qui mercedem recipiet.

Ad illud ad Hebræos nono dicimus per repromissiones Primasium intelligere mysterium incarnationis, quod Patres antiqui non viderunt, & ideo inquit Paulus Patres illos non recepisse repromissionem, melius tamen intelligitur merces vitæ æternæ, quam tempore antiquo ante Christi

Christi passionem antiqui Patres non receperunt, & de his controuersia non est, sed de iustis post Christi passionem: dicit autẽ Paulus, *vt nobiscũ cõsummaretur*, hoc est, cũ iustis nouitestamẽti. Alij intelligũt per repromissionem beatitudinem, & præmium perfectum mentis, & corporis, & quocunque modo ex his Paulus intelligatur, prædictum testimonium nihil contra veram doctrinam habet momenti. Ad locũ 1. Ioannis 3. *scimus, quoniam cum apparuerit, &c.* dicimus illud *apparuerit*, non intelligi de Christo, secundum humanitatem, hoc est, cum apparuerit Christus, sed sensus est, cum apparuerit id, quod erimus, tũc similes ei erimus: dixerat enim prius, *nondum apparuit, quid erimus.*

Ad illud Apocalypsis 6. *Vidi subtus altare Dei, &c.* dicimus per illud *Subtus altare*, non intelligi locum extra cœlum, sed quidam intelligunt per altare Christum, ita, vt esse sub altari, sit esse sub testificatione nominis Christiani. Beda autem, Primasius, & Haymon intelligunt secretum intellectus, ex quo procedit thymiama laudis: aliæ etiam sunt expositiones illius loci, sed nulla fauet priori sententiæ. Ad illud Ioannis Papæ 21. quod secundo loco afferebatur, respondemus, Benedictum 12. qui proxime successit Ioanni 21. in illa sua extrauaganti aperte dixisse Ioannem 21. ad definitionem nõ processisse: imo vero, vt narrat Ioannes Villanus libro 11. de rebus Florentinorum capite 19. Ioannes 21. opinionem, quam ipse sequutus fuerat, ante mortem retractauit, cuius retractationem ipse Villanus habuit ex fratre suo, qui in palatio eiusdem Ioannis 21. commorabatur. Quare mendacium est manifestum, quod Vvillelmus Ocam imposuit Ioanni 21. quod eum exosum haberet: testatur etiam Marsilius suum errorem retractasse Ioannem 21. ante mortem. Adrianus vero solũ memorat errorem Ioannis, imo illum adducit in confirmationem suæ sententiæ: docet enim ibi Romanum Pontificem etiam definiendo errare posse: nos vero dicimus cum communi sententia in definitione ipsum nunquam errare posse, & Ioannem nunquam ad definitionem pontificiam processisse.

Ex Patribus vero, quorum testimonia tertio loco adducta sunt pro priori sententia, fere omnes ita explicari possunt, vt nihil cõtra veram, & Catholicam doctrinam dixerint: si tamen id fieri non posset, nihil obesse deberet eorum auctoritas, quo minus id, quod Ecclesia definiuit, complecteremur. Præter Euthymium igitur, Arethã, Tertullianum, Lactantium, Victorinum, qui manifeste priorem sententiam docuerunt, aliorum testimonia sigillatim explicemus. *Iustinus.* De Iustino dicimus, in ea quæstione allegata ipsum loqui de retributione beatitudinis, & pœnarum completa; hoc est, secundum corpus, & animam, & ideo dixisse narrationem de Lazaro non esse historiam, quia nondum facta est retributio: intelligit de retributione, etiam secundum corpus, quia in ea narratione dicitur diuitem petijsse guttam aquæ ad refrigerandam linguam, cum tamen nondum linguam haberet. *Irenæus.* Irenæus etiam loco allegato de eadem completa beatitudine corporis, & animi posset explicari. Ceteri quoque hoc eodem modo sunt intelligendi: aut si ita exponi non possunt, idem de illis iudicium debet esse, atque de Euthymio, & alijs. Pro Græcis tamen obseruandum est id, quod diximus supra, nempe aliquos ex illis sentire, Deum esse beatis ipsis inuisibilem: quare licet dicant, beatorum animas non frui clara visione Dei, ob id non negant statim ante diem iudicij eas consequi omne beatitudinis præmium essentiale.

Solum restat, vt in explicationem Augustini, & Bernardi, qui etiam pro priori sententia in primo capite allegati sunt, aliquid dicamus. *Explicantur Augus. & Bernardus.* Augustinus igitur locis allegatis in primo capite non negat essentiã Dei a beatis clare videri, sed solum docet animas beatas ante resurrectionem nõ ferri toto conatu in Deum, in quo etiam sensu explicandus est Bernardus ibidem allegatus, vt constat ex sermone tertio omniũ Sanctorum, vbi plane concedit iustis ante diem iudicij æternam fœlicitatem, sed non secundam stolam, quæ est gloria corporis: quorum sententia an in hac parte vera sit, sequenti capite videbimus.

Animas iustorum non minus perfecte nunc frui clara visione Dei, quam post diem iudicij.

CAPVT IIII.

Cum om-

Universidad de Deusto
Biblioteca

12

Status quæstionis.

CVm omnes Scholastici vno ore doceant Catholicam veritatẽ, quam hactenus monstrauimus, nẽpe iustos ante diem iudicij generalis clara Dei visione frui, inter eos tamen aliqua dissensio est, vtrum maior sit futura iustorum beatitudo post corporum resurrectionem, an non. Quæstio autem, & varietas opinionum est de ipsa essentiali beatitudine, quæ in visione, & fruitione Dei consistit: nemo enim dubitat futuram maiorem beatitudinem post diem iudicij extensione accidentaria, qua etiam communicabitur aliquid corpori: de essentiali igitur beatitudine tres solent recenseri Scholasticorum opiniones. Prima est, futuram quidem intensiorem visionem, & fruitionem diuinæ essentiæ. Hanc sequuti sunt Sanctus Thomas in 4. distinct. 49. quæstione 1. artic. 4. quæst. 1. Ricardus eadem distinct. art. 2. quæstio. 7. Marsil. in 4. quæstione 13. artic. 3. conclus. 4. & confirmant hac ratione. Anima coniuncta corpori habebit perfectius esse, quam separata, ergo tunc ad videndum, & fruendum Deo perfectius operabitur: porro autem tunc animam habituram perfectius esse, manifestũ est. Nam id, quod suapte natura est pars ad compositionem ordinata, perfectius est cõiunctum, quam separatum, eo enim modo consequitur finem suæ naturæ: cum igitur operatio consequatur esse animæ, & tunc illius esse perfectius futurum sit, eo, quod sit coniuncta corpori, ad quod suapte natura ordinatur, efficitur etiã operationẽ perfectiorem futurã. Neque vero corpus tunc impedimento esse poterit animæ, vt intelligat: nam quamuis corpus, quod corrumpitur, aggrauet animam, & sensum deprimat, tamen corpus glorioſum, quod iam nõ moritur, nulli impedimẽto esse poterit.

S. Thomas. Ricardus. Marsilius.

Fundamentũ

13

Secunda sententia est promptius fruituras animas ideo ante resurrectionẽ.

Secunda opinio est, post resurrectionem gloriam iustorum non futuram perfectiorem secundum intensionem, sed codẽ gradu videndum esse Deum a beatis, & ipsos eodem etiam gradu Deo fruituros ante resurrectionem corporum, & post illam: nihilominus post resurrectionẽ promptius, & expeditius animas beatorum visuras Deum, & ipso fruituras. Pro hac sententia refertur a Durando, & Paludano, Bonauentura in 4. distinctione 49. part. 2. art. 1. quæstione 1. & Petrus de Tarantasia problemate 1. artic. 4. Verum si attente legatur Bonauentura, plane sentit cum Doctoribus primæ opinionis. Petrum vero de Tarantasia ego non legi, & sane non video, quo pacto hæ duæ opiniones differre possint: intelligi enim nequit, aliquod agens promptius, & expeditius operari, quin etiam intẽsius operetur, præsertim si semper continuo operetur. Nam si aliquod agens semper continuo operatur, nec pro aliquo temporis interuallo retardatur, quin operetur, si aliquo tempore huius continuæ operationis magis expedite operetur, non poterit non intensius operari: alioqui, si toto tempore continue, & æque intense operatur, toto conatu semper operabitur, ac proinde non poterimus assignare tempus, in quo magis, aut minus expedite operetur. Quod enim nunc magis expedite, & antea minus expedite operabatur, habuit aliquod impedimentum, ne operaretur, aut ne toto conatu operaretur: alioquin nullum habuisset vnquam impedimentum, ac proinde semper æque expedite operaretur.

Bonauentura, Petrus de Tarantasia.

Ceterum, quia Bonauentura diuersa ratione suam confirmat sententiam, quam Doctores superius allegati, ideo videtur diuersam ab eis docuisse. Probat igitur Bonauentura, animas post resurrectionem magis expedite visuras Deum, & ipso fruituras, quia animæ ante resurrectionem tenentur desiderio resurrectionis, & vnionis cum corpore: hoc autem desiderio necessario distrahuntur, ne expedite in Deum ferantur, quod idem est, ac toto conatu in Deum non ferri. Quocirca primam sententiam superius memoratam, hac etiam ratione Marsil. probabiliorẽ existimauit, vt inde etiã conijcere liceat, has duas sententias, quas retulimus, non differre, vt notauimus, sed vnam & eandem esse, nempe easdem animas post diem iudicij clarius, & intensius Deo fruituras, & ipsum visuras, quam ante diem iudicij. Pro qua sententia absque dubio fuit Augustinus duodecimo super Genesim capite 35. ductus hac posteriori ratione: ibi enim proponit quæstionem, an spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa beatitudo cõmunicari. Respondet autem his verbis, *Difficilis quæstio est, nec potest a nobis perfectè definiri, sed tamen dubium non est, & raptã a carnis sensibus hominis mentẽ, & post mortem ipsa carne depositã, nõ sic videre posse incommutabilem substantiam, id est, Deum, sicut sancti Angeli vident, siue alia latentiori causa, siue ideo, quia inest eis naturalis quidam appe-*

dam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, donec ille appetitus quiescat: ad hoc ipsum paucis verbis alludit primo retractat. cap. 14.

In eadem sententia fuit Haymo in cap. 6. Apocalypsis, & Bernardus in sermone 3. omnium Sanctorum, vbi loquens cum carne, quæ surrectura est, ita scribit: *Animæ sanctæ, quas propria Deus insignium imagine, te (o caro) desiderant, earum sine te compleri lætitia, perfici gloria, consummari beatitudo non potest, adeo siquidem urget in eis desiderium hoc naturale, vt necdum tota earũ affectio libere pergat in Deum, ed contrahatur quodammodo, & rugam faciat, dum inclinantur desiderio tui.* Quibus verbis Augustinus, & Bernardus non solum dicunt, nunc minus expedite animas beatas in Deum ferri, quasi distractæ desiderio coniunctionis cum carne, sed etiam remitti eorum conatum, ne ita feruenter in Deum ferantur, vt prima opinio dicebat. Hanc etiam Augustini sententiam sequutus est Magister in 4. distinct. 49. capite vltimo, vbi falso pro eo citat Hieronymum tribuens ei verba Augustini: pro eadem etiã videtur esse Henricus quod lib. 7. quæst. 6. vbi docet animam post resurrectionẽ corporis perfectius circa Deum operaturam. Nonnulli benigne interpretantur Augustinũ, vt non dicat perfectiorem fore visionem Dei post resurrectionem, sed solum asserat, animam ante resurrectionem non toto affectu tendere in Deum, quia cum appetat corpus, nondum de coniunctione illius delectatur, & in eius delectatione, quiescit. Hæc tamen expositio friuola est, cum plane Augustinus dicat animam retardari desiderio illo.

Tertia nihilominus sententia vera est, eo dem videlicet omnino gradu intensionis, & conatu ferri animas iustorum in Deum visione clara, & fruitione ante, & post diẽ iudicij. In qua opinione ex Scholasticis sunt Sanctus Thomas, Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, Durandus in 4. dist. 49. quæst. 7. Paludanus quæst. 6. Maior quæst. 13. Soto quæst. 3. art. 4. in solut. 3. argumenti. Confirmari autem potest, primum ostendendo infirmas esse duas rationes pro duabus sententijs superius allatas, nihilque ex ea parte obstare, quo minus animæ beatorũ æquali conatu ante, & post carnis resurrectionem in Deum ferantur. Deinde ratione a priori. Primum igitur, quamuis concedamus S. Thomæ 1. part. quæst. 89. art. 1. animam separatam habere minus perfectum esse, quam habeat coniuncta, quod tamen falsum arbitrãtur Scotus in 4. dist. 43. quæstio 1. §. *Hic duo sunt*, circa medium, & quod lib. 9. & Maior in 4. distin. 49. quæst. 13. ad quartum; tamen quandiu manet principiũ formale operandi, æque perfectum, & intẽsum, operatio manet æque perfecta, licet esse rei aliunde perficiatur. Principium autẽ visionis, & fruitionis, tam naturale, quam supernaturale æque intensum manet in anima separata, & coniuncta, ergo & operatio æque perfecta erit. Ex quo etiam principio ostendemus 3. parte quæst. 13. art. 1. humanitatem nõ perfectius operari ex eo, quod coniungatur perfectiori, aut minus perfecto supposito, & personæ. Nam quod ea, quæ non se habent ex parte principij formalis ad operandum varientur, nihil referre videtur, vt varietur operatio: & hinc patet, propter primam priorem rationem nihil obstare, quo minus anima separata æque perfecte videat, & fruatur Deo, atq; coniuncta.

S. Thomas. 17 Scotus. Maior.

Deinde, quamuis animæ separatæ videntes Deum desiderent corporibus vniri, tamen hoc earum desiderium nõ est cum anxietudine, vt potens sit aliquo modo eas distrahere, aut retardare aliquo modo avehementi delectatione, & visione: nam sicut supra diximus disp. 14. cap. 2. vehementẽ lætitiam de aliquo obiecto talis esse naturæ, vt hoc ipso pellat tristitiam de quauis alia re; ita etiam vehemens delectatio de Deo viso nõ finit anxium esse animum de coniunctione cum corpore suo, ac proinde non retardabit ipsum, quo minus eodem modo de Deo summe delectetur: præsertim cum intellectus ad videndum Deũ, & voluntas ad fruendum ipso necessario ferantur, vt disputatione 16. ostensum est. Quare licet anima nunquam esset corpori vnienda, tanti faceret ipsum Deum, quem videt, & quo fruitur, vt suo corpore perpetuo carere nihil faceret: & hinc facile dilui potest posterior ratio, quæ adducta fuit pro secunda opinione, ad quam Doctores varie etiam respondere conantur.

Solutio secũda rationis.

Maior quæst. illa 13. ad tertium, & alij, vt refert Paludanus respondet, desiderium animæ ad corpus non esse elicitum, sed per modum cuiusdam naturalis inclinationis,

18 Maior. Paludan.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionis,& potentiæ, & ideo nihil impedire conatum animæ in illis operationibus:hoc autem docuit,quia ei videbatur satis difficile,cum desiderio elicito non esse anxietudinem aliquam.Ceterum non est,cur negemus desiderium elicitum vnionis cum corpore:quomodo autem non sit causa anxietudinis,& distractionis,aut retardationis,iam satis ostensum est. Tum etiam id ostendit Paludanus quæst.illa 6.num. 31. quia sicut Angeli motores non retardantur a visione, & fruitione propter curam, & attentionem,qua mouent orbes,eodem modo non mirum est animas separatas nihil impediri desiderio coniunctionis cum corpore, quo minus eodem modo ferantur in Deum,atque coniunctæ. Durandus denique eam rationē huius reddit,quia desiderium elicitum coniunctionis cum corpore moderatur amor Dei, & ita non sinit limites excedere.Hæc tamen ratio nō sufficeret,quo minus saltem retardaret,& distraheret animum, nisi alia esset iā allata, qua facile constat, ex tali desiderio animæ conatum nihil omnino impediri.

Non placet.

Ratio Durā di.

Non placet.

Postremo denique ratione a priori ostēditur:quia cum visio & fruitio sint operationes supernaturales,& necessario ab intellectu,& voluntate eliciantur,non secundum perfectionem naturalem potentiæ, sed secundum perfectionem, & quantitatem luminis, quod quidem has operationes moderatur,vt late ostendimus 1.parte disputatione 47.capite 6.nihil obstare potest desiderium elicitum coniunctionis cū corpore,quo minus ab eodem lumine intellectus eodem modo rapiatur,& moueatur ad videndum Deum.Quare licet in nobis,sicut in Christo, simul cū visione Dei esset summa tristitia de alia re, quod fieri nequit, nisi peculiari Dei dispensatione, nihilominus talis tristitia relicta suæ naturæ,nihil retardaret animum a visione clara Dei cum eodem lumine,eo quod,vt diximus, mensura visionis non ex naturali virtute potentiæ, sed ex luminis efficacitate sumenda est. Hic etiam aliqui disputare solent de perfectione, quā corpora beatorum post resurrectionem habitura sint, sed de hac re in fine tertiæ partis disputandum est, in quem locum Sanctus Doctor hanc quæstionem reseruauit,sicut etiam eam, quæ est de resurrectione.

Ratio a priori conclusionis

19

Artic.VI.

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam,perfectio enim corporis est quoddam corporale bonū,sed supra ostensum est,quod beatitudo non cōsistit in corporalibus bonis: ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

Arist. 1. de cœlo 5.

Præterea,Beatitudo hominis consistit in visione diuinæ essentiæ, vt ostensum est:sed ad hāc operationē nihil exhibet corpus,vt dictum est: ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinē.

Arg. 3.

Præterea, Quanto intellectus est magis abstractus a corpore,tāto perfectius intelligit:sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus,ergo oportet omnibus modis animā esse abstractam a corpore,nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Quanto quod, ergo.

Sed contra,Præmium virtutis est beatitudo:vnde dicit Io.13.Beati eritis si feceritis ea,sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei & delectatio,sed etiam corporis bona dispositio. Dicitur enim Isa.vlt. Videbitis, & gaudebit cor vestrū,& ossa vestra,quasi herba germinabunt, ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum,quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis,consistit enim hęc beatitudo secundum Philosophum in operatione virtutis perfectæ, manifestum est autem, quod per inualetudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur

loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt,quod nō requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio:imo requiritur ad eam,vt omnino anima sit a corpore separata,vnde Aug. 12.de ciuit.Dei introducit verba Porphyrij dicētis.Quod ad hoc,ꝙ sit beata anima,omne corpus fugiēdum est. Sed hoc est incōueniens:cū naturale sit animæ,corpori vniri,non potest esse,quod perfectio animæ naturalem eius perfectionē excludat.Et ideo dicēdum est,ꝙ ad beatitudinē omnibus modis perfectā requiritur perfecta dispositio corporis, & antecedenter & consequenter: antecedenter quidem,quia(vt Augustī. dicit 12.super Gen.ad literā) si tale sit corpus cuius sit difficilis,& grauis administratio,sicut caro,quæ corrūpitur,& aggrauat animam, auertitur mens ab illa visione summi cœli:vnde cōcludit, quod cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale,tūc Augelis adæquabitur & erit ei ad gloriam, quod sarcinę fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, vt & ipsum sua perfectione potiatur,vnde Aug.dicit in epistola ad Dioscorum tam potenti natura Deus fecit animā, vt ex eius plenissima beatitudine redūdet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono nō consistit beatitudo, sicut in obiecto beatitudinis,sed corporale bonum potest facere ad aliquē beatitudinis decorem,vel perfectionem.

Ad secundum dicendū, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationē intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impediri:& ideo requiritur perfectio corporis, vt non impediat eleuationem mentis.

Ad tertium dicendū, quod ad perfectā operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore,quod aggrauat animam:non autē a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum,de quo in tertia parte huius operis dicetur.

Conclusio est, *Ad beatitudinem huius vitæ requiritur bona dispositio corporis:ad beatitudinem tamen alterius vitæ,quæ perfecta est,non requiritur:* veritas autem conclusionis manifeste patet in litera textus.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2.2i quæst.18 art.3.ad 4.

AD septimū sic proceditur.Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona,quod enim in præmium sanctis promittitur,ad beatitudinē pertinet,sed sanctis repromittūtur exteriora bona, sicut cibus & potus, diuitiæ & regnum,dicitur enimLuc.22.Vt edatis & bibatis super mēsam meam in regno meo,& Matt.6.Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo,& Matth.25.Venite benedicti Patris mei, poss.regnā, ergo ad beatitudinē requirūtur exteriora bona

Præterea.Secundū Boeth.in 3.de consolatione,Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus:sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima,vt Aug.dicit: ergo ipsa etiā requiruntur ad beatitudinem.

prosa 2.circa principi.

lib.2. de lib. arbit.ca 19. & 1.retract. cap.9.tom.1.

Præterea Dominus Matt.5 dicit, Merces vestra multa est in cœlis, sed esse in cęlis significat esse in loco:ergo saltēlocus exterior requiritur ad beatitudinē.

Sed contra est,quod dicitur in Psalm. 70. Quid enim mihi est in cœlo,& a te, quid volui superterrā, quasi dicat nihil volo,nisi hoc quod sequitur:mihiadhærere Deo bonum est, ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinē requiritur.

Respondeo dicendum,quod ad beatitudinem imperfectam,qualis in hac vita potest haberi,requiruntur exteriora bona,

Universidad de Deusto
Biblioteca

bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumētaliter deseruientia beatitudini: quæ consistit in operatione virtutis, vt dicitur in primo Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessarijs corporis tam ad operationem virtutis contemplatiuæ, quam etiā ad operationem virtutis actiuæ, ad quā etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera actiuæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora, vel requiruntur ad sustentationē animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conueniunt: illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non iam animali, sed spirituali: & ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem: quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplatiua, quam actiua, vtpote etiam Deo similior, vt ex dictis patet: ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, vt dicitur in 10. Ethic.

q.3 a 8.

t.13.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illę corporales promissiones, quę in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secūdum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, vt ex his, quæ nouimus, ad desiderandum incognita cōsurgamus, sicut Gregorius dicit in quadā Homilia. Sicut per cibum, & potum intelligitur delectatio beatitudinis, per diuitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus, per regnum exaltatio hominis vsque ad coniunctionem cum Deo.

homil. 10. in euang.

Ad secundum dicendum, quod bona

ista deseruientia animali vitæ, non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum inuenitur in istis totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundū Aug. in lib. de ser. Dom. in monte, Merces sanctorū non dicitur esse in corporeis cœlis: sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis: non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam & decorem.

Eodem modo, & cum eadem distinctione respondet Sanctus Thomas.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

5.5.post tom. 3.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod amici sint necessarij ad beatitudinem, futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur: sed gloria consistit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur, ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

Præterea. Boethius dicit, quod nullius boni sine consortio iucunda est possessio, sed ad beatitudinem requiritur delectatio, ergo etiam requiritur societas amicorum.

Præterea. Charitas in beatitudine perficitur: sed charitas extendit se ad dilectionem Dei, & proximi: ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur Sapien. 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cū illa,

illa, scilicet cum diuina sapientia, quę consistit in contemplatione Dei, & sic ad beatitudinē nihil aliud requiritur.

9.11.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 10. Ethi. Felix indiget amicis, non quidem propter vtilitatem, cum sit sibi sufficiens: nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationē, perfectam in operatione virtutis: sed propter bonam operationem, vt scilicet eis benefaciat: & vt eos inspiciēs benefacere delectetur, & vt ab eis in benefaciendo iuuetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ actiuæ, quā in operibus vitæ contemplatiuæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo, sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Vnde Augustinus dicit 8. super Gene. ad literam, quod creatura spiritualis ad hoc, quod sit beata, non nisi intrinsecus adiuuatur æternitate, veritate, caritate creatoris: extrinsecus verò si adiuuari dicenda est, fortasse hoc solo adiuuatur quod inuicem vident, & de sua societate gaudent.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quæ est essentialis beatitudini est, quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

AD secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia, quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quātum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima fruens Deo, beata esset,

non habens proximum quem diligeret: sed supposito proximo sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei: vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

CVm eadem distinctione eodem pacto respondet etiam in hoc articulo.

QVAESTIO QVINTA.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandū est de ipsa adeptione beatitudinis.
Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS I.

Vtrum homo possit consequi beatitudinem.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit: sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem: vt patet per Dionysium in libro de diuin. nom. in multis locis. Sed bruta animalia quæ habent naturam sensibilem tantum nō possiunt peruenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo qui est rationalis naturæ, potest peruenire ad finem intellectualis naturæ qui est beatitudo.

Cap.3.

Præterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei quæ est veritas pura: sed homini est connaturale vt veritatem intueatur in rebus materialibus. Vnde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, vt dicitur in tertio de anima. Ergo non potest ad beatitudinem peruenire.

Tex.39.

Præterea. Beatitudo consistit in adeptione summi boni: sed aliquis non potest peruenire ad summum nisi transeēdat me-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dat media, cum igitur inter Deum & naturã humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 93. Beatus homo, quem tu erudieris Domine.

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem peruenire: quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod eius intellectus potest comprehendere vniuersale & perfectum bonum, & eius voluntas appetere illud, & ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis diuinæ essentiæ, sicut in primo habitum est, in qua quidem visione perfectã hominis beatitudinem consistere diximus. Q. 12. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitiuam & aliter intellectualis rationalem: natura enim rationalis excedit sensitiuam quantum ad cognitionis obiectũ: quia sensus nullo modo potest cognoscere vniuersale, cuius ratio est cognoscitiua: sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit: vt patet ex his quæ in primo dicta sunt: & ideo ad id quod intellectus apprehẽdit, ratio per quendam motum pertingit: vnde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ: tamen alio modo quam angeli: nam Angeli cõsecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis: homines autem per tempus perueniunt, sed natura sensitiua ad hunc finem nullo modo pertingere potest. Q. 79. ar. 8.

Ad secundum dicendum quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post huius vitæ statum habet aliũ modum connaturalem, vt in primo dictum est.

Ad tertium dicendum quod homo nõ potest transcendere Angelos gradu naturæ, vt scilicet naturaliter sit eis superior, potest tamen eos transcendere per operationem intellectus: dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat, quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

Notatio circa articulum.

COnclusio est affirmans: circa quam non tant aliqui recentiores Thomistæ, hic tantum loqui Sanctum Thomam de beatitudine in vniuersum, hoc est, de ratione beatitudinis abstracta ab hac, & illa operatione. Nam de beatitudine in singulari, quæ est visio Dei, satis disputauit 1. parte quæstione 12. in qua quidem quæstione articulo 1. ostendit posse Deum ab homine videri. Caietanus vero existimat doctorẽ Sanctum in hoc articulo agere de beatitudine etiam in singulari, neque bis de eadẽ re sub eadem ratione disputare. Nam 1. parte quæstione 12. articulo 1. quæsiuit, an homo possit Deum videre, ibi tamen non definiuit, vtrum visio Dei esset hominis beatitudo, an aliqua alia operatio, & ita non quærit, an homo possit Deum videre, & visione Dei beatus esse: hic autem quærit, an homo re ipsa possit beari singulari illa re, in qua consistit sua beatitudo. Hũc autem sensum Sancti Thomæ, recte colligit Caietanus: primum, quia hic disputat Sanctus Thomas de adeptione beatitudinis, de qua egit supra quæstione 3. ibi autem tractauit de beatitudine in singulari. Deinde, quia Sanctus Doctor in hoc articulo inde probat hominem posse consequi suam beatitudinem, quia potest videre Deum, ergo tractat de adeptione beatitudinis in singulari. Conclusio autem est de fide, quia certũ est aliquos iam esse beatos, & alios beandos esse visione ipsa Dei.

An demonstrari possit hominem posse beari visione clara Dei. Disp. 20.

Duæ Scholasticorum sententiæ. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Duæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.

PRæsens cõtrouersia non est, an demonstrari possit, re ipsa hominem suam beatitudinem aliquãdo consequuturum esse: hoc enim cum pendeat ex gratia, & voluntate Dei, demonstrari nequit, & ita solum est articulus fidei. Quæstio igitur est, an demõstrari queat, hominem posse consequi suã beatitudinem aliquo modo siue industria propria, siue aliena Supplementum Gabr. in 4. dist. 49. quæstione 1. articulo 3. dub. 2. absolute docet, id nulla ratione demonstrari posse, hoc autẽ nullo alio modo probat, quam respondẽdo rationibus, quibus Scotus id demonstrare contendit.

Recentiores vero nonnulli duo docent, alterum est, ratione demonstrari non posse posibilem esse hominis beatitudinem in singulari, quam in visione Dei constituimus. Hoc autem probant ex illo 1. ad Corinthios 2. *Sicut scriptum est, quod oculus non vidit, &c.* Tum etiam, quia media ad consequendam hãc beatitudinem sunt ordinis supernaturalis, quæ ratione naturali inuestigari nequeunt, qualis est incarnatio, gratia Dei, & merita ex illa. Alterũ, quod docent, est, posse demonstrari posibilem esse hominis beatitudinem in vniuersum, siue illa in hac re, siue in alia consistat, eamque homini propter ipsius merita esse tribuendam. Id autem confirmant primum, quia ratione naturali constat, Deum esse gubernatorem, & equissimum iudicem, qui tribuit vnicuique secundum opera ipsius, ergo eadem ratione probari potest propter bona opera Deum præmiũ beatitudinis hominibus redditurum: id enim æquitas gubernatoris, & iudicis postulat. Præterea, quia ratione naturali notum est, hominem non esse frustra conditum, ergo constat tandem consequuturum vitam æternam, id quod maxime confirmat communis doctrina Sancti Thomæ, quam tradit 1. parte quæstione 12. articulo 1. & in hac quæstione articulo 8. nempe, homini ineſſe naturale desiderium beatitudinis: naturale enim desiderium nõ debet esse frustra, vt nunquam impleatur.

Verum, antequam nostram in hac re sententiam pronuntiemus, infirmitatem rationum, quibus hanc opinionem auctores illius probant, breuiter mõstrabimus. *Secunda sententia infirmis nititur rationibus.*

Primum quidem illud 1. ad Corinthios 2. solum probat neminem adhuc viatorum vidisse Deum, quod qua ratione colligatur, vberius ostendimus 1. parte disputatione 2. capite 2. Secundo, quod non cognoscantur speciatim media, quibus beatitudo consequenda est, nihil obstat, quo minus demonstrari queat hominem posse beari, siue per hæc media, siue per alia id fieri debeat, aut posit. Tertio rationes, quæ afferuntur pro posteriori parte huius opinionis, non solum probant hominem posse beari, sed etiam re ipsa futurum beatum, ne ipse homo conditus ad hunc finẽ, & appetitus naturalis beatitudinis in eo frustra sit: id autem non sequeretur, etiamsi homo non consequeretur beatitudinem, quia Deus multos condidit homines non frustra, qui tamen sua culpa non consequentur beatitudinem. Adde, quod appetitus naturalis non tantum est ad beatitudinem vniuerse, sed etiam ad visionem, vt notauimus 1. parte quæstione 12. articulo 1. & ex professo ostendemus infra disputatione 22. ergo si ex appetitu naturali aliquid posset demõstrari, ratione naturali non solum demonstraretur hominẽ beatitudine in vniuersum, sed etiam ipsa visione Dei beari posse. 3

Postremo, si ratione naturali demonstraretur beatitudo nostra propter merita, aut demonstraretur beatitudo propter merita ex gratia, aut propter merita ex libero arbitrio, non ex gratia, quia gratia Dei, qua iustificantur homines apud ipsum, demonstratione naturali inuestigari non potest: non ex libero arbitrio, quia talia merita nulla sunt apud Deum, ergo nullo modo demonstrari potest posibilem esse beatitudinem propter merita. Porro autem non satis est, si dicatur demonstrari posse beatitudinem ex meritis vniuersim abstrahendo ab his, & illis: quoniam noster intellectus hoc ipso, quod consideret rationem meriti in aliquo homine, qui propter illud beandus est, non potest non considerare rationem meriti, prout ab *Impugnatur primum argumentum.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ipso: cumque nequeat ratione naturali inuestigare in tali merito ipsum adiuuandum esse gratia Dei, necessario existimare debet, futurum tale meritū ex ipsius solo libero arbitrio; quod tamē est falsum: ergo naturali demonstratione non poterit homo inuestigare possibilem esse homini beatitudinem, vt hæc opinio contendit.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

4 *Ratione naturali demonstrari potest hominem beari posse visione Dei. Scotus. Augustin. Niphus.*

MIhi quidem probabilior visa est opinio Scoti in 4. dist. 49. quæstione 8. & Augustini Niphi lib. 2. metaph. disp. 3. cap. 4. quæ affirmat, ratione naturali recte demonstrari hominem beari posse nō solum beatitudine in vniuersum, sed etiam visione Dei. Ceterum quanuis hi auctores in opinione cōueniant, in confirmatione tamen illius variant. Scotus duplici medio vtitur ad hanc opinionem confirmandam, nititurque, demonstrare possibilem esse hominis beatitudinem. Alterum medium sumitur ex parte obiecti nostræ beatitudinis, quo inferius vtemur: alterum ex parte operationis intellectus, ex quo ita colligit. Id quod est simpliciter perfectio in aliquo genere, si conuenit alicui inferiori in eo genere, conuenit etiam superiori: esse autem cognitionem intuitiuam est simpliciter perfectio in genere notitiæ, & cognitionis, ergo, cum conueniat cognitioni corporeæ, conuenire etiam poterit cognitioni spirituali intellectus. Cumque cognitio spiritualis intellectus habeat pro obiecto Deum, sequitur posse esse aliquam cognitionem claram, & intuitiuam ipsius Dei: monstrata autem possibilitate visionis claræ Dei, satis superque colligi potest possibilitas etiam beatitudinis sub ratione beatitudinis, quæ in visione, aut fruitione Dei posita est.

Non est efficax. Verum hęc ratio non videtur adeo efficax, vt demonstratio censeri debeat. Respōdere enim aliquis posset, maiorem propositionem, nempe, *Id quod est simpliciter perfectio in aliquo genere, si conuenit inferiori in eo genere, conuenit superiori*: sub eodem genere intelligendam esse in genere cognitionis, non absolute, sed cum hac moderatione, si obiectum sit accommodatum naturali potentiæ, quod proportionatum vocant: nam si obiectum sit superioris ordinis, vt Deus clare visus, dicere posset, satis esse circa illud operari per alienas species, & conceptus, neque ratione naturali oppositum facile demonstrari posset; ac proinde prædicta ratio non est censenda demonstratio: præterea hæc ratio Scoti inferius a nobis amplius confutanda est.

Ceterum Nyphus nō tantum non probat rationem Scoti, sed etiam ipsum redarguit, quod cum in 4. distinctione 43. quæstione 2. §. *De secunda propositione*, dicat ratione naturali demonstrari non posse animæ immortalitatem, nihilominus contendat demonstrare possibilem esse beatitudinem hominis, quæ in visione Dei est: nā si anima non manet post mortem corporis, beari non poterit. Quodsi dicas in hac vita beari posse, obstat manifesta ratio: nam de ratione beatitudinis est, vt sit perpetua, vt sequenti disputatione patebit. At dices, non esse de ratione beatitudinis, vt sit perpetua: tum etiam fore, vt anima a Deo perpetuo conseruari posset, etiamsi natura sua mortalis esset, ergo nihil obstat, quod immortalitas animæ suapte natura ei conueniens demonstrari nequeat, quo minus dicamus possibilitatem beatitudinis nostræ, quæ in visione Dei est, demonstrari posse.

Verum, vt optime docuit Auerroes 3. de anima commento 5. 20. & 36. quicunque dixerit animam esse suapte natura corruptibilem, cogitur etiam asserere, non posse Deum ab anima videri, quia immortalis substantia ab oculo mortali videri non potest: ergo qui existimat immortalitatem animæ demonstrari non posse, sibi præcludit viam, vt demonstret Deum ab anima posse videri, & tali visione ipsam animam beari.

Omissa igitur hac ratione, & pluribus alijs, quas adducit Augustinus Niphus, duabus rationibus vtemur ad hanc rem demonstrandam, quæ licet aduersarios manifestæ contradictionis non conuincant, nihilominus intellectui rem syncere iudicanti demonstrationes sine dubio videbuntur: neque enim in moralibus, Metaphysicis, & Mathematicis æquales demonstrationes requirendæ sunt. Prior vero ratio, vt testatur Niphus ex Suggerio in libro de felicitate sumpta talis est, Homo naturaliter appetit summum bonum, & maximam illius cognitionem, hoc est, videre ipsum, sicuti est: ergo possibile est hunc appeti-

appetitum impleri: alioquin naturalis non esset, & frustra inditus videretur a natura: impleri autem non potest in adeptione boni creati, vt satis constat, semper enim in adeptione alicuius boni creati esset aliquid, ratione cuius appetitus non quiesceret, vt inductione constare potest, ergo adeptione summi Dei impleri debet. Hac eadem ratione probat Sanctus Thom. 1. parte quæst. 12. articulo 1. posse Deum ab homine clare videri, quia nimirum inest homini naturalis appetitus ad videndū clare Deum. Nam, vt ibidem diximus, nisi possibile esset Deum ab homine videri, non inesset ei naturalis appetitus videndi Deum. Ratio autem naturalis dictat, nulla alia parte posse homini beatitudinem contingere, nisi intellectu, cuius cognitione adipiscatur vltimum finem, vt ex tota quæstione 2. constat, ergo recte demonstratur, posse hominem visione Dei beari. 7

Verum huic demonstrationi non multum fidit Augustinus Niphus, eamque impugnat ex sententia Scoti in 4. dist. 49. q. 8. quia non satis constat inesse homini naturale desiderium videndi Deum, & summum bonū, cui principio tota hæc ratio innixa videtur. Ego tamen existimo, hoc facile probari posse eo modo, quo id probauimus 1. parte quæstione 12. articulo 1. Primum ex Augustino ibidem allegato, quia nisi esset naturalis appetitus, non inesset omnibus, inest autem omnibus, ergo est naturalis. Deinde, quia naturalis appetitus dicitur, qui per modum naturæ determinatæ ad vnam partem inclinatur, siue quoad exercitium, siue quoad specificationem si autem visio Dei esset impossibilis, posset odio haberi ipsa secūdū se, ac proinde nō posset appeti naturaliter, etiam quo ad specificationem, vt plane constabit ex ijs, quæ dicemus disput. 22.

Posterior ratio, quam supra ex Scoto in hunc locum reseruauimus, desumpta est ex parte obiecti in hunc modum. Facultas aliqua, cuius obiectum adæquatum est cō munis quædam ratio continens sub se plura singularia, potest operari circa quodlibet illorum, ergo intellectus, cuius obiectum adæquatum est ens, poterit operari circa Deum, qui sub ente continetur: ac proinde inclinatio naturalis intellectus ita perfecte poterit operari circa Deum, sicut circa cetera obiecta, hoc est, intuitiua, & clara visione: & quousque hoc modo operetur, non erit perfectus, & consummatus: sic autem operans perfectus erit, & in statu felicissimo. Porro autem posse intellectum creatum ab aliquo, nempe ab ipso Deo adiuuari, vt intra limites sui obiecti adæquati ita perfecte operetur circa vnum obiectum, sicut circa aliud, non videtur impossibile: ergo Deum ab intellectu creato videri, ac proinde ab ipso beari, impossibile non est: nam si semel ostendamus impossibile non esse Deum videri, nemo negabit impossibile non esse hominem Deo beari. 8 Verum obseruandum est, licet hæ rationes nobis demonstrationes videantur, nihilominus nos non affirmare eas solo lumine naturalis rationis a philosophis posse inuestigari. Nā vt diximus 1. parte disputatione 1. capite 2. vt intellectus creatus non erret circa multa naturalia, indiget lumine fidei adiuuari, & ideo sine hoc lumine non omnes rationes inuestigare potest: nihilominus si semel adinuentæ sint, efficacitas earum intellectui lumine naturali instructo vim affert, & ipsum ad assensum mouet.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnus homo possit esse beatior alio.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quod vnus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis: vt Philosophus dicit in primo Ethic. sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Matth. 20. quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios: quia (vt dicit Gregorius æquam æternæ vitæ retributionem fortiti sunt) ergo vnus non erit beatior alio. *4. dist. 49. q. 1. art. 4. q. 2.* *Cap. 9. to. 1.* *Homil. 19. in Euang. parum ante med.*

Præterea. Beatitudo est summum bonum: sed summo nō potest esse aliquid maius: ergo beatitudine vnius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

Præterea. Beatitudo cum sit perfectū

Universidad de Deusto
Biblioteca

& sufficiens bonum, & desiderium hominis quietat: sed non quietatur desiderium si aliquod bonum deest quod suppleri possit: si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum: ergo vel homo nō est beatus, vel si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 14. In domo Patris mei mansiones multæ sunt: per quas (Augustinus dicit) diuersæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna: dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo: ergo sunt diuersi gradus beatitudinis: & non omniū est æqualis beatitudo.

De S. virgi. c. 15. & 16. & in Ioan. tract. 67. in med. tom. 9.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis vltimus, quia est summum bonum, & adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum, & causa, non potest esse vna beatitudo alia maior: quia non est nisi vnum summum bonū, scilicet Deus cuius fruitione homines sunt beati: sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionē potest aliquis, alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est: contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem: & secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Q. 1. art. 8. & 4. 2. ar. 7

Ad primum ergo dicendum, quod vnitas denarij significat vnitatem beatitudinis ex parte obiecti: sed diuersitas mansionum significat diuersitatem beatitudinis secundum diuersum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonū in quātum est summi boni perfecta possessio sine fruitio.

Art. III.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderādum, cum habet ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, vt Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diuersa eius boni participatione: additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Vnde Augustinus dicit in 5. confess. Qui te & alia nouit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.

Conclusio est affirmans, & de fide, de qua satis dictum est a nobis 1. parte disputatione 47.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psal. 118. Beati immaculati in via, qui ambulant in Lege Domini. Hoc autē in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Præterea. Imperfecta participatio summi boni non admittit rationem beatitudinis: alioquin vnus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo & amādo Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

Præterea. Quod ab omnibus dicitur, nō potest totaliter falsum esse. Videtur enim naturale quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit, sed plures ponunt beatitudinem in hac vita. Vt patet per illud Psal. 143. Beatum dixerunt populum cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona: ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

SED CONTRA est quod dicitur Iob. 14. Homo natus de muliere breui viuens tempore, repletur multis miserijs: sed beatitudo excludit miseriam: ergo

ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem & vera beatitudo nō potest haberi in hac vita: & hoc quidē cōsiderari pōt dupliciter. Primo quidē ex ipsa communi beatitudinis ratione: nam beatitudo, cum sit perfectū & sufficiens, bonum omne malum excludit, & omne desiderium implet: in hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subiacet, quæ vitari non possunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, vt Augustinus diligenter prosequitur 10. de ciuitate Dei. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanē tiam eius boni quod habet: bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem: vnde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio diuinæ essentiæ, quæ non potest homini prouenire in hac vita, vt in primo ostensum est: ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram & perfectam beatitudinem adipisci.

6. 7. 15.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita secundum illud Rom. 8. Spe salui facti sumus, vel propter aliquā participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo ex parte ipsius obiecti beatitudinis: quod quidem secundum sui essentiam non videtur: & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum: sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur, & talis imperfectio non tollit verā rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quædam (vt supra dictum est) vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto quod dat speciem actui: non autem ex subiecto. *Q. 1. art. 2.*

AD TERTIVM dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est: *Beatitudo imperfecta in hac vita haberi potest, beatitudo autem perfecta, quæ consistit in visione Dei, in hac vita non potest obtineri.* Qualis sit beatitudo huius vitæ, explicatum est a nobis disputatione 12. capite 3. atque iuxta ibidem notata satis cōstat in hac vita per gratiam Dei eam posse obtineri: de beatitudine autem alterius vitæ, quæ in clara Dei visione posita est, eatenus iudicandum est, quatenus de ipsa visione cum perpetuitate diceremus: est enim, vt sequenti disputatione ostendemus, de ratione beatitudinis perpetua duratio: dicimus itaque potentia Dei absoluta a sua lege, & voluntate fieri posse, vt homo in hac vita beetur, quia pōt ei communicari visio clara Dei perpetua: potentia tamen ordinata per legem, & voluntatem Dei non posset, quia vt vidimus prima parte disputatione 55. & 56. in hac vita mortali nulli communinicatur visio Dei clara, aut si communicata fuit alicui, nulli communicata fuit, aut communicabitur in perpetuum sub carne mortali, quia nulla vita mortalis perpetua erit. Si tamen de ratione beatitudinis non esset perpetua duratio, negare certe non posset,

8 Conclusio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sanctus Thomas, aliquem fuisse in hac vita beatum, nempe Moysem, & Paulum, quibus ipse existimat 1. parte quæst. 13. articulo vltimo communicatam fuisse visionem claram Dei: & saltem de Christo nemo dubitat, beatum fuisse in hac vita mortali, non quia visio duratura tantũ pro hoc statu, esset beatitudo, sed quia visio, quam hic habuit, perpetuo continuanda erat in alia vita post resurrectionem.

ARTICVLVS IIII

Vtrum beatitudo habita possit amitti.

1.q.64.art. 2.cor. Et 1. dist. 8 q 3. art. 2, cor. fi. Et 3. contra. ca. 61. & 62. Et opuſ. 2. c. 166, 162, & 264. Et 1 Io. 10. le. 5. co. 5e

AD quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti, beatitudo enim est perfectio quædam: sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius, cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: & ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

Prætere a. Beatitudo cõsistit in actione intellectus, quæ subiacet voluntati, sed voluntas se habet ad oppositа. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: & ita homo desinet esse beatus.

Præterea. Principio respondet finis: sed beatitudo habet principium: quia homo non semper fuit beatus: ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicit Matth. 23. de iustis, quod ibunt in vitam æternam, quæ (vt dictum est) est beatitudo sanctorum, quod autem est æternum, non deficit: ergo beatitudo non potest amitti.

Art. 2. huius quæst.

Respondeo dicendum, quodsi loquatur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti, & hoc patet in felicitate contemplatiua, quæ amittitur vel per obliuionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine: vel per aliquas occupationes quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idẽ in felicitate actiua: volũtas enim hominis transmutari potest, vt videlicet degeneret a virtute. In cuius actu principaliter consistit felicitas: si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediũt multas operationes virtutum. Non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas aduersitates homo laudabiliter sustinet, & quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationẽ beatitudinis: ideo Philosophus dicit in principio Ethicorum, aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines: quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum quod Origenes posuit quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post vltimã beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis: cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum & sufficiens, oportet quod desideriũ hominis quietet, & omne malũ excludat: naturaliter autem homo desiderat retinere bonũ quod habet, & quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est ꝙ beatitudinẽ nũquam amittet: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus sicut verum est bonum ipsius vt dicitur in 6. Ethicorum. Non igitur iam vere erit beatus si aliquod malum ei ineſt.

2. & 3.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali: ostensum est enim supra quod perfecta beatitudo hominis in visione diuinæ essentiæ consistit: est autẽ impossibile quod aliquis videns diuinam essentiam, velit eam non videre: quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, & quæritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit: visio autem diuinæ essentiæ replet animam omnibus bonis cum coniungat fonti totius bonitatis. Vnde dicitur in Psal. 16. Satiabor cũ apparuerit gloria tua & Sapien. 7. dicitur. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa scilicet cum contemplatione sapientiæ: similiter etiam non habet aliquod incõmodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius: sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinẽ deserere: similiter et iam non potest eam perdere Deo subtrahente. Quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio e Deo iusto iudice prouenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, vt supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod aliud agẽs potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia eleuatur, & sic ab huiusmodi cõiunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Vnde inconueniens videtur quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & e conuerso, quia huiusmodi tempotales alterationes esse non possunt, nisi circa ea, quæ subiacent tempori, & motui.

3. ar. 2.

Ad primum ergo dicẽdum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciẽte hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur: sed ad vltimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret fine propter conditionẽ boni cuius participatio facit beatum. Vnde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

PRior conclusio est, *Beatitudo imperfecta, qualis est huius vitæ, sicut potest haberi, sic etiam potest amitti.* Posterior conclusio est. *Beatitudo perfecta, quæ est alterius vitæ, amitti non potest.* Prior conclusio satis nota est, si semel constet, quid sit beatitudo huius vitæ, de qua dictum est disp. 12. capite 3. circa posteriorem vero conclusionẽ difficultas est, quam sequenti disputatione examinabimus.

Prima conclusio.

Secunda conclusio.

An beatitudo, quæ est visio clara Dei, sit perpetua. Disput. 21.

Doctrina catholica. cap. 1.
Qua ratione visio clara Dei incorruptibilis sit. cap. 2.
Perpetua duratio, vndecunque illa proueniat, est de ratione beatitudinis. cap. 3.

Doctrina Catholica.

CAPVT I.

1 Status quæstionis.

COntrouersia proposita non solũ est de visione sub ratione visionis, sed etiã sub ratione beatitudinis: vtriusque autem non eandem esse rationem in cursu disputatio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nis patebit. Quod vero attinet ad visionẽ, vt visio est, videre oportet, quo pacto, quatenus cognitio clara Dei est, perpetua sit, vtrũ natura sua, an ex sola Dei voluntate. Est autẽ in primis in hoc capite præmittẽda doctrina catholica, nẽpe, visionẽ clarã essentiæ Dei, qua beantur creaturæ rationales, fore perpetuam, sicut etiam & pœnæ damnatorum sine fine durabunt. Fuit autẽ error Origenis, vt a multis refertur, beatitudinem, & damnationem alterius vitæ non fore perpetuam, sed post multa tempora futuras quasdã vicissitudines, ita vt beati damnentur; & damnati beentur. Ita referunt errorem Origenis, Epiphanius in Epistola ad Ioannem Ierosolimitanum, Hieronym. in Apologia contra Ruffinum, & in Epistola 59. quæ est ad Auitũ, Theophilus in suo paschali lib. 2. August. libr. de hæresibus cap. 43. & 21. lib. de ciuit. cap. 17. Sanderus autem recens, sed diligens auctor. li. 7. de visibili Monarchia hæresi 46. inter errores Origenis hunc nõ enumerat, solum refert inter errores illius], demones post longa tempora a pœnis liberandos, de beatis autem nihil refert. Sunt etiã nonnulli, qui dicant hunc errorem de amittenda beatitudine non fuisse Origenis, sed ab alijs insertum libris ipsius. Ita Sotus in 4. dist. 50. quæst. 1. art. 1. Sixtus Senensis libro 5. Bibliothecæ sanctæ annotat 126. Iacob. Merlin' in Apologia 1. pro Origene. Verum contra eos, qui contendunt Origenem defendere ab erroribus, asserentes tales errores ab alijs fuisse insertos libris ipsius, disputat Hieronymus in Epistola ad Oceanum, quæ est 30.

Origenes.
Epiphanius. Hieronym. Theopol. August. Sanderus.
Sotus. Sixtus.
Iacob Merl.
Hieronym.

2 Eundem errorem, quod spectat ad animas, imputauit Hieronymo Ruffinus lib. 1 contra ipsum Hieronymum, propter quædam verba, quæ ipse Hieronymus habet in magnis commentarijs Epistolæ ad Ephesios in 6. tomo, & in cap. 1. 2. & vltimum Isaiæ, & dialogo 1. contra Pelagianos. Ex alijs tamen locis satis constat Hieronymũ non fuisse huius sententiæ, atque in Apologia contra Ruffinum testatur ipse, omnia quæ docuit in illis commentarijs Epistolæ ad Ephesios, ex alijs doctoribus accepisse, & transtulisse, sicut in ipsis inuenit: & hac de causa scripta illa aliquando non vacant errore. Alia vero testimonia Hieronym. explicat Sixtus Senẽsis li. 6. Biblioth. sanctæ annotatione 290. de pœnis purgatorij, quas merito asserit nõ fore perpetuas

Ruffinus. Hieronym.
Sixtus Senẽ.

Catholica igitur doctrina est, visionem clarã Dei, quæ est nostra beatitudo, & pœnas damnatorum fore perpetuas. Quæ quidem doctrina colligitur ex illo Sapientiæ 5. *Iusti autem in perpetuum viuent.* Math. 6. *Thesaurizate vobis thesauros in cœlo, vbi nec ærugo, nec tinea demolitur. &c.* & de dãnatis Apocalyp. 20. *Cruciabuntur die, ac nocte, in sæcula sæculorum,* & Marc. 9. *Vermis eorum non morietur.* Et definitur in 6. Synodo generali in Epistola Sophronij, quæ est in actione 11. & approbata fuit actione 13 & in Concilio Lateranensi sub Innocent. 3. & refertur in cap. *Firmiter,* de fũma Trinitate, & fide catholica. Legantur etiã patres superius allegati, qui eleganter cõtra hunc errorem disputant.

Sapientiæ 5. Math. 6. Apocalyp. 20. Marc. 9. 6. Syn. Conc.

Qua ratione visio clara Dei incorruptibilis sit.

CAPVT II.

VErum inter Scholasticos dissensio est, quanam ratione visio clara Dei perpetua futura sit, vtrum ex volũtate sola Dei an suapte natura. Dominicus Sot. in 4. d. 49. quæst. 3. artic. 4. & recentiores aliqui Theologi in hunc articulum absolute, & absque vlla distinctione docent, has operationes, quas in p. tria circa Deum habituri sumus, suapte natura esse incorruptibiles, atque expostulare semper esse, ita vt eas corrumpi sit supra naturam. Id quod eodẽ modo de natura angelorum, & animæ rationalis non pauci docent, vt vidimus 1. p. disput. 182. cap. 1. Hanc vero sententiam probant, quia solo Dei auxilio ipsis semel productis naturaliter debito, perpetuo cõseruarentur absque remotione alicuius cõtrarij corrumpentis, secus atque res materiales: hæ namque non perseuerarent exsolo Dei concursu conseruantis illas, nisi etiam contraria remouerentur, aut impedirentur: nam si agere sinerentur ordine naturis ipsorum constituto, Deus cessaret eas conseruare.

Scotus vero in 4. dist. 49. quæst. 6. §. *Hic sunt duo,* affirmat, nihil aliud præter Deum esse ens suapte natura necessarium, aut incorruptibile, atque ideo visionem, & fruitionem Dei sola ipsius voluntate incorruptibiles esse: philosophatur itaque de his operã-

perationibus eodem modo, atque de angelis, vt retulimus 1. parte disputatione illa citata cap. 2. subiungit deinde, perpetuam harum operationum durationem non prouenire ex natura habitus mouentis illas, nec ex determinatione potentiarum, quia vt disput. 16. cap. 1. memorauimus, ex sententia ipsius Scoti possent beati, si vellẽt, ab his operationibus cessare, si suæ libertati a Deo relinquerentur: constat igitur, harum operationum incorruptibilitatem, & perpetuam durationem in solã Dei voluntatem reuocari.

4 Fontes sententiæ recentiorũ

Demum, recentiores alij fatentur quidẽ has operationes voluntate Dei corrumpi posse, & ea perpetuo conseruari, neq; voluntatem creatam ex se ab illis cessare posse, neque a contrario corrumpi, nihilominus simpliciter dicendas esse corruptibiles: nam cum necessitas durationis harum operationum proueniat a lumine gloriæ, & hoc sit simpliciter corruptibile, ipsequo que operationes erunt corruptibiles. Porro autem lumen gloriæ esse corruptibile simpliciter, ex eo probant, quia non dicitur accidens simpliciter corruptibile, aut incorruptibile respectu agentis: sic enim omnia essent dicenda corruptibilia, quia a Deo corrumpi possunt: sed respectu etiã subiecti, sicut respectu illius dicitur accidens naturale, aut supernaturale: comparatione autem subiecti habitus luminis dicitur corruptibilis simpliciter, eo quod, cũ sit supra naturam subiecti, non postulat suapte natura perpetuo in tali subiecto cõseruari, ergo potius ex se postulat corrumpi. Tum etiam, visio clara Dei, quæ nõ procedit ab habitu luminis inhærente, simpliciter est corruptibilis, quia non habet ex se fundamentum, quo postulet perpetuo cõseruari, ergo & habitus luminis gloriæ. Ceterum, cum reliqui habitus dentur cõsequenti quadam ratione, suppositio habitus luminis gloriæ, ideo exsuppositione habitus luminis gloriæ reliqui habitus, & operationes omnes dicendæ sunt incorruptibiles, quanuis simpliciter corruptibiles sint.

5 Sententia doctoris.

Mihi tamen ex doctrina tradita 1. parte disputatione illa 182. cap. 2. & 4. facilis est huius difficultatis solutio: idem namque de his habitibus, & operationibus dicendum existimo, quod de angelis ibidem diximus, eodemque modo de vtrisque philosophandum esse. Atque in primis supponẽdum est, nomine corruptibilis nos intelligere in præsenti, quidquid desinere potest per quodcunque genus destructionis: nihil præterea dici corruptibile, aut incorruptibile, absolute, sed relate per comparationem ad aliquam potentiam corrumpẽtem, aut destruentem. Hoc autem præmisso, nostra sententia duas continet partes. Prior est, hos habitus, & has operationes collatas cum potentia quacunque creata incorruptibiles esse, id quod hoc modo cõfirmari potest. Nam si huiusmodi habitus, & operationes ab aliqua causa creata possent corrumpi, vno ex duobus modis deberent corrumpi, aut cessando a conseruatione eorum, aut inducendo formam aliquam contrariam: nullo autem ex his modis corrumpi possunt. Primum quidem de habitibus id manifestum est, quoniam habitus huiusmodi, neque omnes habent cõtrarium, nec vllus eorum a causa creata cõseruatur. Dixi, non omnes habere contrarium, quia caritatis habitus contrariũ habet, nempe peccatum, nihilominus alia ratione per illud corrumpi non potest, vt inferius patebit: nullum autem habitum pẽdere a causa creata in sui conseruatione, dubium non est.

Præterea de operationibus idem ostenditur, quia licet hæ operationes pendeant in sui conseruatione a causa creata, nempe ab intellectu, & voluntate, & habeant contrarium, nihilominus nullo ex his modis corrumpi possunt. Primum quidẽ corrumpi nequeunt per cessationem a conseruatione, quia tam intellectus ad videndũ, quam voluntas ad diligendum Deum, & ipso fruendum ita necessario mouentur, vt non possint se cohibere, sicut disputat. 16. probauimus. Deinde neque a contrario corrumpi possunt, nam quãuis dilectio ex genere suo, & cognitio, seu assensus corrũpi possint a contrario, tamen visio clara, & dilectio orta ex illa corrumpi nequeunt. Visio enim ita efficax est, vt non sinat intellectũ ei parti dissentiri, aut assentiri cõtrariæ, cuius dissensu, aut assensu corrumpi posset. Sicut etiam in angelis assensus eorum, quæ clare angeli intuentur, non potest corrumpi per assensum contrariũ, aut dissensum eiusdem partis, quia euidentia rei non sinit angelum dissentiri ei, quod videt, aut assentiri contrario, sed per solã cessationẽ a consideratione in angelis corrumpi potest: quod tamen neque in beatis fieri potest, quia angeli libere considerant

6

Universidad de Deusto
Biblioteca

rant obiecta creata,quæ vident, beati autē non intuentur libere diuinam essentiam, ergo visio neutro modo corrumpi potest. Sed neque dilectio potest corrumpi: nam quanuis hæc habeat contrarium,nempe odium Dei,& quodcunque peccatum,& ita ex genere suo corrumpi possit a contrario, quia in via ita potest destrui, tamen quoties ex clara visione oritur, nequit hoc modo corrumpi, quia ita necessario mouetur voluntas ad diligendum Deū clare visum, vt non possit ipsum odisse,sicut disputatione 16.ostensum est,neque contra ipsum vllo modo peccare,vt disputatione 18. monstrauimus. Aliud autem cōtrarium harum operationū nō esse,quod abalia causa creata introduci possit, quam ab ipsis facultatibus,certum est.Sic igitur prædicti habitus & operationes, si comparentur cum potentia creata quacūque, incorruptibiles sunt, siue operationes procedant ex habitu, siue ex solo auxilio Dei:inter hæc enim nullam video esse differentiam, sed respectu causæ creatæ eodem prorsus modo se habent,vt ex dictis constare potest.

Habitus & operationes beatificas of se corruptibiles suapte natura collatas cum potentia Dei.

Posterior pars nostræ sententiæ est, hos habitus,& has operationes esse corruptibiles,si comparentur cum potentia Dei conseruantis illas in nobis, ita vt in illis posse corrumpi suapte natura non sit sola extrinseca denominatio a potētia corrumpente, vt putauit Caietanus de Angelis,sed intrinseca,& essentialis quædam non repugnantia,sicut de angelis 1.parte disputatione illa 182. capite 2. explicauimus. Discrimen autem est, quod angeli corruptibiles tantum sunt a Deo annihilatione,hi autē habitus, & operationes in subiecto non possunt annihilari,manente subiecto, sicut etiam in subiecto nequeunt creari, vt 1.parte disputatione 174.cap 2.monstrauimus. Vtrum autem hæ operationes, & habitus postulent natura sua a Deo conseruari, & vtrum supra naturam, aut contra naturam ipsarum sit corrumpi a Deo, eodem modo definiendum est,sicut de Angelis in ea disputatione 182.respōdimus.Hoc solum peculiare hic est, quod cum visio Dei procedit ex habitu, ita necessario,& naturaliter procedit,vt si Deus impediret visionē posito lumine,vim inferret non naturæ visionis,sed luminis connaturalis ad visionem, vt plane colligitur ex doctrina, quam trademus disputatione 25.capite 3.quia sedare contra internum impetum mouētis, hoc est,impedire operationem contra efficacitatem causæ, est vim inferre causæ, vt ibidem dicemus.

Ceterum addendum est id, quod de angelis etiam loco citato diximus,nempe corruptibile,& incorruptibile iuxta communē phrasim,& modum loquendi sumi per ordinem ad secundam causam per contrariā formam aliquid destruentem: & quia hæ operationes, & habitus hoc modo destrui non possunt,simpliciter dici debere incorruptibiles. Si vero non vtamur hoc nomine, sed disputationis gratia, nomine destruibilis,quod significat quodcunque genus desinendi, tunc non possent dici indestruibiles,nisi cum additamento, nēpe respectu secundæ causæ: simpliciter autem dici deberent destruibiles, quia ad hoc satis est, vt ab vna aliqua causa, nempe prima, corrumpi possint.

Perpetua duratio, vndecunque illa proueniat,est de ratione beatitudinis.

CAPVT II.

Dictum est, qua ratione perpetua duratio conueniat visioni, & fruitioni Dei,reliquum est, vt videamus, vtrum ad hoc, vt visio, aut fruitio dicenda sit beatitudo, debeat esse perpetua,an etiam ea, quæ tempore finitur,nomē beatitudinis mereatur: in qua etiam re duæ sunt Scholasticorum oppositæ sententiæ.Prior est Scoti, qui in 4.distinctione 49.quæstione 6. §. *De tertio dubio,* docet bifariam capi posse beatitudinem:primum, pro aliqua perfectione permanente quantumuis intensa,& hoc pacto de ratione illius non esse perpetuam durationē.Deinde,pro perfectione summe intensa,& sūma extensione perfecta, & hoc modo de ratione beatitudinis esse perpetuam durationem. Eodem fere modo cum distinctione respondent Durandus in 4. distinct.49.quæstione 6.Palud. quæstione 5. Supplementum Gab.quæstione 2.art.3.dubio 7. parte 3. & Ocam in 4. quæstione vltima,articulo 4 dub.6.nempe,aut beatitudinem capi pro perfectissima operatione, & hoc modo de ratione illius non esse perpetuam durationem, aut vsurpari pro cumulo omnium bonorū, & ita de ratione illius

illius esse perpetuam durationem. Vtro autem modo proprie capiatur beatitudo, aperte non explicant: videntur tamen insinuare, priori modo beatitudinē proprie vsurpari,& ita de ratione illius nō esse perpetuam durationem.Probat autem Durādus primum hanc sententiam,quia ejusdē naturę est operatiovnius diei,& perpetua ergo,si perpetua beat hominem, etiam ea, quæ est vnius diei,beatum faciet. Deinde probat Gabriel in hunc modum,Si aliqua ratione perpetua duratio esset de ratione beatitudinis,ea potissimum esset,quia securitas esset de ratione illius, securitas autem sine perpetua duratione esse non posset: atqui securitas non potest ad essentiā beatitudinis pertinere, quia securitas est motus irascibilis: fruitio autem, quæ est beatitudo in sententia Gabrielis,est incōcupiscibilis:ergo securitas non est de essentia beatitudinis. Idem argumentum fieri potest in sententia eorum,qui censent,solam visionem claram Dei esse beatitudinē nostram.

Mihi posterior opinio multo probabilior semper visa est,nempe,perpetuam durationem esse de ratione beatitudinis,quā tradit Sanctus Doctor,Caietanus, & Conradus,& recentiores Thomistæ in hoc articulo,Sotus in 4.dist.49.quæst.3. artic.4. conclusione 2.&3.Maior quæst.12.in fine. Non docet hæc opinio,de ratione visionis esse perpetuam durationē:sed de ratione visionis vt significatur nomine beatitudinis,ita vt diei nō possit simpliciter beatus, qui videt Deū, nisi visio talis perpetua futura sit.Probari autē potest primo ex Aris. 1. Ethicorū cap:7.prope finem,vbi ait, *Ver enim nec vna facit hirundo,nec vnus dies,& beatum hominem eodem modo nec vnus dies nec breue vllum efficit tempus.* Quem locū elucidās Eustratius,hāc nostrā sentētiā ex eo colligit,& ideo affirmat,in hac vita veram felicitatem esse non posse, eo quod hanc vitam finiri, quoddam infelicitatis genus est. Quodsi Aristoteles putauit in hac vita posse esse aliquem hominem felicem vera felicitate, hac ratione ex ipso argumentari possumus.Si de ratione felicitatis huius vitæ putauit Aristoteles esse longum tempus, imo etiam totius vitæ, quia immerito diceremus aliquem beatū fuisse,qui vltimo suæ vitæ tempore miser fuisset, de ratione felicitatis æternæ vitæ debet esse perpetua duratio simul cum ipsa vita extensa.Quodsi sola operatio contemplationis,aut alia sine respectu ad durationem temporis haberet rationem beatitudinis frustra diceret Aristoteles, neminem posse esse beatum per breue tempus.

Probatur ex Augustī.

Secundo confirmari potest testimonio Augustini,qui 13. de Trinitate cap. 8. fusius,& ex professo probat de ratione beatitudinis esse perpetuā durationē, id quod ipse ex eo colligit,quia qui beati esse cupiunt,hoc ipso volunt, & desiderant immortales esse,quasi immortalitas ad beatitudinem pertineat. Confirmat deinde id, quod dixerat, hac ratione, Quia aut vita beata deserit nolentem,aut volentem, aut neutrum:si deserit nolentem,nullo modo beata est,quia nemo sit beatus nolens: atque,quo magis deserit vita nolentem, magis miserum ipsum facit, si vero deserit volentem, etiam vita beata dici non potest: si vero dicatur neutrum fieri, sed hominē esse ad vtrumque paratum,eodē modo vita beata dici non potest. Concludit igitur sub finem capitis his verbis, *Nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata;nisi fuerit sempiterna.* Idem aperte testatur 11. de ciuitate cap.11. & 13.vbi ait,vtroque constare beatitudinem,& perpetuitate, & securitate. Nec obstat,quod eo loco appellat beatitudinem operationem secundum rationem in hac vita, eam enim sic appellat latiori significatione,quatenus est initium futuræ vitæ, & participatio eius, vt disputatione 12.capite 3.dictum est.

Ratio Augustini.

Probatur eadem ratione efficax.

Tertio hac ratione probatur, Ea non est dicenda vera beatitudo,quę ex se sufficiēs non est,vt impleat totum hominis desiderium, vt quiescat, & sine anxietudine sit. Nam quanuis non sit de ratione beatitudinis,vt actu pellat omnem tristitiā,aut omne malum,& actu impleat omne desideriū tamē talis naturæ debet esse,vt ad hęc omnia sufficiat:atqui nulla operatio, quantūuis perfecta,si perpetua non sit,hęc omnia ex se præstare valet,vt infra patebit: ergo non est vera beatitudo.Porro autem duas illas comminisci acceptiones beatitudinis quas doctores prioris sententiæ afferunt, absque fundamento est, vt supra notaui disput.10.cap.2.

Obiectio.

At obijciet aliquis primum, sola visione Dei non perpetua impleri posse omne desiderium,& tolli omnem anxietudinē, eo quod ex illa oritur summa voluptas, cum summa autem voluptate non potest

vlla

Universidad de Deusto
Biblioteca

vlla manere tristitia etiam alterius obiecti, vt testis est Arist. 7. Ethicorum capite 17. & nos supra diximus disputatione 14. capite 2. ergo sufficiens etiam erit, vt pellat omnem anxietudinem, & solicitudinē. Respondeo illum, qui videt Deum, nō posse quidē tristari de ipso Deo possesso, nec de alio obiecto propter rationem ibi adductam ex Aristotele, tamen amissionem ipsius Dei, & visionis eius non potest non timere, & de ea solicitus & anxius esse, si forte credat se aliquando ea priuandū Nam eodem pondere, quo delectabitur summe de Deo viso, anxius erit de amittēda visione: timor enim, & anxietudo de amissione boni possessi, nascitur ex amore, & delectatione de eodem bono possesso: quare quo maior est delectatio de bono possesso, magis crescit anxietudo de amissione illius.

13 Obijcio. Deinde obijcere aliquis potest in hunc modum, sicut aliquis potest esse beatus sine delectatione, & dilectione, si per potentiam Dei impedirentur, eodem modo posset aliquis intillegi beatus absq; eo, quod actu securus esset de perpetua possessione beatitudinis: imo etiam, si anxius esset de amittenda visione, sicut cum timore, aut tristitia alterius mali posset esse beatus, vt in Christo accidit. Respondeo, diuersam esse rationem timoris, vel tristitiæ alterius cuiuscunque mali, & anxietudinis amittēdi visionem, quia ipsa visio ex se potēs est pellere omnem tristitiam, & timorem cuiuscunque alterius mali: potens autem non est impedire anxietudinem de amittēda seipsa. Nam si visio non impediretur a Deo, esset causa vehementis delectationis & fruitionis ipsius Dei clare visi, cum qua nullus timor, nulla tristitia de alio malo esse potest, vt disputatione illa 14. ex mente Aristotelis dictum est: at vero delectatio summa de Deo clare viso orta ex visione non sufficiet impedire timorem, & anxietudinem de ipsa visione amittenda: quinimo, vt supra dicebamus, quo maior fuerit visio, & delectatio, eo magis crescet timor, & anxietudo de amissione ipsius, vt probatum est. Ex quo fit, vt visio sine perpetua duratione sufficiens nō sit ad explendum omne hominis desiderium, & ad tollendum omnem timorem, & anxietudinem, ac proinde non mereatur nomen veræ beatitudinis: nam quæ vere beatitudo vocanda est, debet saltem ex se sufficiens esse ad explendum omne hominis desiderium, & pellendum omnem timorem, & anxietudinem.

Solutio.

Solutio notā dum.

Porro autem visionem non perpetuam ad hoc sufficientem non esse, facile ostendi potest: quia aut ille, qui videt Deum visione, quæ tempore finienda est, non attendit, vtrum illa sit futura perpetua, an solū per tempus duratura; aut attendit ad illius durationem. Si non attendit, ille quidem anxius non erit de amissione visionis, nihilominus visio ex se sufficiens non est ad tollēdam anxietudinem, & timorē, sed ratione ignorationis, & inconsiderantiæ, quia videlicet homo ille non attendit malum, quod sibi imminet: si vero homo ille attendit ad durationem visionis, eodē modo talis visio ex se non est sufficiens ad id, quod diximus: si enim vere sciat ille id, quod futurum est, visio non satiabit appetitum, nec tollet anxietudinem, vt patet. Si autem errore credat visionem duraturam in perpetuum, ipsa visio non satiabit, sed error, & deceptio anxietudinē tollet, aut impediet: tum etiam, vt ait Augustinus 11. de ciuit. capite 13. cum tali errore circa statum futurum non potest esse felicitas; hęc enim, sicut debet esse cum securitate, ita carere debet errore.

Ceterum dicet aliquis: quidsi illa visio perpetuo futura esset, & tamē videns Deū nondum sciret, vtrum esset futura perpetua, an non. Respondetur, illum nihilominus futurum beatum, etiamsi errore deceptus crederet per tempus tantum duraturam, quia ex se saltem cognita veritate, vt postulat status ille, sufficiens esset pellere omnem timorem, & anxietudinem. Quod vero Augustinus loco citato non vult admittere felicitatem cum anxietudine de amissione illius, intelligendum est, quando talis anxietas nascitur ex vera cognitione: tunc enim visio ipsa ex se, & non ex accidēti, sufficiens non esset satiare appetitum. Hic autem timor, & anxietudo amittendi visionem, non est de ipso Deo, quia, vt ostendimus disputatione 15. capite 6. Deus nec potest esse obiectum timoris, nec tristitiæ: sed est de amissione ipsius Dei visi, tāquam de integro obiecto non distincto secundum suppositum a nobis, sed habentis rationem formæ nobis inhærentis.

Ex his facile diluuntur argumenta prioris sententiæ. Ad prius, quod erat Durandi, fatemur visionem vnius diei, & perpetuam

tuam esse eiusdem speciei in genere visionis, sed non habere eundem effectum in animum, vt constat. Nomen autem beatitudinis impositum est, non ad significandā visionem secundum suam speciem, sed cū tali effectu, nempe, quæ possit animū omnino sedare: hic autem prouenit ex perpetua duratione, ac proinde sola visio perpetua hoc nomen meretur.

15 Ad posterius argumētū, quod erat Gab. dicimus securitatem non esse peculiarem aliquam actionem intellectus, aut voluntatis, sed esse ipsam delectationem de visione sine timore. Nascitur autem hæc delectatio sine timore ex visione ipsa, vel quia homo credit perpetuam fore, vel quia non credit oppositum: quare reflexa notitia de futura duratione non est de ratione beatitudinis, sed hoc solum, vt saltem ex se visio illa sedare possit animum, & anxietudinem tollere: quocirca, licet securitas esset actus specialis voluntatis, nihil cōcluderet argumentum, quia ille non esset de essentia beatitudinis, neque hoc nostra opinio contendit: sed tota beatitudinis ratio in eo esset, vt visio ex se sufficiens esset securum reddere animum videntis, licet actu non redderet securum. Cetera, quæ hic notat Caietanus de mensura beatitudinis, vberius a nobis dicta sunt 1. parte disput. 36. cap. 2.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

AD quintū sic proceditur, Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessarijs: sed nihil est homini tam necessarium quam id, quod per finem vltimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest: potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

Præterea. Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: sed irrationales creaturę per sua naturalia possunt consequi suos fines: ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

Præterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum. Eiusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus: videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo. lib. 1. Ethic. c. 7. tom. 5.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectū & voluntatē. Sed vltima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem, Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se. Ergo homo per sua naturalia nō potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia eo modo quo, & virtus in cuius operatione cōsistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta (sicut supra dictum est) consistit in visione diuinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturā, non solum hominis, sed omnis creaturæ, vt in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ eius: sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, quod cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ: omnis autem cognitio, quæ est secūdum modum substātiæ creatæ, deficit a visione diuinæ essētiæ, quæ in infinitum excedit omnē substantiam creatam. Vnde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem vltimam per sua naturalia. quæst. 63. q. 3. artic. 5. q. 12. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessarijs

Universidad de Deusto
Biblioteca

sarijs, quanuis non dederit sibi arma & tegumenta, sicut alijs animalibus, quia dedit ei rationem & manus quibus posſit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessarijs, quãuis non daret sibi aliquod principiũ, quo posset beatitudinem consequi, hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitriũ quo posſit conuerti ad Deum, qui eum faceret beatum: quę enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt dicitur in 3. Ethicorum:

Cap. 3. post med. tom. 5.

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequẽdum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum: licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio: vt Philosophus dicit in 2. de cœlo: sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectã sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio: & ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc diuino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ huiusmodi boni nõ est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Aristot. 2. de cœlo text. 60. vsque ad 66 tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum & perfectum sunt eiusdẽ speciei, ab eadem virtute causari possunt: non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei: non enim quicquid põt causare dispositionem materiæ, potest vltimam perfectionem conferre, imperfecta autem operatio quæ subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdẽ speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cũ operationis species dependeat ex obiecto. Vnde ratio non sequitur.

Notatio circa Articulum.

PRior conclusio est: *Beatitudo imperfecta, quæ in hac vita habetur, adquiri potest ab homine per sua naturalia eo modo quo & virtus, in cuius operatione consistit.* Posterior conclusio: *Beatitudo perfecta, quæ est ipsa visio Dei, non potest ab homine comparari per sua naturalia.* Circa priorem conclusionem obseruandum est primum, ex sententia doctoris Angelici beatitudinem imperfectam, & veluti inchoatam in hac vita, quæ est in exercitio virtutum, ita ab homine comparari per sua naturalia, vt non excludatur auxilium gratiæ mouẽtis, vt constabit ex tota quæstione 109. Dicit autem, hominem per sua natutalia consequi imperfectam beatitudinem huius vitæ eo sensu, quo infra quæstione 63. articulo 1. dixit, virtutem inesse homini a natura, eo quod insit homini naturalis inclinatio ad virtutem, & principia quædam naturaliter nota ad bene agendũ. Nihilominus docet perfectionem, & cõsummationẽ virtutum non inesse nobis a natura, sed exercitio comparari, ad quod non negat necessarium esse auxilium gratiæ. Et hanc doctrinam intelligit de virtutibus quas vocant adquisitas: nam de infusis ait in eodẽ articulo omnino esse ab extrinseco, quia sunt per infusionem. Quocirca in hoc articulo videtur loquutus de beatitudine imperfecta huius vitæ, quæ consistit in exercitio virtutum adquisitarum: nam si loqueretur de beatitudine, quæ est in exercitio virtutum infusarum, eadem ratio illius esset, & beatitudinis alterius vitæ. Deinde obserua, Sanctum Thomam hic constituere beatitudinem huius vitæ in exercitio virtutũ, vt nos etiam notauimus supra disputatione 12. cap. 3.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo consequatur beatitudinẽ per actionem alicuius superioris creaturæ.

AD sextum sic proceditur. Videtur q homo posſit fieri beat⁹ per actionẽ alicuius superioris creaturæ, scilicet angeli.

geli. Cum enim duplex ordo inueniatur in rebus: vnus partium vniuersi adinuicem, alius totius vniuersi ad bonum quod est extra vniuersum: primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, vt dicitur 12. meta. sicut ordo partium exercitus adinuicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem: sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur secundum quod superiores creaturę agunt in inferiores: vt in primo dictũ est. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus, ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli, in hominem homo beatus efficitur.

Arist. 12. & tom. 3.

9. 21 ar. ad 3 ar. tum.

Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale, Sicut ꝙ est potentia calidũ, fit actu calidum: sed homo est in potentia beatus: ergo potest fieri actu beatus per Angelum qui est actu beatus.

art. 1.

Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, vt supra dictum est: sed Angelus potest illuminare intellectum hominis: vt in primo habitum est, ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus.

Respõdeo dicendũ, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subiecta (vtpote habẽs limitatã virtutẽ & actionẽ) illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturæ: & ideo si quid fieri opporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo: sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cetera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam: vnde impossibile est quod per actionem alicuius creaturę conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta: si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa & de virtute, in cuius actu consistit.

1. Prae.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentijs actiuis ordinatis, quod perducere ad vltimum finem pertinet ad supremam potentiam inferiores vero potentiæ coadiuuant ad consecutionem illius vltimi finis disponendo: sicut ad artem gubernatiuam, quæ præest nauifactiuæ, pertinet vsus nauis, propter quem nauis ipsa fit. Sic igitur in ordine vniuersi homo quidem adiuuatur ab Angelis ad consequendũ vltimum finem secundum aliqua præcedentia quibus disponitur ad eius consecutionem: sed ipsum vltimum finem cõsequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus. 14

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum & naturale potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit: sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album. Neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere & illuminare: sic enim illuminatio & calefactio essent vsque ad infinitum: lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in quolibet autem creatura est imperfecte & secundum esse similitudinarium vel participatum, vnde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli quantum ad aliquas rationes diuinorum operum non autem quantum ad visionẽ diuinæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

p. q. 106. ar. 1. ad 1. & argum.

essentiæ: vt in primo dictum est: ad eã enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

Conclusio negat, & satis nota est.

ARTICVLVS VII.

Vtrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

infra q. 6. in conclusione 1. q. 62. a. 5. ad 1. 2. opus. 34. c. 73.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, vt beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam aut dispositionẽ materiæ, sed statim potest totum producere: sed opera hominis cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens (vt dictum est) non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

vt. praced.

Præterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita & naturam immediate instituit: sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ: sed statim fecit vnumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

Præterea. Apostolus dicit Ro. 4. Beatitudinem hominis esse, cui Deus confert iustitiam sine operibus: non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quod dicit Ioan. 13. Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. Ergo per actionẽ ad beatitudinem peruenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo volũtatis (vt supra dictũ est) requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quã debitus ordo voluntatis ad vltimũ finem, quæ ita exigitur ad consecutionem vltimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ: sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentẽ in finem, & finem consequentem: sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam: sed ordo diuinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Vt enim dicitur in secundo de cælo, Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus: habere autẽ perfectum bonum sine motu conuenit ei quod naturaliter habet illud: habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei: vnde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentẽ. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura conuenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis per quã tendit in ipsam: sed Angelus qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine diuinæ sapiẽtiæ vno motu operationis meritoriæ, vt in primo expositum est. Homines autẽ consequuntur ipsam multis motibus operationum, quæ merita dicuntur. Vnde etiam secundum philophum beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

q. 4. ar. 4.

Ad primum ergo dicendũ, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter sufficientiam diuinæ virtutis beatificantis: sed vt seruetur ordo in rebus.

Ad secundũ dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione

tione creaturæ præcedente, quia sic instituit prima individua specierũ, vt per ea natura propagaretur ad posteros: & similiter quia per Christũ, qui est Deus & homo, beatitudo erat ad alios deriuanda, secundum illud Apostoli ad Hebr. 2. qui multos filios in gloriam adduxerat, statim a principio suæ conceptionis absque aliqua operatione meritoria præcedente anima eius fuit beata: sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subuenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam: licet desint in eis merita propria, eo ꝙ per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam iustificantem. Quæ quidem non datur propter opera præcedentia. Non enim habet rationem termini motus vt beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinẽ tenditur.

CONclusio est affirmans: de qua satis, superque per totum tractatum de gratia dicemus ostendentes contra hæreticos nostri temporis necessitatem operum ad iustificationem, & ad consequendam vitam æternam. Hic vero præter rem aliqui disputant, an meritum, & præmium beatitudinis in eodem instanti simul esse possint: de hoc tamẽ fusius a nobis disputatũ est 1. Parte disput. 229. c. 4. & 5.

ARTICVLVS VIII.

Vtrũ omnis homo appetat beatitudinẽ

p. q. 19. a. 4. 3. Ethic. c. 7. Ethic. c. 9. 4. Ethic. c. 8. 41. ethic. Ethic. cont. 8. & 6. 3. 7. de anima. 7. 2. 4. & 6. 1. ad 3. 6. 9. 10.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem: nullus enim potest appetere quod ignorat: cum bonum apprehensum sit obiectum appetitꝰ, vt dicitur in 3. de anima sed multi nesciunt, quid sit beatitudo, quod (sicut Aug. dicit in 13. de Tri.) patet ex hoc, quod quidam posuerunt beatitudinẽ in voluptatibus corporis: quidã in virtute animæ: quidã in alijs rebꝰ: nõ ergo omnes beatitudinem appetũt.

3 Ethic. c. 5. li. de anima tex. 29. 34 & 49. to. 2. q. 3. ar. 8.

Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentiæ diuinæ: vt dictum est: sed aliqui opinatur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiã ab homine videatur: vnde hoc non appetũt. Ergo nõ omnes homines appetunt beatitudinẽ.

c. 4. circ. princ. tom 3 c. 1. & 5. to.

Præterea, Aug. dicit in 13. de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult: sed non omnes hoc volunt. Quidam enim male aliqua volunt, & tamen volũt illa se velle. Nõ ergo omnes volunt beatitudinem.

c 3. circ. fin. tom 3.

Sed contra est quod Aug. dicit 13. de Trin. Si vnus dixisset. Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in suã nõ cognosceret volũtate: quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communem rationẽ beatitudinis. Et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis est, vt sit bonum perfectum, sicut dictum est: cũ autem bonum sit obiectum voluntatis perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit: vnde appetere beatitudinem, nihil aliud est quã appetere vt voluntas satietur: quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem quantum ad, id in quo beatitudo consistit, & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis cõueniat: & per consequens quãtum ad hoc non omnes eam volunt. Vnde patet responsio ad primum.

7. Ethic. cap. 7.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diuersum secundũ ra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionis considerationem: ita contingit quod aliquid est idem secũdum rem: & tamen vno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest cõsiderari sub ratione finalis boni & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis, & sic naturaliter & ex necessitate voluntas in illud tendit, vt dictum est. Potest etiam considerari secũdum alias speciales cõsiderationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operatiuæ, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tẽdit in ipsam.

In corp. Art. & q. 1. ar. 5.

Ad tertium dicendum, quod ista diffinitio beatitudinis quam quidam posuerunt, Beatus est qui habet omnia quæ vult: vel cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona & sufficiens: alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu sic verũ est quod qui habet omnia quæ vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secũdum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcunque vult naturaliter: sicut etiam ratio accipit vt vera interdum quæ impediũt a cognitione veritatis: & secundũ hanc considerationem Aug. addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit: quanuis primum posset sufficere si recte intelligeretur, scilicet beatus est qui habet omnia quæ vult.

Locis in arg. sed contra s. 1.

Conclusio.

Conclusio est. *Omnes homines appetũt beatitudinem in vniuersum, beatitudinem tamẽ in singulari non omnes appetunt.* Hoc discrimen inquit S. Thomas nasci ex eo, quod omnes cognoscunt beatitudinẽ in vniuersum: tamen nõ omnes cognoscunt rem singularẽ, in qua ratio beatitudinis reperitur: nam si eam cognoscerent, proculdubio nullus esset, qui eam etiam non appeteret.

An insit creaturæ rationali naturalis appetitus suæ beatitudinis. Disp. 22.

Quatuor opiniones Scholasticorum. cap. 1.
Prior pars Verioris opinionis a priori probatur. cap. 2.
Eadem pars a posteriori ostenditur. cap. 3.
Quo modo posterior pars eiusdẽ opinionis ab alijs confirmetur. cap. 4.
Eiusdem partis Vera explicatio & confirmatio. cap. 5.

Quatuor opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.

PRæsens controuersia non tantũ est de appetitu creaturæ rationalis ad beatitudinẽ in vniuersum, sed etiam de appetitu ad beatitudinẽ in singulari, hoc est, de appetitu ad vidẽdũ Deum, cuius visio est nostra beatitudo. Difficultas autẽ non est, an creaturæ rationali insit appetitus ad beatitudinem vtroq; illo modo, nam extra cõtrouersiam est, omnem creaturam rationalem appetere suam beatitudinẽ, sed quæstio est, an talis appetitus sit dicẽdus naturalis, de qua re non est vna omniũ Scholasticorum sententia. Prima igitur sit Scoti in 4. d. 49. q. 9. & 10. *§. Respõdeo ad primam quæstionẽ*, & in 1. q. 1. prologi *§. Ad primũ licet procedat.* sub finẽ, & *§. Ad quæstionem igitur*, & sequẽtibus, qui affirmat omni creaturæ rationali inesse naturalem appetitum, non quem vocant elicitum, sed innatũ per modum potentiæ, aut inclinationis in actu primo non solum ad beatitudinem in vniuersum, sed etiã ad eam in singulari, nempe ad videndum Deum: quinimo, hunc esse summum, maximumque appetitũ, qui esse potest in creatura rationali: quam sententiã, meo iudice, postea sequuti sunt Durand. in 4. d. 49. q. 8. num. 8. Palud. q. 7. art. 1. conc. 1. & 2. Maior q. 6. & clarius Sotus quæst. 2. art. 1. & lib. 1. de natura & gratia cap. 4. Cũ autem hi omnes concedant huiusmodi appetitum omni creaturæ rationali, variant tamen in assignando proximo subiecto illius: cum enim appetitus non insit proxime substantiæ creaturæ rationalis, sed media alia aliqua facultate, intellectus nimirum, aut voluntatis, de proximo subiecto varie sentire potuerunt. Scotus, qui censet beatitudinem nostram esse fruitionẽ Dei, quæ est affectus voluntatis, consequenter, suisque principijs consentanee docet, hunc naturalem appetitum proxime inesse voluntati, nempe ad fruitionem, quę est propria illius perfectio, & nostra beatitudo secundum opinionem ipsius. Durandus vero eodem modo consentanee sensit talem appetitum proxime inesse intellectui, quia existimauit, beatitudinem nostram esse visionem, quæ est perfectio voluntatis. Verum Paludanus, & Sotus, qui putant se in hac re sequi sententiam Scoti, minime secũ cõstantes, nec suæ doctrinæ memores arbitrãtur hunc appetitum proxime inesse voluntati, cum tamen dicant beatitudinẽ nostrã esse visionem Dei. Hoc autem probat Sotus, quia homo est, qui appetit beatitudinem, & appetitus totius hominis est volũtas, non autem alia potentia, ergo in volũtate, & non in alia potentia est talis appetitus, & inclinatio. Non negat Sotus esse in intellectu naturalem appetitum innatum per modum inclinationis ad visionem, sed contendit naturalem appetitum totius hominis ad beatitudinem esse in voluntate. Paludanus vero eadem fere ratione idem probat. Nam sicut quælibet potentia se habet ad suam perfectionem, quam dicitur appetere, & ad quam dicitur inclinari, sic se habet voluntas ad appetendas perfectiones omnium potentiarum, & totius subiecti, eo quod in voluntate est communis, & generalis quidam appetitus: sicut enim appetitus elicitus voluntatis est vniuersalis circa omnem perfectionem, ita etiam appetitus habitualis voluntatis, qui est per modum potentiæ, est vniuersalis.

Soto.

3 Paludan. & alij non assentiũtur Soto.

Ceterum, neque Paludanus, nec Sotus assecuti sunt mentem Scoti, & Durãdi, quos ipsi se sequi arbitrãtur. Nam Scotus, & Durand. non loquuntur de appetitu habituali per modũ potẽtiæ, qui est principiũ appetitus, & desiderij eliciti: hũc enim appetitũ esse in voluntate non negaret Duran. nec ipsum tribueret intellectui: sed loquuntur de appetitu per modum inclinationis potentiæ ad recipiendam beatitudinem, tanquam propriam perfectionem: in quo sensu consentanee suis principijs philosophati sunt.

Pro Scoto.

Pro Durando.

2 et Scot. sententi.

Suam igitur sententiam probat Scotus

tribus rationibus, quibus confirmat tria, quæ dixit. Primo quidem esse naturalem appetitum, sic ostendit: quia natura aut potentia non potest non inclinari in suã perfectionem, per quam nata est perfici: quod adeo necessarium est, vt si tollatur inclinatio ad talem perfectionem, necesse sit & ipsam naturam, seu potentiam de medio tolli: sed beatitudo est perfectio potentiæ, & creaturæ rationalis, ergo in voluntate, & creatura rationali est appetitus naturalis ad illam. Secundo, hunc appetitũ esse summum, probat, quia natura, & potentia summe inclinantur in summam perfectionem beatitudo autem est summa perfectio creaturæ rationalis, ergo creatura rationalis sũmo modo in eam inclinatur. 4

Tertio hunc appetitum esse ad beatitudinem in singulari, hoc est, ad visionem, sic demõstrat. Hic appetitus, quem hactenus ostendimus inesse creaturæ rationali, est ad perfectionem, quę ipsi inesse debet, perfectio autem inhærens ei est beatitudo nõ in vniuersum, sed in singulari, ergo hic appetitus est ad beatitudinem in singulari. Porro autem hunc appetitum naturalem non esse ad beatitudinem in vniuersum, sed ad eam in singulari, facile etiam probari potest ex differentia inter appetitum elicitum, qui sequitur cognitionem, & innatum, qui sequitur naturam: quod elicitus, qui sequitur cognitionẽ, fertur ad id, quod cognitione apprehenditur, cumq; apprehẽdatur beatitudo in vniuersum vt bonum, ad illam hoc modo ferri potest: at vero appetitus innatus, cum sequatur naturã, solum est ad eam perfectionem, qua natura re ipsa perficitur. Ex quibus omnibus colligit Scotus, Deum, prout est obiectum nostræ beatitudinis, esse finem nostrum naturalem, & ita ad ipsum videndum inesse appetitum naturalem creaturæ rationali, neq; aliquid obstare, quod Deus, qui est obiectum beatitudinis nostræ, tantum sit cõsequendus supernaturali modo. 5

Alia ratio ex Soto.

Eandem sententiam de appetitu naturali quarto probare possemus ratione Soti. Nam, si facta reuelatione per fidem beatitudinis nostræ in singulari, statim homo naturaliter appetit beatitudinem in singulari, quam per fidem cognoscit, consequitur, inesse homini appetitũ naturalem, & inclinationem in actu primo ad eam: qua vero ratione hic appetitus elicitus beatitudinis in singulari dicatur naturalis, ipsenõ

Universidad de Deusto
Biblioteca

explicat. Mitto alia argumenta Soti, nã ex ijs, quæ inferius dicemus, facile dilui possunt.

Secunda opinio distinguit de natura absolute & vt ordinata ad finem supernaturalem. Caiet. Contra.

Secunda opinio est Caiet. supra q. 3. art. 8. & Conradi ibidem, & eiusdem Caiet. 1. p. q. 12. art. 1. qui docẽt creaturam rationalem dupliciter considerari posse. Primum absolute secundum se, deinde, prout ordinata est per fidem ad beatitudinẽ: inquiũt ergo priori modo non habere naturalem appetitum ad videndum Deum clare, vt in se est, & vt est nostra beatitudo, & auctor gratiæ: concedunt tamen, inesse naturalem appetitum cognoscẽdi Deum, quid sit, pro ut comprehẽditur sub vniuersali numero causarum. Posteriori autem modo naturã consideratam dicunt habere naturale desiderium videndi Deum clare, vt in se est, & vt est nostra beatitudo: hoc autem desiderium nasci ex aliquibus effectibus gratiæ cognitis per reuelationẽ fidei. Quocirca, cum hi doctores loquantur de appetitu, & desiderio elicito, vt constat, hunc appetitũ naturalem tribuere debent voluntati. Huius opinionis meminit Fer. 3. contra gent. c. 51. & censet esse contra S. Thom. Primũ, quoniã lib. illo c. 49. inquit substantias separatas aliqua cognoscere de Deo per suã essentiam, & c. 50. docet, non quiescere eorum naturale desideriũ, donec videant clare Deum, sicuti est: concedit igitur S. Doctor appetitum naturalem videndi Deũ in angelis nondum præditis notitia fidei, sed sola notitia naturali cognoscentibus Deũ. Tum etiam ratio, qua probat S. Tho. 1. p. q. 12. ar. 1. & in hac 1. 2. q. 3. art. 8. inesse creaturæ rationali naturale desiderium videndi Deum, nõ est de creatura rationali, quatenus reuelatione fidei instructa est, sed de ea, quatenus cognoscit in hac vita Deum, & affectus illius quacunq; cognitione, vt infecius patebit. Quare S. Thom. non putauit hoc naturale desiderium oriri ex effectibus gratiæ per reuelationẽ notis, sed ex quocũq; alio genere effectus. Adhæc 3. cõtra gent. c. 51. & 57. docet, hoc desideriũ, & appetitum naturalem inesse omnibus hominibus: at non omnes habent cognitionem, & reuelationem fidei.

6 *Ferrar. S. Thom.*

S. Thom.

S. Thom.

Tertia sententia distinguit debitum naturale, aut supernaturale visionis.

Tertia sentẽtia est Ferrar. loco citato, qui duo docet. Vnum est, inesse cuicunq; creaturæ rationali desiderium elicitum videndi Deum clare, prout in se est, nulla supposita notitia fidei, ex sola notitia effectuum naturalium. Nã hoc ipso, quod quis nouit hunc effectum esse a Deo, videre cupit ipsum Deum, tanquã causam illius in seipso. Alterum est, visionem claram Dei bifariã spectari posse. Primum, vt est visio obiecti supernaturalis beatitudinis: deinde, quatenus est visio primæ causæ omniũ effectuũ. inquit igitur, appetitum prædictum nõ dici naturalem, prout tendit ad Deum, & visionem illius priori modo, sed prout tẽdit posteriori modo: quare ad appetitum visionis priori modo existimat necessariam esse reuelationem fidei, in quo cum Caiet. conuenit: immerito igitur hic auctor referri solet pro prima sẽtẽtia Scoti, & Durãdi.

Quarta opinio est recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem, & potentiam, quam vocant obedientialem. Quam sententiam confirmant, quia ad formam supernaturalẽ, qualis est beatitudo nostra in singulari, nõ potest esse potentia, & inclinatio, seu appetitus naturalis: talis enim est potentia; inclinatio, & appetitus, quale est obiectum, seu perfectio, ad quam refertur. Beatitudo autem nostra in singulari, nempe visio Dei, est forma, & perfectio supernaturalis, vt communis opinio fert, ergo & potẽtia, inclinatio, & appetitus ad illam non potest dici naturalis, sed obedientialis merito nuncupari debet, quia agenti supernaturali inducenti talem formam ad nutum obedit. Hi autem doctores videntur hactenus loqui de appetitu innato, non elicito: de elicito autem etiam dicunt, non posse appellari naturalem, quia elicitus appetitus est affectus: omnis autem affectus sortitur nomẽ ex suo obiecto, ergo affectus circa obiectum supernaturale, qualis est visio, ac proinde desiderium circa illam, non debet dici naturale, quin potius supernaturale.

Prior pars verioris opinionis a priori probatur.

CAPVT II.

TAM vero, vt veriorem de hac re sententiam pronuntiemus, quædam premittenda sunt. Primum est, duplicem esse appetitum: alter est elicitus, qui dicitur desiderium, & est actio quædam appetentis facultatis in rem futuram, diciturq; inclinatio in rem,

in rem, quia est principium quærendi illã. Alter appetitus est innatus, qui tantum est per modum potentiæ, & inclinationis ad aliquam perfectionem, absque vllo actu elicito desiderij: an vero appetitus elicitus dici possit naturalis, & qua ratione, inferius dicemus.

9 *Secunda obseruatio.*

Secundo notandum est, hunc appetitum innatum, qui non est elicitus, semper oriri & consequi potentiam aliquam: omnis enim potentia, hoc ipso, quod caret perfectione, quam potest habere, metaphorice dicitur illam appetere: comparatur enim cum illa per modum naturæ cognoscentis & appetentis, quod nondum habet, sed habere potest. Quo fit, vt potentia naturalis secundum se comparetur per modum complacentiæ, & amoris cum sua perfectione, quatenus est sibi absolute conueniens: at vero potentia, quatenus priuata sua perfectione, comparatur per modum desiderantis illam, quam secundum se quodammodo dicitur amare, & non habet. Quocirca quæuis potentia priuata sua perfectione dicitur habere appetitum ad illam, & propterea vulgo dicitur, priuationem esse causam appetitus, non quia ex priuatione oriatur aliquid reale, quod sit, aut dicatur appetitus, sed quia potentia carẽs sua perfectione: comparatur desideranti id, quod non habet, in nobis enim cognoscentibus desiderium est circa bonũ, quo caremus.

Tertia obseruatio de discrimine inter appetitum innatum & elicitum.

Tertio obseruare oportet discrimen inter appetitum innatum, & elicitum: nam cum omnis appetitus cõsequatur aliquam formam, ille, qui innatus est, consequitur formam naturalem, quæ dat esse naturale: ille vero, qui dicitur elicitus, cõsequitur formam apprehensam, & cognitionem, quia desiderium elicitũ in cognoscentibus nascitur ex cognitione, quia fertur in id, quod cognitione apprehensum est.

10 His iactis fundamentis, nostra sentẽtia duas cõtinet partes iuxta duas acceptiones appetitus, & inclinationis. Prior erit de appetitu innato, posterior erit de appetitu, & desiderio elicito. Circa priorem igitur partem existimo cõtra Scotum, Durandũ, & alios primæ sententiæ, non esse in creatura rationali appetitum innatum, qui dici possit naturalis, ad beatitudinem, sed tãtum esse appetitum, quem obedientialem appellare possumus, alij vero capacitatem vocant. Quod quidem primum hac ratione probatur. Aut appetitus innatus creaturæ rationalis ad beatitudinem, & visionem, consequitur potentiam agentem, aut potentiam patientem: hoc enim genus appetitus consequitur genus aliquod potentiæ, omnis vero potentia aut est agens, aut patiens: appetitus autem innatus, qui est in creatura rationali ad beatitudinem, neutro modo potest dici naturalis: quoniam appetitus innatus ad aliquam formam ex eo solum dici potest naturalis, quia consequitur potentiam naturalem, nam qualis fuerit potentia ad aliquam formam, talis etiam erit inclinatio ad illam per modum desiderij, & appetitus: ergo, si potentia non est naturalis, inclinatio, & appetitus dici non poterunt naturales: atqui in creatura rationali nulla est potentia naturalis ad beatitudinem: ergo appetitus illi? non potest dici naturalis.

11 *Non est in creatura rationali potentia naturalis ad beatitudinem.*

Porro autem in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatitudinem, facile monstrari potest, quoniam si esset aliqua potentia naturalis aut esset, agens, aut patiens: agens autem nulla est, quæ dici possit naturalis. Nam quanuis in creatura rationali sit inchoata virtus, & potentia ad videndum Deum, tamen, cum hæc compleri debeat principio aliquo supernaturali, nempe lumine gloriæ, & ipsa visio sit effectus ordinis, quem vocant supernaturalem, potentia, quam habet innatam creatura rationalis non potest dici naturalis, tametsi natiua, & innata vocari possit, vt inferius explicabimus. Etenim potentia agens dicenda est naturalis ex effectu, cuius est causa, & sane nullus hactenus dixit esse in homine potentiam naturalẽ ad videndũ Deũ, sed obedientialẽ, non qualem recentiores nonnulli constituunt in quauis re vt instrumento ad quemcunque effectum respectu Dei principalis agentis, quam commentitiam esse ostendidimus 1. parte disputatione 176. cap. 4. sed quia in nobis est natiua quædam virtus inchoata, quæ adiuta supernaturali principio est causa visionis Dei, quę est supernaturalis ordinis.

Depassiuaid ostenditur.

Præterea, neque potentia passiua creaturæ rationalis ad beatitudinem, & ad visionem Dei, potest dici naturalis, sed obedientialis tantum capacitas, quoniam potẽtia passiua dici solum potest naturalis ex forma, quam recipere potest: visio autem Dei, & beatitudo nostra est forma supernaturalis, sicut fides, gratia habitualis, & 12

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnio hypostatica: ergo ad illam non est potentia passiua naturalis; alioquin & ad vnionem hypostaticam, & gratiam habitualem esset etiam inclinatio natur. lis. Quare vt Scotus defenderet in nobis appetitum, & inclinationem naturalem ad beatitudinem, & visionem, consentanee suis principijs docuit, Deum clare visum esse finem naturalem creaturæ rationalis, & ipsam visionem esse perfectionem nostram naturalem: quod tamen est contra communem Scholasticorum sententiam, vt notauimus 1. parte disputatione 47. cap. 6. & disputatione 214, capite 2. omnes enim communiter docent, visionem ipsam claram Dei esse perfectionem supernaturalem naturæ suæ, & non tantum ex parte modi efficiendi illam, ac proinde Deus clare visus erit finis noster supernaturalis, quatenus adquirēdus: eo quod ex visione, & Deo fit vnus integer finis, ita vt visio sit finis *quo*, Deus autem finis *qui*, iuxta ea, quæ diximus supra disputatione 15. capite 4. & hanc non possumus adipisci nisi adiuti viribus, & potentia supernaturali gratiæ, & luminis gloriæ.

Scotus.

13 *Respondet Scotus ratione propositæ* Ad hanc tamen rationem primo respondet Scotus loco allegato, hunc appetitum innatum ad beatitudinem nostram, & visionem Dei non ideo dici naturalem, quia sit ad perfectionem, & terminum naturalem, sed quia oritur ex ipsis principijs naturæ. Hoc tamen responsum nullius momenti est: nam si hoc sufficeret, vt appetitus ille innatus diceretur naturalis, eadem ratione capacitas, quæ est in natura humana ad dona gratiæ supernaturalia, & ad ipsam vnionem hypostaticam, dici posset naturalis appetitus, quod tamen nullus hactenus dixit. Nam vt ait Augustinus libro 1. de prædestinatione sanctorum capite 5. *Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem naturæ est hominum, habere autem fidē quemadmodum habere caritatem, gratiæ est fidelium*: si ergo naturæ est hominum possibilitas habendi fidem, & caritatem, erit etiam possibilitas ad vnionem cum persona verbi, ac proinde ex principijs naturæ profecta.

Reijcitur.

Augustin.

Secunda alium solutio. Secūdo respondēt aliqui, capacitatem fidei, caritatis, & vnionis hypostaticæ esse quidē innatam ex principijs naturæ ortā, nihilominus non dici naturalē inclinationem, aut appetitum, sicut dicitur capacitas beatitudinis, quia capacitas beatitudinis ordinatur ad beatitudinem, sicut ad proprium finem, capacitas vero aliorum donorum non ordinatur ad ea, sicut ad propriū finem. Verum solutio hæc inanis est: quid enim, obsecro, interesse videtur, capacitatem referri ad suam perfectionem, tanquā ad proprium finem hominis, aut non, vt talis capacitas dicatur appetitus naturalis? Quodsi hæ perfectiones sunt supernaturalis ordinis, & capacitas vnius nō potest dici naturalis appetitus ad illam, quia supernaturalis ea est, eodem modo neque capacitas alterius dici poterit.

Tertia solutio. Tertio denique alij respondent cum Ferrariensi loco citato, terminum & finem huius inclinationis innatæ esse visionem claram Dei solum secundum prædicata, quæ de ipso naturali ratione in hac vita cognosci possunt, vt quod sit vnus, sapiens, iustus &c. non secundum prædicata, quæ supernaturali reuelatione solum hic cognoscere possumus, vt quod sit trinus, quod sit pater, Filius, & Spiritus sanctus &c. nam visio Dei secundum priora prædicata est naturalis ordinis, at vero secundum posteriora est supernaturalis. Ceterum hoc responsum non minus friuolum est: nam, cum visio clara Dei sit vna simplex, & omnino indiuidua, nec beatus per eam distinguat in Deo diuersa attributa, & prædicata, vt in parte disputatione 118. capite 2. a nobis monstratum est, tota visio erit supernaturalis hoc ipso, quod clara est, & ex principio supernaturali, nempe ex lumine gloriæ profecta. Et quanuis beatus videns Deum, sicuti est, ratione distingueret in ipso plura prædicata, quædam in hac vita naturaliter nota, quædam vero, quæ supernaturali reuelatione solum cognosci possunt, nihilominus visio clara secundum priora illa prædicata supernaturalis esset, quia ad hanc etiā necessarium esset lumen gloriæ supernaturale, vel secundum se, vel quia coniuncta esset necessario cum visione clara, secundum posteriora illa prædicata. Aut certe, si non esset ei necessario cōiuncta, sed posset Deus clare videri secundum prædicata priora absque lumine supernaturali, & absque eo, quod videretur secundum posteriora, sequeretur, posse naturaliter clare Deum videri secūdum priora prædicata absque eo, quod secundum posteriora videretur: quia secundum prædictā solutionē talis visio esset naturalis, vt diximus, nec a supernaturali principio profecta. Quarto respondent alij, visionem claram Dei esse naturalem secundum suam substantiam, supernaturalem autem solum secundum modum: quæ solutio colligi videtur ex Scoto locis allegatis in primo capite, vbi nullam formam super naturalem secundum substantiam agnoscit, sed solum ex parte modi efficiendi illam. Verum iam ostendimus 1. parte quæstione 1. articulo 1. dubitatione posteriori & disputatione illa 214. capite 2. esse aliquas formas suapte natura, & essentia supernaturales, & non tantum ex parte efficientis: quodsi aliqua concedi debet, maxime ipsa visio clara Dei. Adde etiā, quod in ipsa visione Dei non posset assignari modus ex parte efficientis, ratione cuius solum diceretur supernaturalis, vt manifeste patet: aut, si placet, assignent aduersarij talem modum, & eadem ratione constitui poterunt plura alia in ordine supernaturali, quæ hactenus a nullo constituta sunt: & hactenus de priori ratione prioris partis huius nostræ sententiæ.

Eadem pars a posteriori ostenditur.

CAPVT III.

DEINDE eadem opinio confirmatur, quia quoties est inclinatio naturalis ad aliquam formam, per quam potentia patiens perficitur, necesse est, esse etiam instrumenta, & principium efficiens naturale, quod possit potentiam illam coniungere cum illa forma, siue principium sit in eo, quod perfici debet, siue in alio: ad consequutionem autem beatitudinis, & visionis Dei non est principium aliquod agens naturale, neque instrumenta naturalia in ipsa creatura rationali, neque in alia natura, quæ possit hanc perfectionem beatitudinis coniungere cum potentia patiente, ergo inclinatio, & appetitus ad hanc formam, & perfectionem non est naturalis. Data opera dixi in maiori propositione, debere esse principium agens, seu instrumēta in ipso, qui perfici debet, vel in alio. Quod enim aliqui ex Aristotele 1. de cœlo capite 8. cum Caietano contendunt, debere esse instrumenta naturalia ad adquirendam perfectionem naturalem in eo, in quo est inclinatio naturalis ad aliquam formam, verum non est, nec secundum mentem Aristotelis: ille enim loco citato solum dixit, si astra natura sua haberent propensionem ad motum progressiuum per virtutem agentem, qualis est in animalibus, fore, vt haberent instrumenta ad talem motum, quod longe diuersum est, vt recte notauit Scotus loco citato. Debere autem esse instrumenta naturalia, & virtutem naturalem agentem in eo, in quo est inclinatio naturalis ad perfectionem, aut in alio, ita certum est, sicut ad consequutionem finis naturalis necesse est esse media naturalia. Nam si media solum essent supernaturalia, & virtus agentis supernaturalis, ipsa finis consequutio, & perfectio consequenda non posset esse naturalis: cō stat autem ex Sancto Thoma supra articulo 5. & 6. a solo Deo agenti supernaturali posse concedi alicui beatitudinem, & visionem Dei, ergo inclinatio, & appetitus innatus ad illam non potest dici naturalis.

Scotus.

Obiectio S. Thom. At obijciet quis hoc pacto, anima separata, vt ait Sanctus Thomas 1. parte quæstione 66. articulo 1. ad sextum, habet naturalem inclinationem, & appetitum innatum ad corpus, coniungi tamen non potest corpori ab agente naturali, & per instrumenta, aut virtutem naturalem, ergo aliqua inclinatio, & appetitus innatus est naturalis, cui non respondet virtus naturalis.

Solutio. Hæc tamen obiectio facile dilui potest. Nam quanuis anima separata coniungatur iterum corpori, & eius appetitus ad corpus impleatur supernaturaliter, & non naturaliter, sicut etiā appetitus ad beatitudinē, & visionē Dei supernaturaliter, & non naturaliter impletur, cū tali appetui ipsa beatitudo, & visio confertur: tamen vtraq; operatio non est eodem modo supernaturalis. Operatio enim, qua coniungitur anima cum corpore, non est supernaturalis secundum substantiam suam, sed ex parte solum modi operandi: operatio vero, qua confertur homini beatitudo, & ita completur innatus eius appetitus ad illam, est supernaturalis secundum substantiam. Operatio autem supernaturalis, non secundum substantiam suam, sed ex parte solum modi efficiendi, non obstat, quominus sit naturalis appetitus ad formam, seu perfectionem, quæ per talem operationem adquiritur, aut confertur: cum tamen, sit operatio, per quam adquiritur for-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur forma, & perfectio, sit supernaturalis secundum substantiam, inclinatio, & appetitus ad talem formam non possit esse naturalis.

18 Porro autem operationem, qua iterum coniungitur anima corpori, esse solum supernaturalem ex parte modi, illam vero, quam confert beatitudo, esse supernaturalem secundum substantiam, colligitur ex doctrina tradita 1.p.disp.214.c.2. illa enim operatio dicitur supernaturalis secundum modum tantum, qua producitur quidē aliqua res, quæ suapte natura est ordinis naturalis non exigente, neque postulante id aliqua causa creata, a qua nata est produci qualis est restitutio oculi cæco, quem nulla causa creata poterat restituere, cum tamen ipsa oculi substantia a causa creata natura sua produci possit, & secundum se sit ordinis naturalis. Oculus enim restitutus, & genitus eiusdem omnino naturæ sunt, & solum ex parte modi efficiendi differunt. illa vero operatio dicitur supernaturalis secundum substantiam, qua producitur quidem res secundum substantiam supernaturalis, qualis est visio Dei, quæ producitur a Deo agente supernaturali. Quo fit, vt res illa, quæ suapte natura est ordinis naturalis, etiamsi modo supernaturali producatur, deinde tamen modo naturali, & non supernaturali conseruari possit, vt oculus restitutus cæco, & coniunctio animæ cum corpore post resurrectionem. At vero res illa, quæ secundum suam naturam est ordinis supernaturalis non tantum sit ab agente, & actione supernaturali, sed etiam actione continua supernaturali ab agente supernaturali conseruatur; & ita nō tantum Deus supernaturaliter producit in creatura rationali visionem Dei, & beatitudinem, sed etiam supernaturali actione ipsam continuo conseruat. Recte igitur

19 esse potest appetitus naturalis ad formam adquirendam actione supernaturali solum ex parte modi, vt in anima separata ad coniunctionem cum corpore, quanuis esse non possit appetitus, & inclinatio naturalis ad formam adquirendam actione supernaturali, non solum ex parte modi, sed etiam secundum substantiam.

Conclusio.

Quomodo omnis ad corpus sit naturalis, explicatur magis.

Adde etiam, quod hæc inclinatio animæ ad vnionem cum corpore aliquando completur ab agente naturali, & actione secundum substantiam, & secundum modum naturalem, vt cum primo creatur anima in corpore. Nam quamuis tunc fiat a Deo, tamen Deus tunc operatur modo naturali, & rem naturalem: operatur enim coniunctionem, quæ naturalis est, & exigente causa creata, quæ disposuit materiam, vt introduceretur anima a suo agente. At vero coniunctio beatitudinis, & visionis Dei cum anima, & inclinatione eius, nunquam fit actione naturali, neque naturali modo, vt satis constat, ergo ex vna ad aliam non licet argumentari ad colligendum idem genus appetitus naturalis ad vtranque.

Quomodo posterior pars eiusdem opinionis ab alijs confirmetur.

CAPVT IIII.

POsterior pars probabilioris sententiæ est de appetitu, & desiderio elicito: circa quam asserimus inesse creaturæ rationali desiderium, & appetitum elicitum beatitudinis in vniuersum, & in singulari, quod merito dici potest, & debet naturalis appetitus. In quam sententiam sic vniuersim pronuntiatā conueniunt nonnulli Theologi nostri temporis, in eius tamē explicatione non omnes eodem modo sentiunt. In primis tamen, tanquam certum, supponendum est, Sanctum Thomam in hoc articulo & vbicunque de hac re disputauit, semper loquutum fuisse non de appetitu innato per modum potentiæ, sed de appetitu elicito, vt etiam ingenue fatentur Caietanus, & Ferrariensis locis allegatis, id quod facile ex eodem Sancto Thoma comprobari potest. Nam in hoc articulo & 1.parte quæstione 12. articulo primo ea ratione colligit appetitum naturalem videndi Deum, quia visis effectibus desideramus videre causas: hinc autem manifeste colligit appetitum, & desiderium elicitum, quoniam appetitus, qui sequitur cognitionem, est elicitus, vt capite 2. notatione 3. dictum est: appetitus autem innatus non sequitur cognitionem, sed naturam. Tum etiam, quia Sanctus Thomas locis prædictis hoc desiderium dicit esse admirationis, quæ solet esse causa inuestigandi causam, & desiderandi videre illam: desiderium autem, quod nascitur ex admiratione, elicitum est, & non innatum, vt

Greg. 13.

Recte Caietanus Ferrarien. Scotus.

21 34. propositio est huiusmodi, *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur vt auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur vt beatificator, est vana, & commentitia, & ad illudendū sacris literis, et plurimis veterū testimonijs excogitata.* Vbi Pōtifices supponere videtur, esse amorem naturalē, & ex viribus naturæ deprōptum circa Deū auctorem naturæ: si autē eidem Ethnico proponatur idem Deus vt trinus, & vt beatificator, quis ambigat eodem affectu ab ipso diligi posse? ergo appetitus elicitus videndi Deum, etiam vt trinus & beatificator est, dicēdus est naturalis.

Ceterū hi doctores eodem laqueo capiūtur, quo ipsi alios capere conati sunt: nā si ex prædicta propositione dānata colligere eis liceret esse amorē naturalē, quo Deus diligitur vt auctor naturæ: colligere etiam nos possemus contra ipsos, non esse dicendum amorem naturalē, sed gratuitū, quo Deus diligitur, vt beatificator, & trinus est, quia propositio eodem tenore de vtroque amore cum prædicta distinctione loquitur.

Quare de amore naturali Dei in hoc sensu aliter Philosophandam existimo: nā de amore naturali dupliciter loqui possum⁹. Primum, vt dicatur naturalis, deprōptus

22 ex viribus naturæ, absque vllo genere peculiaris prouidentiæ, & auxilij gratiæ collati per Christū: & hoc pacto censeo amorem, quo quis diligit videre Deum, vt auctorem naturæ, & beatitudinis nostræ, non esse dicendum naturalem, sed semper esse pietatis opus, ac proinde ex aliquo auxilio gratiæ proficisci, vt fusius ostēdemus infra disp.194.c.4. id quod non solum intelligo de amore amicitiæ, quo Deus ipse diligitur vt in se bonus, sed etiam de amore cōcupiscentiæ, quo Deum nobis amamus, vt bonum nostrum per visionem futuram. Nihilominus dico, huiusmodi amorem cōcupiscentiæ erga Deum, quo Deum vt bonū nostrum nobis diligimus, etiamsi Deus cōsideretur videndus vt trinus, & secundum alia prædicata lumine solum fidei in hac vita nobis nota, non esse supernaturalis ordinis secundum substantiam suam, sicut est amor caritatis erga Deum. Id quod facile ex eo probatur, quia adhunc amorem non datur nobis habitus aliquis infusus ordinis supernaturalis, vt manifestū est apud omnes antiquos Scholasticos, qui tres solū habitus infusos erga Deum cōstituunt, fidei, spei, & caritatis. Spes enim non est solum simplex amor concupiscentiæ, vt patet: si aūt hic amor esset ordinis supernaturalis, daretur nobis habitus supernaturalis infusus ad connaturaliter operandum, sicut ad alios actus supernaturales cōfertur. Porro autem non tantum esse auxilium gratiæ Christi ordinis supernaturalis, sed etiam ordinis naturalis secundum suam substantiam, ostendimus 1.parte disput. 88.cap.1. & ostendemus infra disput.190.ca. 12. vbi

23 etiam diximus, qua ratione auxilium gratiæ Christi ad opera ordinis naturalis secūdum suam substantiam dici possit supra naturam nostram: an vero omnis amor amicitiæ erga Deum sit supernaturalis secūdum suam substantiam, dicendum est infra disputatione 195.cap.2. Quod vero asserebatur ex propositione illa, nullius momenti est, quia, vt vberius dicemus in illa disputat.195. capite 4. in illa bulla multæ propositiones illius Doctoris damnantur vt piarum aurium offensiuę, & scādalosæ, quia nimis seuera censura ille Doctor vtebatur contra aliorum piorum virorū opiniones: & huiusmodi censuram continebat propositio illa 34. ac proinde merito a Pontificibus notatur. An vero possit quis amare Deum ex viribus proprijs sine vllo auxilio gratiæ Dei, vel etiam amore naturali secundū substantiā, & an ibi definiatur esse duplicē amorem amicitiæ erga Deū, alterū supernaturalis ordinis, alterū naturalis, lo-

Explicatur Bullæ propositio.

Ratio

Universidad de Deusto
Biblioteca

lis, loco citato videbimus, vbi fusius prædicta definitio explicabitur. Verū, quanuis hæc ita sint, alio diuerso sensu existimo appetitum elicitum videndi Deum appellatū fuisse a Sancto Thoma naturalē, vt sequenti capite dicemus.

Eiusdem partis vera explicatio, & confirmatio.

CAPVT V.

SEnsus igitur S. Thom. est, appetitum, & desiderium beatitudinis ad videndū Deum eo modo vocari naturale, quo aliqui affectus voluntatis dicuntur naturales: & hoc eodē sensu dixisse Arist. 1. metaphy. c. 1. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*: sub quo vniuersali desiderio sciēdi cōtinetur etiam desideriū videndi Deū.

24 Porro autē Arist. loqui de appetitu elicito, quem vocamus desiderium, plane docēt Caiet. 1. p. q. 78. art. 1. & q. 82. art. 1. & Ferra. loco citato, & 1. contra gent. c. 4. atque ex ratione, quam ibidem subiūgit ipse Arist. aperte colligitur. Inquit enim, *Huius signū est dilectio sensuum*, ac si dicat, inde colligimus, omnes homines naturaliter desiderare scire, quia videmus quemlibet hominē diligere sēsus: ex amore igitur elicito, quo diligimus sensus, infert ille desiderium elicitum. Quare deceptus videtur Scotus in illud primum c. lib. 1. metaphys. & Iauellus ibidem q. 3. & alij qui Arist. interpretātur de appetitu, & desiderio innato, siquidē ratio illa inepte abeo adducta esset, vt patet.

Arist. Caiet. Ferrar.

Scotus. Iauellus.

Prædictum autem sensum, quo explicauimus desiderium elicitum beatitudinis, & videndi Deum, dicendum esse naturale docent Caietanus, & Ferra. superius allegati, nempe eo modo, quo multi voluntatis affectus eliciti dicuntur naturales; hoc est, vt explicāt prædicti auctores, necessarij aliquo modo. Nam, vt cōstat ex S. Tho. infra q. 10. art. 1. voluntas duobus modis operatur, altero, vt natura, altero vero, vt voluntas. Modus operandi instar naturæ cōmunis est ipsi voluntati, & alijs agentibus, nēpe cum determinatione, & necessitate ad vnam partem: modus autem proprius voluntatis, vt voluntas est, idē est, quod modus libertatis, hoc est, indifferentiæ ad vtramque partem. Ea igitur, quæ appetimus per modum naturæ cum determinatione

Desiderium elicitum beatitudinis dicitur naturale quia aliquo modo necessarium. Caiet. Fer. S. Thom.

25 ad vnam partem, dicimur appetere naturaliter, & eorum appetitus elicitus dicitur naturalis, & hac ratione concedit Sanctus Doctor infra quæst. 10. art. illo 1. nos quædam appetere naturaliter: affert autem exemplum appetitus, quo appetimus vitam, sensum, & scientiam.

De illa vide.

Verum, cum duplex sit modus operandi cum necessitate, & determiuatione ad vnā partem, dupliciter contingere poterit appetitus elicitus naturalis: est enim alter modus necessitatis quoad exercitium, nēpe, quando ita aliquid vult voluntas, vt non possit non velle: alter autem, quoad specificationem, nempe, quando ita vult aliquid, vt non possit illud odio habere, aut velle oppositū. Cū igitur voluntas ita necessario appetat beatitudinem in vniuersum, & visionem Dei, vt non possit eā odio habere, aut velle oppositum; iure optimo talis appetitus debet appellari naturalis, hoc est, per modum naturæ tendentis in rem concupitam. Qua etiam ratione idem Sanctus Doctor 2. 2. quæstione 166. articulo 2. docet, studiositatem esse virtutem, quæ moderatur affectum naturalem sciendi, ne reddatur curiosus, & in vitium declinet. At dicat aliquis: potest voluntas odio habere scientiam, imo vero multi ignaui eam odio habent: eadē ratione pōt quis odio habere visionē Dei, ergo appetitus earū nō debet hoc sensu vocari naturalis. Respōdeo, si hæc duo, & aliqua huiusmodi considerentur secūdum ea, quæ ipsis intrinseca sunt, nō possē odio haberi, quia non potest in eis secūdū se cogitari aliqua ratio mali: solū autem possunt odio haberi, & apprehendi in eis malum ratione alicuius laboris, aut difficultatis ipsis accidētarie coniunctæ: hoc tamē non obest, quominus ipsa secundū se dicātur appeti necessario quoad specificationem, ac proinde naturaliter.

Ex qua doctrina primum sequitur, non solum appetitum vidēdi Deum vt vnum, & secundum prædicata naturaliter nota, sed etiam videndi ipsum vt trinum, & secundum prædicata supernaturaliter nobis nota, dici appetitum naturalem, (quod immerito Ferrarienſis negauit) tum quia, vt supra dicebamus visio Dei, vt vnus est, coniuncta est necessario visioni Dei, vt trinus est; tum etiam, quia appetitus vtroque modo est aliquo modo necessarius, & per modū naturæ: imo etiā eadem ratione dilectio Dei, & delectatio de ipso in patria dicēda est appetitus naturalis, nō quod sit ex viribus naturæ, sed quod sit necessaria, & modo naturæ deprompta.

Deinde ex appetitu elicito naturali recte colligitur appetitus innatus per modū potentiæ: non quidem per modum potentiæ passiuæ ad recipiendam visionē Dei, & beatitudinem neq; per modum potentiæ actiuę, quę ideo dicatur naturalis, quia est principium operationis ordinis naturalis: sed per modum potentiæ efficientis, quę ideo dicatur naturalis, quia est principiū operandi, & eliciendi affectum circa visionem modo naturæ cū determinatione ad vnam partem. Quare decipiuntur recentiores, qui ex appetitu naturali elicito colligunt appetitum naturalem innatū per modum potentiæ ad recipiendam visionē. Verum hic innatus appetitus naturalis ponēdus est in voluntate, etiamsi beatitudo tribuatur intellectui, quia hic appetitus non est ad eliciendā, aut recipiēdā visionē Dei, quæ est nostra beatitudo, sed est ad eliciendum affectum circa visionē, qui dicitur appetitus naturalis. Atq; hinc facile dissolute manēt rationes omnes aliarū opinionū. Nam satis iam probatum est, inesse quidē creaturæ rationali appetitum, & potentiā ad suam beatitudinem, tanquā ad propriā perfectionem, eum tamen non esse dicēdū naturalem, sed obediētialem capacitatem: quia non est ad perfectionem naturalem, sed supernaturalem; & ita respondetur ad primam rationem. Quod vero contendunt duæ aliæ rationes, concedimus libēter, nec nostræ sententiæ vllo modo aduersantur. Pro alijs vero opinionibus nihil est, quod alicuius momēti sit, aut peculiari indigeat solutione.

illa.

QVAESTIO SEXTA.

De voluntario & inuoluntario, in octo articulos diuisa.

QVIA IGITVR ad beatitudinem per actus aliquos necesse est peruenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare: vt sciamus quibus actibus perueniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes & actus circa singularia sunt, ideo omnis operatiua scientia in particulari consideratione perficitur moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in vniuersali, secundo vero in particulari.

Circa vniuersalem autem considerationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus, secundo, de principijs eorum: Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprij, quidam sunt homini & alijs animalibus communes, & quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini alijsque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprij hominis: secundo de actib⁹ qui sunt homini alijsq; animalibus cōmunes: qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de consideratione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarij, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis: oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarij. Primo ergo considerandum est de voluntario & inuoluntario in cōmuni. Secundo, de actibus, qui sunt voluntarij quasi ab ipsa voluntate eliciti, vt immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio, de actibus qui sunt voluntarij: quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus alijs potentijs. Et quia actus voluntarij habent quasdam circunstantias secundum quas diiudicantur: primo considerandum est de voluntario & inuoluntario, & consequenter de circunstantijs ipsorum actuum, in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur.

Postquam

Universidad de Deusto
Biblioteca

POstquam S. Thomas quinque quæstionibus præcedentibus de vltimo fine hominis disputauit, cuius tractationē in hac 1.2. primo loco proposuerat, ab hac q. 6. incipit differere de actionibus humanis, quibus ad hūc vltimum finem peruenitur, vel quæ ex voluntate huius vltimi finis in nobis exordium sumunt. De actionibus vero humanis duo considerat S. Doctor: vnū, quatenus sunt propriæ hominis vsque ad q. 21. alterum quatenus cū actionibus brutorum etiam conueniunt, a q. 22. vsque ad q. 48. nam a q. 49. iam incipit disputare de principijs humanarum actionum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inueniatur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso: vt patet per Gregorium Nyssenum & Damascenum & Arist. sed principium humanorum actuum nō est in ipso, sed est extra. Nam appetitus hominis mouetur ad agendum ab appetibili quod est extra: quod est sicut mouens non motū, vt dicitur in 3. de anima: ergo in humanis actibus non inuenitur voluntarium.

Nyssenus lib. 8. cap 3. circ. princ. Dam lib 2. orthod. fidei cap 24. Aristot 3. Ethic. l. 10. 5 l. 3. tex. 34 tom. 2.

Lib. 8. Phy. tex. 8. to. 2.

Præterea. Philosoph. in 8. Physicorū probat quod non inuenitur in animalibus aliquis actus nouus, qui non præueniatur ab alio motu exteriori: sed omnes actus hominis sunt noui: nullus enim actus hominis æternus est: ergo principium omniū humanorum actuū est ab extra: non igitur in eis inuenitur voluntarium.

Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non cōuenit. Dicitur enim Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere: ergo volūtarium in humanis actibus non inuenitur.

Sed cōtra est quod dicit Damascenus in 1. lib. quod voluntarium est actus, qui est operatio rationalis: tales autē sunt actus humani: ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

Tertia arg. huius.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius euidentiam considerandū est, quod quorundam actuum principium est in agente, seu in eo quod mouetur: quorundam autem motuum vel actuū principium est extra: cum enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum mouetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ a principio intrinseco mouentur, quædam mouēt seipsa, quædam autem nō: cum enim omne agens seu motū agat, seu moueatur propter finem (vt supra habitum est), illa perfecte mouentur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum vt moueantur, sed vt moueantur in finem: ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis: quodcunque igitur sic agit, vel mouetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum vt agat, sed etiam vt agat propter finem: quod autem nullam notitiā finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius, quod est agere vel moueri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem: vnde huiusmodi non dicuntur mouere seipsa, sed ab alijs moueri. Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa mouere: quia in eis est principium non solum vt agant, sed etiam vt agant propter finem: & ideo, cum vtrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus & actus dicuntur

cuntur voluntarij: hoc autem importat nomen voluntarij, quod motus & actus sit a propria inclinatione: & inde est quod voluntarium dicitur esse secundum diffinitionem Aristotelis, & Gregorij Nysseni, & Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Vnde cum homo maxime cognoscat finem sui operis: & moueat seipsum in eius actibus, maxime voluntarium inuenitur.

AD PRIMVM dicendum, quod non omne principium est principium primū: licet ergo de ratione voluntarij sit quod principium eius sit intra: non tamen est contra rationem voluntarij quod principium intrinsecum causetur vel moueatur ab exteriori principio: quia non est de ratione volūtarij quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod cōtingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste: quod tamen non est primum mouens simpliciter, sed mouetur motu locali a superiori mouente. Sic igitur principium intrinsecum volūtarij actus, quod est vis cognoscetiua & appetitiua, est primum principium in genere appetitiui motus, quantus moueatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad tertium arg.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis nouus præuenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Vno modo, inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum mouet appetitum: sicut leo videns ceruum, per eius motum appropinquantem incipit moueri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem. Corpore autem immutato per motum exterioris corporis: immutatur etiam per accidēs appetitus sensitiuus, qui est virtus organi corpori: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commouetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei: sed hoc non est contra rationem voluntarij, vt dictum est. Huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad quartum arg.

Ad tertium dicendum, quod Deus mouet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut mouens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturæ ab eo procedit sicut a primo mouente, & sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo mouente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei mouentis: ita non est contra rationem actus voluntarij, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo mouetur: est tamen communiter de ratione naturalis & voluntarij motus quod sint a principio intrinseco.

CONclusio est, *In humanis actibus inuenitur voluntarium.*

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntarium inueniatur in animalibus brutis.

2. dist. 25. art. 1. ad sextum. Et 3. distinct. 27. q. 1. ar. 4. ad tertium, & ver. q. 24. art. 2. ad 12. & 3. Eth. l. 3. or. Tex. 42. to. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus: voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem cum sit in ratione (vt dicitur in 3. de anima) non potest esse in brutis animalibus: ergo neque volūtarium in eis inuenitur.

Præte-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarij, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominum sui actus (non enim aguntur, sed magis aguntur) vt Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

Lib. 2. cap. 24. & 22.

Præterea. Dam. dicit, quod actus voluntarios sequitur laus vel vituperium, sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium: ergo in eis non est voluntarium.

Cap. 1. non longe a fine.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 3. Ethicorum, quod pueri & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicunt Gregorius Nyssenus, & Damascenus.

Damasc. lib. 2. ca 24, Nyssenus lib. 1. cap. 4. circa princ. lib. 2. Arist. prac.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ad rationem voluntarij requiritur quod principium actus sit intra cū aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipsum: & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quę in sola finis apprehensione consistit sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest diliberans de fine & de his quæ sunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri. Imperfectā autem rationem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito mouetur in ipsum. Vnde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his quæ ratione carent. Voluntarium autem denominatiue dicitur a voluntate: & potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam conuenientiam ad voluntatem: & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem.

Ad secundum dicēdum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in vtrumque potest: sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis.

Notatio circa articulum.

CONclusio est: *Soli naturæ rationali conuenit voluntarium secundum perfectam rationem, at vero secundum rationem imperfectam conuenit etiam brutis.* Tractare solent in hunc articulum aliqui Theologi, vtrum grauia, & leuia moueantur a se, an a generante: quæ sane quæstio, cum ad physicū omnino pertineat, indigna prorsus videtur, quæ hoc loco in disputationem afferatur: præsertim cum de ea re hic non disputet Sanctus Doctor, sed, præmissa eius doctrina, suam conclusionem deducere contendat. Obiter tamen obseruare possumus, mentem Sancti Thomæ, quam putō fuisse Arist. 8. Physicorum cap. 4. non esse negare grauibus principium efficiens naturale sui motus, cum id plane in hoc articulo concedat, neque negare grauia, & leuia se a physice, & efficienter moueri: si enim in illis est principium naturale efficiens sui motus, quis dubitet ea a seipsis moueri?

mōueri? quare non contendit S. Doctor in ijs, quæ a seipsis mouentur, partem per se mouentem, & per se motam assignare, in quare nō pauca figmenta a physicis sunt excogitata: sed contēdit, hoc quod est moueri in finem, nempe ex cognitione finis, non conuenire nisi cognoscentibus: cetera autem, nempe inanimata, dirigi in finem, non a seipsis, quia non cognoscunt finem, sed ab alio, alia vero philosophis naturalibus relinquamus.

De voluntario in vniuersum. Disp. 23.

Opinio quædam recentiorum. cap. 1.
Refellitur præcedens opinio. cap. 2.
Vera definitio voluntarij. cap. 3.
Quod sit perfectum voluntarium. cap. 4.

Opinio quædam recentiorum.

CAPVT I.

NON paucæ controuersiæ tam in philosophia, quam in nostra Scholastica Theologia nō rerum, sed vocum esse solent, ob id tamen earum tractatio contemnenda non est. Nam quamuis interdum parum referat vno, aut alio modo loqui, vt libuerit, plerunque tamen non solum de re ipsa, sed etiam de voce, & modo loquendi rationem habere necesse est. Ceterum, vt in primam partem Sancti Thomæ disput. 84. capite 4. obseruaui, in ijs controuersijs, quæ de voce tractari solent, non debemus, prout placuerit, nomina, & modum loquendi excogitare, sed communē & philosophis, aut in ea arte peritis familiarem amplecti: vt autem in præsenti controuersia, quæ tota in modo loquendi, & voce potius est, videamus, quid volūtarium, quid etiam perfecte voluntarium dicatur, non solum antiquorum philosophorum definitiones, verum etiam nostrorum Scholasticorum varias sententias referre, operæpretium erit.

Nonnulli igitur recentiores Theologi de volūtario in vniuersum, de quo in hoc capite nobis agendum est, ita philosophantur, vt dicant primo, illud bifariam vsurpari. Primum, vt idem sit, quod volitum, qua ratione quidquid volūtati alicuius placet, appellant voluntarium. Hoc priori modo etiamsi voluntas causa illius non sit, vt si homicidium a Ioanne perpetratum Martino placet, & tamen illius causa voluntaria nullo modo sit, dicitur Martino voluntarium, quia aliquo pacto volitum est. Deinde voluntarium dicatur, quidquid est a voluntate, tanquam effectus eius: qua ratione voluntarię sunt omnes actiones, & operationes tum ipsius voluntatis, quas vocamus elicitas, tum etiam aliarum facultatū, quæ a voluntatis imperio pendent, quarū actiones vocamus imperatas.

2 Voluntarium posteriori modo est etiam vocatum prioris modi.

Secundo addunt prædicti Doctores, omne voluntarium hoc posteriori modo esse etiam volūtarium priori modo, ita vt duo illa membra diuisionis se habeant inter se, sicut superius, & inferius: cumque inter ea quæ sunt voluntaria posteriori modo, sint actiones elicitæ ab ipsamet voluntate, & illis etiam conueniat ratio voluntarij prioris modo; dicūt, omnem actionem elicitam a voluntate esse etiam ab eadem voluntate quodammodo volitam. In cuius rei explicationem ita philosophantur, vt in actione voluntatis duas rationes considerent: alteram qualitatis, & termini producti: alteram productionis huius qualitatis, quam ipsi vocant dependentiam. Dicunt igitur actionem volēdi, prout respicit obiectum, quod dicitur appeti, esse qualitatem illam productam, quæ simul est actio volendi obiectum: & quia ipsa actio volendi producitur a facultate voluntatis media illa productione, seu dependentia, dicunt etiam esse volitam ab ipsa facultate, sicut etiam ab ea est producta: ipsam vero productionem, & dependentiam seipsa esse quasi volitam, ac proinde seipsa esse voluntariam. Tertio docent, qualitatem affectus, quæ est terminus productus, & est ipsa volita obiecti, non tantum esse volūtariam, quia ratione productionis, qua procedit a facultate, est volita, sed quia seipsa etiam virtuali quadam reflexione, vt ipsi loquūtur, est volita: quare affirmant, si fieri posset, vt Deus solus efficeret in nobis affectum, nihilominus fore voluntarium sine illa dependētia a facultate nostræ voluntatis, quia ipsa qualitas affectus in facto esse est volitio rei cognitæ, & sui ipsius.

Affectus per modum fugæ quo modo sint volita.

Quarto, vt explicent, quo pacto affectus, qui sunt per modum fugæ, vt dolor, & tristitia, seipsis sint voliti, ac proinde volūtarij, dicunt posse quidem eundem actum esse volitionem obiecti per modum fugę,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& volitionem sui ipsius per modum prosecutionis. Addunt præterea huiusmodi affectus, qui explicantur per modum fugæ, re ipsa esse volitiones per modum prosecutionis, si ad propria obiecta referantur: nam odisse aliquem, idē est, quod velle alicui malum, dolor autem de peccatis, idem est, ac velle, se non peccasse. Quam doctrinam colligere sibi videntur ex Sācto Thoma in hac quæst. art. 3. ad secundum, quare difficile non erit intelligere hos actus non tantum esse volitiones obiectorum, sed etiam virtuali quadam reflexione esse volitiones sui ipsorum, ac proinde voluntarios.

3

S. Thomas. Aristot.

Ex hac doctrina censent facile explicari posse definitionem voluntarij traditam a Sancto Thoma, Aristotele, & alijs, quā infra etiam nos explicabimus. Nempe, *quod est a principio intrinseco cognoscente, &c.* vt ea cōueniat tam actionibus imperatis, quam elicitis ab ipsa voluntate, quia vtrūque genus actionis est a principio intrinseco cognoscente.

Refellitur præcedens opinio.

CAPVT II.

Omne voluntarium proprie in actione cō sistit.

CEterum, anteaquam veram rationem volūtarij exponamus, ea, quæ in prædicta sententia dificilia sunt, in hoc cap. paucis adnotare, & refellere operæpretium duximus. Primo quidem, quamuis latiori significatione dici possit voluntarium id, quod solum volitum est, proprie tamen sponte factum, seu voluntarium vniuerse, quod idem est, ita in actione consistit, vt id solum alicui dicatur voluntarium sponte factum, seu spōtaneum vt communiter dici solet, quod sub actionem illius cadit.

Greg. Nyss. seu Nemes.

Ita expresse docuit Gregorius Nyssenus, seu potius, vt putatur, Nemesius lib. 5. philosophiæ, cap. 1. his verbis. *Omne igitur voluntarium in actione quadam est*: idem dixit Damasc. lib. 2. de fide cap. 24. in principio, *Quoniam* (inquit) *id, quod sponte fit, in quadam actione positum est, id quoque, quod inuite fit, in quadam etiam actione versetur necesse est.* Et certe spontaneum improprie satis diceretur id, quod solum volitū est, sed nullo modo a principio intrinseco procedit: spontaneum autem, & voluntarium idem omnino est, quod Græce ἑκούσιον, ab

Damascenus

4

aduerbio ἑκοντί, quod Latine *sponte* redditur. Patres vero, cū de generatione filij loquuntur, vt ostendant, filium non coacte a patre generari varie loquuntur, vt vidimus 1. p. disp. 161. cap. vltimo. Hilarius dānat asserentes filium nolente patre genitū fuisse. Concilium Sardicense condemnat etiam negantes, quod consilio, & voluntate pater genuerit filium: quem modum loquendi, vt ibi diximus, ita explicat Marsilius, vt idem sit Patrem voluntate genuisse filium, & voluntarie eum genuisse. Cetera S. Tho. non voluntarie, sed voluntate comitante explicat, & sane nullum legi, qui dixerit, Patrem voluntarie genuisse filiū, nec videretur propria loquutio: dictus est autē filius genitus voluntate ad excludendam omnem coactionem, sed de hoc satis, superque in ea disput. tractatum est.

Secundo frustra prædicti Doctores contendunt, actionem elicitam voluntatis non tantum esse etiam volitam, vt veram rationem voluntarij habere dicatur. Nam tametsi ratio voliti, & voluntarij in actionibus imperatis concurrant, tamē volitum non est de ratione voluntarij in vniuersum, sed tota ratio voluntārij in eo consistit, vt sit a principio intrinseco, sicut inferius explicabitur. Porro in explicanda hac ratione voliti in ipsa actione voluntatis prædicti Doctores frustra laborant. Nam, quamuis verum sit actionem ipsam volendi esse qualitatē quandam productam, quam vocāt in facto esse, & hanc habere rationē actionis, vt dici solet, grammaticalis, quæ solū versatur circa obiectum, & nihil producit, ipsam vero fieri, & produci a facultate volūtatis, vt 1. p. disp. 141. cap. 4. notauimus, tamē, sicut productio amoris nō est amor formaliter, ita nec productio volitionis est volitio, ac proinde volitio quidem erit producta a voluntate, sed non volita per ipsam productionem: sicut visio, quæ est species, & qualitas expressa, non erit visa per fieri, & productionem sui ipsius.

Tertio, ego nescio, qua ratione ipsa qualitas producta, quæ dicitur affectus amoris, seu volitio, se ipsa, & nō ratione productionis, qua fit, sit volitio simul, & res volita, vt ita habeat rationē volūtarij: volitum enim proprie solū dicitur id, ꝙ obijcitur volūti, vt appetatur: atq; multo difficilius est rationē volūtarij cōcedere in actu volūtatis a solo Deo producto, si talis poset infundi volūtati, vt prędicti auctores cōcedūt. Quamuis per talem actum a solo Deo infusum voluntas vellet, tamē hoc velle nulla ratione spontaneum dici posset secundum communem definitionem traditam a philosophis, quam inferius afferemus: quia spontaneum esse debet a principio intrinseco cognoscente: illa autem volitio esset a principio extrinseco nihil omnino virtutis conferente ipsa facultate, in qua reciperetur. Frustra igitur in eo actu distinguunt rationem voliti, & volitionis respectu sui ipsius, vt defendāt in eo veram rationem voluntarij. Atque hinc etiam deduximus supra disputatione 9. cap. 5. nullis a solo Deo producātur, quia ex opposito sequeretur, fieri posse in nobis volitionem a solo Deo, quod tamen videtur non minus absurdum, quam concedere, velle aliquod non esse vllo modo spontaneum volenti.

6

Effectus prodit sine actionis

Quarto, quod asserunt de actibus voluntatis, qui communiter dici solent nolitiones, manifeste falsum est. Nam tristari de peccatis præteritis, quod est dolor, nō est formaliter velle non peccasse: aliud est enim in nobis velle expresse non peccasse, aliud autē est nolle peccasse. Prius namque est complacentia habens pro obiecto, hoc, quod est non peccasse apprehensum, ac si ita reuera fuisset: posterius autem est displicentia peccati, vt præteriti, & commissi. Et quamuis complacentia vnius contrarij, aut contradictorij inferat ex se displicentiam oppositi, tamen hos actus confundere formaliter inter se, aut negare in nobis actum expressum alicuius displicētiæ, qui est per modum fugæ circa malum, certe non licet: estque manifesta ignoratio diuersitatis actuum voluntatis, qui tinguuntur: sic enim solus esset in voluntate formaliter actus amandi: quia nō solum voluntas viuendi esset amor, nempe vitæ, sed etiam odium mortis esset formaliter amor, nempe voluntas, desiderium, & complacentia non moriendi, & sic de reliquis: quod esset totius philosophiæ moralis principia de medio tollere, & cōfundere. Quare Sanctus Thomas infra quæst. 29. agens de odio, tanquam de peculiari affectu ab amore distincto, in artic. 1. inquit odiū versari circa malum, cū tamen quæst. præcedenti obiectum amoris dixisset esse bonum: & deinde in art. 2. docet odium ex

Damas.

amore oriri, vt supra dicebamus: si autem vera esset prædicta opinio, omnis actus formalis voluntatis esset amor, ac proinde nullus versaretur circa malum.

Ca etanus. Duplex odiū abominationis & inimicitiæ.

Negare certe non possumus, quod pulchre notauit Caietanus in ea qnæst. 29. ar. 1. in quouis actu odij esse respectum duplicem, alterum per modū affirmationis, & prosequutionis, quem per complacentiam explicamus: alterum per modum fugæ, qui dici solet displicentia: est enim aliud odiū, quod vocatur abominationis, aliud autē, quod dicitur inimicitiæ. Prius odium est nolle alicui malum, vt nolle patri mortem, & tristari de morte illius, & in eo est duplex respectus, alter ad personā, cui nolo malum, vel cuius malū displicet, & hic habet vim complacentiæ, & amicitiæ, imo dicitur amor illius personæ, cui nolo malum, vel cuius malum displicet, quia idem est nolle alicui malum ex complacētia ipsius, & velle ei bonum. Alter respectus est ad malum, & hic habet vim displicentiæ, quam explicamus per nolle, & hac ratione dicitur odium abominationis. In odio inimicitiæ, quo alicui nolo malū ex displicentia illius, est etiam alius duplex respectus, alter ad personam, & hic est per modum fugæ, & displicentiæ, & hac ratione dicitur odium inimicitiæ: alter ad malum, quod ei volumus, & hic est per modū affirmationis, & complacentiæ, quia desideramus malum illud alteri, vel de illo delectamur. Quare cōcludit Caietanus aliter se habere amorem amicitiæ, & concupiscētiæ, quam odium inimicitiæ, & abominationis. Nam duplex illa ratio amoris in eo dē actu inuenitur, vt ipse exponit quæst. 28. art. 4. & nos diximus lib. 3. de adoratione disput. 1. cap. 6. & 1. part. disp. 84. c. 2. & in hac 1. 2. disp. 14. c. 4. at vero duplex illa ratio odij semper est in diuersis actibus, vt explicuimus: verum ratio odij, quocunq; modo, & in quocunque actu sumatur, semper est per modum negationis.

Caietanus.

Occurrit obiectioni.

Neque vero S. Tho. oppositum docuit in hac quæst. a. 3. ad 2. cum dixit, non velle legere in vi vnius dictionis, quod est nolle legere a verbo *nolo*, hunc habere sensum, *volo non legere*: his enim verbis non significauit, nullum esse actum displicentiæ circa lectionem, & solum esse actum prosecutionis, & amoris circa negationem lectionis, (sic enim sibi, & omnibus philosophis manifeste cōtraria docuisset) cum

Universidad de Deusto
Biblioteca

plane, vt vidimus, distinguat actum displicentiæ, & fugæ, seu odij circa malum, & amoris circa bonum. Sed quia, cum omne odium oriatur ex aliquo amore, tanquam ex diuerso actu, explicare voluit actum positiuum amandi, ratione cuius actus exterior, verbi causa legendi, potest esse voluntarius, quia actio inuoluntaria exterior videtur esse contra volũtatem aliquã per modum prosequutionis: ob id tamen non negauit, nolle legere esse actum displicentiæ, & odij circa malum.

Vera definitio voluntarij.

CAPVT III.

9 SVPEREST, VT VEram voluntarij definitionem proferamus, quam omnes Philosophi, & Theologi, excepto Almaino, eodem modo tradiderunt. Nam Almainus tractatu primo Moralium capite primo, non tam voluntarium in vniuersum, siue id, quod sponte fit, quam liberum definijsse videtur his verbis. *Est operatio, vel amissio ita existens in potestate agentis, quod omnibus præuijs positis, & requisitis ad illam, est in potestate agentis illam ponere, vel non ponere, quemadmodum sunt nolitiones, & volitiones.* Cum enim spontaneum in brutis reperiatur, vt inferius ex mente Aristotelis, & aliorum philosophorum ostendemus, hæc definitio, quæ reuera est spontanei liberi, non potest omnem rationem spontanei complecti: an vero hæc sit bona definitio liberi, quam nonnulli recentiores oppugnãt, tractauimus prima parte disputatione 99. capite septimo. Hac vero omissa definitione, spontaneum, seu voluntarium vniuersim Græce ἑκούσιον, definitur ab Aristotele 3. Ethicorum capite 1. prope finem his verbis: *Cum autem id, inuitus quispiam agat, quod vi, & ob ignorationem agitur: id profecto sponte quispiam videbitur agere, cuius principium est in ipso agente, sciente singula, in quibus est actio.* Hanc autem definitionem, quæ incipit ab illis verbis, *cuius principium est in ipso agente*, colligit a contrario, nempe ab eo, quod inuoluntarium 10 est, aut vi illata extrinsecus, aut ratione ignorantiæ, de quo inferius disseremus.

Definitio voluntarij tradita ab Almaino.

Aristot.

Eandem definitionem ex Aristotele de sumpsit Nyssenus, vel potius Nemesius libro 5. philosophiæ cap. 3. eisdem fere verbis: & a contrario, videlicet ab inuoluntario, de quo disputaturus erat in 2. capite eam colligit hoc modo, *Est enim voluntarium, quod neque vi, neque ex ignorãtia fit.* Explicans vero singulas partes definitionis ait, *Et est quidem sine violentia, cuius causa intrinseca, absque ignorantia uero, si non particularium aliquid fuerit ignoratum, per quæ & in quibus est actio*: quasi dicat, idem est esse sine violentia, & habere causam effectricem, & idem est esse absque ignorantia, ac fieri cum cognitione singulorum, in quibus actio consistit. Damascenus 2. de fide capite 24. præmissa etiam natura inuiti, & inuoluntarij, eodem modo a contrario spontaneum definit, & tandem subiungit: *Sponte id fieri dicitur: cuius principium & causam continet is, qui agit, resque singulas, per quas actio geritur, & in quibus uersatur, quas rhetores circunstantias appellãt, compertas, & exploratas habet.* Demũ Sanctus Thomas eandem definitionem affert in articulo primo huius quæstionis ex Aristotele, Nysseno, & Damasceno dicens, *Voluntarium est, cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ*: quæ vero sit illa sciẽtia singulorum, vel potius, quæ sint illa singula, vel quomodo debeãt cognosci, ipse non explicat: intelligunt autem Aristoteles & alij auctores, per singula, in quibus versatur actio, circunstãtias actionis, vt fusius explicabitur disput. 30. cap. 2. & sequentibus.

Pro explicatione huius definitionis primo obseruandum est, eam non modo conuenire voluntario libero, quod in homine ex electione, & libertate est, sed etiam voluntario, seu spontaneo, quod in brutis reperitur. Id manifeste patet ex Aristotele 3. illo libr. Ethicorum cap. 2. in principio, vbi docet, electionem sponte quidem fieri, sed non esse idem cum eo, quod sponte fit. Assignat deinde differentiam, *Sed quod sponte fit, ad plura sese extendit: est enim & pueris, & animalibus ceteris nobiscum commune: electio vero non est communis.* Idem omnino notauit Nyssenus libro 5. philosophiæ cap. 4. vbi agit, sicut Aristoteles, de electione, postquam capite præcedẽti egerat de voluntario: sed & Damasc. secundo lib. de fide, cap. illo 24. prope finem, antea quam in sequẽti agat de electione, ita ait: *Sed ne illud quidẽ nos prætereat, quod pueri & bruta sponte quidem faciunt: at non item ex electione.* Ex sententia igitur horum Doctorum spontaneum commune quid est libero, & non libero: & ita liberum, & spontaneum differunt, sicut particulare, & commune. Nam in brutis, in quibus libertas non est, omne illud sponte fit, quod ab eorum procedit appetitu (qui est principium intrinsecum,) & cognitione: in alijs vero agentibus, quę non ducuntur cognitione, sed sola natura, non est spontaneum proprie, tametsi metaphorice terra dicatur sponte aliquid generare, quando neque ab agricola exculta, nec semine in se ipsa recepto aliquid profert, quia tunc se habet instar sponte agentis, qui a nullo exteriori compulsus, vel incitatus operatur.

Ratio igitur spõtaneæ actionis in eo posita est, vt sit non solum a principio intrinseco, nempe ab appetitu, sed etiam ex cognitione, tanquam ex principio, quia appetitus cognitione ducitur. Quomodo autẽ ad rationem voluntarij pertineat cognitio singulorum, in quibus est actio, hoc est, circunstantiarum, dicemus disputatione 30. vbi explicabimus etiam quo pacto id brutis, & pueris conueniat. Quocirca ego non video, qua ratione dixerit Damascenus capite citato circa finem, eum, qui incidit in thesaurum, sponte quidem incidisse, quia libenter incidit, non tamen ex electione. Nam quamuis inuentus thesaurus placeat inuenienti, tamen quia inueni re thesaurum non fuit a principio intrinseco cum cognitione, non debet dici opus sponte factum, quamuis factum placeat, & improprie dicetur voluntarium opus ea solũ ratione, quod aliquo modo sit volitum, postquam factum est: iuxta definitionem tamen traditam ab ipso Damasceno dici non debuit volũtarium opus hoc, vt manifeste patet.

Ceterum contra ea, quæ diximus, videtur esse id, quod ijdem philosophi docuerunt. Primum Aristoteles tertio Ethicorũ capite illo primo, in principio ita scribit, *Et in ijs quidem, quæ sua sponte quis agit, laudes, & vituperationes* (supple) *versantur.* Deinde Nyssenus libro quinto philosophiæ capite primo cum dixisset, voluntarium in actione positum esse, subdit, quid sit actio, his verbis: *Actio est rationalis operatio, actiones autem laus, vel conuitium consequitur,* & in capite tertio, sic ait, *Volũ*

tarium enim, & inuoluntarium in ijs, quæ in potestate nostra sunt, consistunt: digestio uero, & augmentatio minime nostri arbitrij sunt. Per potestatem autem non intelligitur principium intrinsecum, sed etiam liberum, tum quia hoc modo loquendi significatur libertas, vt videre est apud Damascenum libro secundo de fide capite 25. tum etiam, quia idem Nyssenus capite primo loquitur de actionibus rationalibus, & liberis, vt ex verbis citatis plane constat. Negat igitur digestionem, & augmẽtationem esse voluntarias actiones, quia non sunt liberæ: constituisse namque videtur rationem voluntarij in actionibus tãtum humanis, & liberis: alioquin si liberum inferius esset voluntario, non recte inferret, illas operationes non esse voluntarias, quia non essent liberæ: ab inferiori enim ad superius negatiue non valet argumentum. Postremo Damascenus secundo libro de fide capite 24. in principio eodem modo constituit voluntarium in actione, & actionem eodem modo definit, atque ait, ipsam esse causam laudis, aut vituperationis.

Damascen.

Nyssenus.

Hæc tamen nullius momenti sunt, vt existimemus, hos Doctores sensisse, sponta- 14
neum, & voluntarium solum esse in actionibus liberis, cum plane docuerint locis paulo ante allegatis, etiam brutis, & pueris id conuenire. Quare respondeo, ideo dixisse Aristotelem in ijs, quæ quis sponte operatur, laudem esse, & vituperationem: non quia in omnibus, quæ sponte fiunt, hæc duo locum habeant, sed quia hoc genus operationum tantum est capax laudis, & vituperationis, sicut dixerat verbis præcedẽtibus, virtutem circa affectus, & actiones versari: non quia in omnibus his semper sit virtus, sed quia in hoc tantum genere, nempe affectuum, & operationum reperitur. Idem, & eadem ratione dixerunt Nyssenus, & Damascenus: quod vero definiant actionem esse rationalem operationem, parum refert, ut dicamus, rationalem tantum operationem sponte fieri, sed eam sic voluerunt definire, quia de eo genere operationis solum ipsis futura erat disputatio.

Solutio.

Explicatur locus Arist.

Præterea, cum dixit Nyssenus voluntarium, & inuoluntarium in his reperiri, 15
quæ sunt in nostra potestate, noluit negare in alijs etiam reperiri: sed præcipuum genus actionis, in quo hæc duo

Augmentatio cur in nobis sponte nõ fiat.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt, assignauit: recte autem dixit, digestionem in nobis, & augmentationem non esse actiones sponte factas, quia non sunt in potestate nostra: loquitur enim de his actionibus, prout in nobis sunt: in nobis autem nihil sponte fit, quod non sit saltem ex genere suo in nostra potestate libera. Nam quamuis subiti motus appetitus, & voluntatis sponte fiant, & non sint in nostra potestate, tamen ex genere suo certe in nostra sunt potestate, quia tãdem aduertente ratione reprimi possunt: augmentatio vero, & digestio, neque initio, neque vnquam postea sunt in nostra potestate: signum igitur est, eas non esse actiones sponte factas. Hæc ratio est bona, sed veluti a posteriori: a priori autem optima ratio est, quia hæ actiones, licet sint a principio intrinseco, non sunt a principio, prout cognoscente: cognitio enim nõ est principium harum operationum, sed proxime a natura procedunt. Cum vero Bernardus libello de libero arbitrio voluntarium sæpe opponit necessario, non loquitur de volũtario pro spontaneo vniuerse, sed de voluntario naturę rationalis, quod est perfecte voluntarium.

Bernardus.

16 Ex hoc etiam principio, & doctrina tradita a nobis sequitur primum, spontaneũ non reperiri in actibus facultatis cognoscentis, prout a sola facultate cognoscente sunt, etiam intellectus; nam quamuis vnus actus intellectus ex alio quodammodo deriuetur, vt actus circa conclusionem ex actibus circa principia: nihilominus conclusio non dicitur esse a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, quia conclusio non procedit ex cognitione sui ipsius, aut sui obiecti, sponteneum autem procedit ex cognitione sui, aut obiecti sui, quia principium debet esse cognoscens singula, in quibus est actio ipsa: inter singula autem est obiectum.

Illatio prima in actibus facultatis cognoscentis non esse voluntarium.

Illatio secunda, quomodo actus voluntatis sit voluntarius.

Deinde ex eadem doctrina colligitur, vt actus voluntatis, quicunque sit voluntarius, frustra requiri id, quod recentiores Theologi capite præcedenti allegati postulabant, nempe aliquo modo esse volitum: vt enim constat ex definitione voluntarij, volũtarium solum postulat principium intrinsecum, & cognoscens, ita vt principium eius sit cognitio: hoc autem habet quicunque actus voluntatis hoc ipso, quod obiectum ipsius cognitum est, & ex tali cognitione principium habet. Nam principium actus facultatis appetentis est obiectum ipsius, actus vero exterioris facultatis, vt sit voluntarius, debet esse cognitus, & volitus, quia est voluntarius secundarie ab actu facultatis appetentis, & ita debet esse obiectum illius, esse tamẽ volitum non est de ratione voluntarij vniuerse, vt voluntarium est.

Dubitat in articulo primo Caietanus, qua ratione dicat Sanctus Thomas bruta moueri in finem, & a se, aliter quam agentia naturalia. Respondet autem, bruta quidem moueri in finem, sed imperfecte, vt Sanctus Thomas sequenti articulo docet, de quo iam diximus disputatione tertia, capite secundo, & dicemus etiam sequenti capite.

Quod sit perfectum voluntarium.

CAPVT IIII.

DE PERFECTO VOluntario agit Sanctus Thomas in articulo secundo huius quæstionis, vtrum reperiatur in brutis, an solum in natura rationali: cuius quidem sententia in hac re satis manifesta est, nisi quod eam nobis Thomistæ recentiores difficilem reddiderunt. Tota vero difficultas in eo sita est, vtrum perfectum voluntarium tantum sit illud, quod est cum libertate: an etiam sine libertate reperiri possit. Affirmant ergo prædicti Theologi, perfectum voluntarium esse in quouis actu voluntatis rationalis, etiamsi liber non sit, sed necessarius, qualis est amor, quo Deus se ipsum amat: imo vero, eo esse perfectius voluntarium, quo magis necessario fertur voluntas in obiectum aliquod, si semel supponamus procedere ex perfecta cognitione circumstantiarum, ex qua etiam pendet perfecta ratio voluntarij, sicut ex cognitione simpliciter, ratio voluntarij simpliciter.

Sententia docet perfectum voluntarium non esse liberum, quod falsum.

Probant autem hãc sententiam primũ, quia, quo magis necessarium est voluntariũ, supposita perfecta cognitione, absque vllo defectu, propter impetum naturalem voluntatis, perfectius pertinet ad voluntatem, quæ est principium intrinsecũ voluntarij,

tarij: ergo perfectius in se voluntarium est: nam quod alicui conuenit non tantum connaturaliter, hoc est, quod non tantum naturę eius conueniens est, sed etiam necessario ei conuenit, reuera magis naturale est? Quemadmodum enim (inquiũt) magis naturalis est homini facultas ridendi, quam frigus aquæ, quia facultas ridendi omnino necessario conuenit homini, frigus autem aquæ non item, cum ab ea saltem in certo gradu separari possit, ita etiam magis voluntarius est amor naturalis, & necessarius volntati, quam liber: quia cum voluntarium solum requirat principium intrinsecum ex cognitione, & magis intrinsecus videatur amor necessarius, quam liber, erit perfectior, & magis voluntarius.

Confirmatio

Deinde eandem opinionem confirmãt, quia processio Spiritus sancti est maxime, & perfectissime voluntaria, & multo magis, quam processio creaturarũ a Deo, & tamen illa est necessaria, hæc autem libera: amor etiam, quo beati diligũt Deũ, est magis voluntarius, quam amor, quo homines diligunt in via: quis hoc neget? & tamen ille est necessarius, hic autem liber. Postremo, non eo ipso, quod aliquid est magis liberum, est etiam magis voluntarium, nam media magis libere eliguntur, quam appetatur finis, & tamen magis voluntarie appetitur finis, quam media, quia finis propter se, media autem propter finem appetuntur: propter quod autem vnumquodque tale est, & illud magis tale est.

Ceterũ sententia Sancti Thoma in hoc articulo 2. recte explicata verissima est: affirmat autem perfectissimum volũtarium esse, quod sequitur perfectam cognitionẽ finis, perfectam autem cognitionem finis esse, quoties, quis ita apprehendit finem, vt non subito in ipsum feratur, sed ex deliberatione, & in hunc sensum interpretatur Conradus mentem Sancti Thomæ, vt perfecte liberum sit, quod est a principio intrinseco, & cognitione cum libertate, quod non tantum, inquit Conradus, verum est in hominibus, sed etiam in ipso Deo. Recentiores tamen Thomistæ, qui priorem sententiam, quam retulimus, sequuntur, sic interpretantur Doctorem Sanctum, vt omnis actus perfecte voluntarius sit liber, vel sit causa liberi, vt ita defendant, amorem, quo se ipsum Deus amat, esse perfessime voluntarium: quia licet non sit liber, est causa liberi: & ita perfecte voluntarium non est (inquiunt illi) formaliter liberum in actu, sed is, cui competit perfecta ratio liberi, potens est libere operari.

Aliorum interpretatio.

Alij vero sic intelligunt mentem Sancti Thomę, vt perfectum voluntariũ sit, quod oritur ex perfecta cognitione, siue illa sit cum deliberatione, siue non: ratio vero liberi, quod ex deliberatione oritur, comitanter se habeat cum voluntario.

20

Vtraque interpretatio nõ est ad mẽtem S. Tho.

Verum neutra interpretatio verbis Sancti Thomæ aptari potest: ipse enim in corpore articuli non dixit ei conuenire rationem perfecte voluntarij, qui potest libere operari, aut illi actui, qui potest esse causa liberæ operationis, sed reuera dixit, conuenire perfectam rationem liberi ei voluntario, quod oritur a principio intrinseco ex perfecta cognitione finis: perfectam autem cognitionem finis dixit esse deliberationem, quæ est causa libera operationis: cumque voluntarium in operatione positum sit, vt capite præcedenti ex Aristotele, Nysseno, & Damasceno ostendimus, ei operationi dixit Sanctus Thomas conuenire rationem perfecte voluntarij, quę est a perfecta cognitione, & in solutione tertij ait, *Laus, & vituperium consequũtur actum voluntarium secundum rationem perfectam voluntarij*: laus autem, & vituperatio non sequuntur, nisi actum liberũ, prout liber est, ergo perfecte voluntarium est liberum. Data enim opera dixit, Sanctus Thomas laudem, & vituperium oriri ex voluntario secundum perfectam rationem voluntarij, vt per particulam *secundum*, quæ est nota specificationis, seu perfeitatis, indicaret rationem liberi non se habere comitanter, sed per se in ratione voluntarij perfecti. Ex quo etiam constat, liberum comitanter non esse cum perfecto voluntario, vt falso alij interpretati sunt mentem Sancti Thomæ, sed formaliter ad rationem illius peculiarem, & specificam pertinere, licet non conueniat rationi genericæ. Alij interpretãtur Doctorem Sanctum, ita, vt tantum loquatur de hominibus viatoribus, in quibus semper cõtingit, vt perfectius voluntarium sit cum libertate: ceterum, cum absolute loquatur, nõ debemus ipsũ ita interpretari, præsertim cum eius ratio de omnibus vniuerse probet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quare in elucidationem mentis S. Thomæ, & præsentis difficultatis, quæ quãuis de voce sit, non est omnino contemnenda, præmittenda quædam sunt. Primum est, in omni natura rationali non tantum esse operationes sponte factas, sed etiam liberas: voco autem liberas, nõ a coactione, hæc enim libertas omni operationi sponte factæ cõuenit. Vtrum autem processio Spiritus sancti, eo quod sit per voluntatem, quamuis sit necessaria, libera dicenda sit, an naturalis, disseruimus 1. parte disp. 161. sed appello liberum a necessitate, quod dicitur esse cum indifferentia voluntatis, vt sit, aut non sit: hanc autem rationem libertatis conuenire humano arbitrio ostendi 1. parte disput. 65. conuenire etiam Deo probaui disput. 79. c. p. 3. atque eodem modo conuenire Angelis, nemini dubium est.

22 *Secunda observatio.* Secundum est, duplicem esse modum operandi a principio intrinseco: alter est, cum determinatione ad vnam partem, & hic dicitur modus operandi naturæ, etiam si inueniatur in rationali voluntate, ratione cuius dicitur voluntas appetere quædã vt natura, seu naturaliter, vt quæst. 10. art. 1. docet S. Tho. Alter est cum indifferẽtia, & libertate a necessitate, de qua proxime dictũ est, & hic est peculiaris, & proprius voluntatis. *Tertia observatio.* Tertium est, libertatem operationis esse perfectionem operantis nõ absolute, sed comparate, hoc est, libere operari, & cum indifferentia non comparatione cuiuscunque obiecti, sed respectu alicuius esse maiorem perfectionem, quam necessario operari, & ex perfectione cognitionis prouenire, libere aliqua velle, quę si necessario appeterentur, imperfectio esset: talia sunt obiecta creata, in quibus potest apprehendi aliqua ratio mali, & boni, ex quo prouenit, ita amari, vt possint non amari, aut odio haberi ab eo, qui perfectissime ea cognoscit. At respectu obiecti perfectissimi, qualis est Deus, ex perfecta ipsius cognitione, quæ circa ipsum potest haberi, prouenit, vt necessario ametur, quia talis perfecta cognitio in ipso ostendit omnem, & perfectam rationem boni: libere autẽ Deum amari, prouenit ex imperfecta ipsius cognitione in genere cognitionis, qua ita cognoscitur obscure, vt
23 in eo possit nobis apparere ratio mali, ob quam aut odio habeatur, aut non ametur: bonitas enim Dei sic imperfecte ostensa voluntati relinquit ipsam voluntatem liberam ad vtramuis partem.

His præmissis, manifeste sequitur, quæ ratione liberum dicatur perfecte voluntarium: non enim dicitur, quia semper, & cõparatione cuiuscunque obiecti sit perfectior operandi modus libere operari, hic enim modus libere operandi comparatione obiecti perfectissimi clare visi non potest connenire voluntati, sed ex obiecti summa perfectione prouenit, vt libere amari non possit. Quare, si summum obiectum, qualis est Deus, libere amaretur, imperfectio nulla esset ex modo operandi, sed ex obiecto ipso, aut ex cognitione, vt inferius dicemus. Sed, quia ille modus libere operandi est proprius naturę rationali, nec communis cum naturalibus agentibus, ideo dicitur perfectus modus voluntarie operandi is; qui talis est, vt non nisi naturæ rationali comparatione aliquorũ obiectorum conuenire possit: alius enim modus operandi a principio intrinseco, & cognitione cum determinatione ad vnam partem communis est etiam brutis animãtibus.

Porro autem, liberum non se habere comitanter cum volũtario, sed esse quasi differentiam illius determinantem ad speciẽ peculiarem voluntarij, probatur ex Aristotele 3. Ethic. cap. 2. vbi inquit, *Electio itaque sponte fieri videtur, non tamẽ est idem cum eo, quod sponte fit, sed quod sponte sit: ad plura se se extendit*: hoc est, pluribus commune est: electio vero non est communis. Sentit igitur differre vt commune, & speciale: quę autem hoc modo differunt, non se habent comitanter, sed speciale est species, aut differentia per se contrahens id, quod commune est aut perfecte, aut imperfecte. Et Nyss. 5 lib. Philosophiæ, cap. 4. idem docet his verbis: *Omne, quod est secundum electionem, voluntarium est, sed nõ conuertitur: quod fieret vsque, si idẽ esset voluntarium, & electio. Nunc autem in pluribus inuenitur uoluntarium, quippe omnis electio uoluntaria, non autem omne uoluntariũ in electione.* Quocirca liberum in eo, quod sponte fit, aut facit perfecte voluntarium, aut imperfecte voluntarium: non enim se habet comitanter, vt ex alio capite perfectio, aut imperfectio voluntarij sumenda sit: cumque liberum non possit esse causa, aut ratio imperfecti voluntarij, sequitur ad rationem perfectam voluntarij per se pertinere, vt plane docuit S. Thomas.

Cum ve-

25 *Explicatur verba S. Th.* Cum vero dixit, voluntarium perfecte reperiri in homine tantum, aut natura rationali, nempe in actionibus liberis, non ideo dixit, quia esset imperfectio aliqua, aut minor perfectio necessaria, & naturalis dilectio alicuius boni, quæ est in voluntate, sed quia ex duobus modis operandi circa aliqua obiecta, perfectior est modus libere operandi, quam cum determinatione ad vnam partem, quia in eo reperitur proprius modus operandi naturæ rationalis, & perfectius voluntariũ videtur, quod ita est a principio intrinseco, & cognoscẽte singula, vt in eius sit potestate talis modus operandi. Esse autem perfectius voluntarium, nõ est maior perfectio simpliciter & absolute, quia comparatione alicuius obiecti maior perfectio est voluntarium sine libertate, non quidem in modo operãdi, sed in obiecto, & quia tale obiectum postulat talem modum operandi, nulla est imperfectio in operante. Præterea, vt inferius dicemus, quo magis necessario fertur voluntas in obiectum, magis videtur ab extrinseco moueri. Ratio autem perfecti voluntarij in eo videtur esse, vt perfecte sit a principio intrinseco, & operans ex se ipso operetur: quare cum libere quis operatur, magis sponte, quia magis a seipso, videtur operari: atque hinc soluuntur argumenta prioris sententiæ.

Ratio prioris sententiæ. Ad primum dicimus, licet spontanea operatio, quæ necessario conuenit voluntati, magis intrinseca sit voluntati, tamen nõ ideo habet perfectiorem modum spontaneitatis: nam hæc proprietas spõtaneitatis ex necessitate etiã reperitur in brutis, in quibus nõ est perfecte voluntariũ, sed perfectior modus operandi, ceteris paribus, est, vt libere conueniat voluntati, & ei possit non conuenire ab intrinseco, hoc est, ex se ipsa ita velit, vt possit non velle, &, vt supra dicebamus, hoc modo voluntas magis ex seipsa operatur, quo magis distat a necessario modo operandi.

Ratio contrarij. Ad secundum, de amore, quo Deus seipsum diligit, & quo beati etiam ipsum amãt respondeo, operationem quidem illam aliunde perfectiorem esse, imo si libera esset aliquam argueret in Deo imperfectionem, non quidem in Deo, tãquam in amãte, & operante, sed tanquam in obiecto, quod non contineret omnem, & plenã rationem boni sine vlla ratione mali, ex quo proueniret libertas in amore. Nihilomin⁹

Solutio tertiæ rationis. Ad tertium respondeo, eo ipso, quod media aliqua magis libere appeterentur, quã finis, fore, vt magis sponte appeterentur, tametsi non essent magis amabilia, neque intensius amarentur: quia illud, *Magis spõte*, non denotaret intensiorem affectum, sed peculiarem modum libertatis, qui esset respectu mediorum, & non respectu finis. Adde, quod illud magis spõte dicitur amari, quod magis libere amatur, nã quãto maior ratio est in obiecto, vt ametur, tãto minus videtur voluntas moueri a seipsa. Qua ratione dicemus disp. 18. cap. 2. passione præcedente minui volũtarium, quia 28
quo maior est passio, & intrinsecum incentiuum amoris, minus dicitur voluntas a se ipsa moueri, sicut etiam contra, magis a se ipsa dicitur moueri, quo minor est ratio in obiecto, vt ametur: cumque spontaneum sit, quod est a principio intrinseco cum cognitione, sequitur, magis sponte fieri id, quod minorem habuit rationem amabilis: quare non est idem, aliquid esse magis amabile, & esse magis voluntarium. Ceterum, cum voluntas mediorum talis sit,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt pendeat ex voluntate finis, & ita, perseuerante voluntate finis, perseueret, & cessante volũtate finis, cesset etiam voluntas mediorũ, efficitur libertatẽ magis versari circa finẽ, cuius volũtas nõ est alligata medio, quam circa media. Dicitur autem non alligata medio, quatenus ab ea ita cessare potest voluntas, vt ad hoc nõ debeat prius cessare a voluntate medij: cum vero dicimus, tunc magis sponte aliquid fieri, quando in obiecto est minor ratio appetibilis, & tũc etiã magis libere appeti, intelligi debet in finibus, qui ex seipsis appetũtur, & in quorum appetitione cetera sunt paria, nam si loquamur de medijs comparatione finis, etiamsi in illis minor sit ratio appetibilis, quam in fine, tamen minus libere, & minus sponte appetuntur hoc ipso, quod ad eorum appetitionem aliud mouet, ex quo pendet eorum electio, vt explicatum est.

Obiectio. Verũ obijciet aliquis hoc modo. S. Thomas colligit rationem perfecti voluntarij ex perfecta cognitione, ita vt, vbi fuerit perfecta cognitio, sit etiam perfecta ratio voluntarij: in Deo autem, dum cognoscit seipsum, & in beato, dum cognoscit Deũ clara visione, est perfecta cognitio, ergo est perfecte voluntarium. Respondeo, cognitionem, qua Deus seipsum cognoscit, esse quidem perfectam in ratione cognitionis, quia est intuitiua, & sicut res ipsa postulat, idemque de visione clara Dei, quatenus est cognitio creata, dico: ex hoc tamen genere perfectionis non colligit Sãct. 29 Thom. perfectã rationem voluntarij, quia ex hac non oritur liberum in actu voluntatis, in quo plane ipse dixit consistere perfecte voluntarium, sed ex modo perfecto intelligendi, qui proprius est naturæ rationalis, modus autem perfectus est cum indifferentia. Nam clara, & intuitiua notitia rei sine indifferentia, etiamsi sit perfecta secundum substantiam suam in genere cognitionis, non habet peculiarem illum modum, in quo excedere solet natura rationalis, sed potius assimilatur modo cognoscendi, ex quo oritur voluntarium communiter dictum cum modo operandi naturæ, qui est cum determinatione ad vnam partem: illa autem perfectio locum habet non respectu cuiuscũque obiecti, sed alicuius, vt supra dictũ est. Ex hac igitur perfectione, quod attinet ad peculiarem modum cognoscendi cum deliberatione, quæ est propria naturæ rationalis, recte colligit S. Th. perfectam rationem voluntarij, vt expositum est.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur, quod est a voluntate: sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum adminus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle: ita cessãte actu voluntatis dicitur non velle: sed non velle inuoluntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

Præterea, De ratione voluntarij est cognitio, vt dictum est, sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed cõtra, illud, cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium, sed nos domini sumus eius, quod est agere & non agere, velle & non velle: ergo sicut agere & velle est voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate: ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo in quantum est agẽs sicut calefactio a calore. Alio modo indirecte ex hoc ipso, quod nõ agit: sicut submersio nauis dicitur esse a gubernatore in quantum desistit a gubernando.

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo, quod non agit, sed solum tunc cum potest & debet agere: si enim gubernator non

non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est nõ velle & non agere, & aliquando debet, hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei quasi ab ipsa existens, & sic voluntarium potest esse absque actu quandoque quidem absque actu exterio ri cum actu interiori, sicut cum vult nõ agere: aliquando autem & absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur non solum, quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente: sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod nõ vel le dicitur dupliciter. Vno modo prout sumitur in vi vnius dictionis, secundum quod est infinitiuum huius verbi Nolo: vnde sicut, cum dico, nolo legere, sensus est, volo non legere. Ita hoc quod est non velle legere, significat velle nõ legere: & sic non velle causat inuoluntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, & tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, vt scilicet sit in potestate alicuius considerare & velle & agere, & tunc, sicut nõ vel le & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam nõ considerare.

EX doctrina Articuli hæc conclusio colligitur: *Voluntarium, quod dici solet directe, non potest esse sine actu, voluntarium vero, quod dicitur indirecte, potest esse absq; omni actu, quandoque absque exteriori cum interiori, aliquando sine exteriori & interiori etiam.* Huius conclusionis explicatio sequenti disputatione tradetur, ex qua etiã tota articuli doctrina elucidabitur.

An euentus ortus ex omissione dici possit voluntarius omittenti.

Disput. 24.

Status controuersiæ. cap. 1.
Duæ recentiorum opiniones. cap. 2.
Vera definitio voluntarij. cap. 3.
Quot sit perfectum voluntarium. cap. 4.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

VT præsentem difficultatem, & mentem S. Thomæ in hoc articulo clarius elucidemus, antequam opinionem quorundam recentiorum proferamus, præmittenda aliqua sunt, ex quibus etiam status præsentis controuersiæ magis perspicuus fiet. 1

Primũ præmitti debet, disputare in hoc articulo nonnullos, an dari possit pura omissio alicuius actus in voluntate, occasione illorum verborum, quæ habet S. Tho. in fine articuli: *Quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere: aliquando autem absque actu interiori, sicut cum non vult.* Ceterũ, qui ex his verbis occasionem disputandi cepe runt, mentem Sanct. Thom. non videntur intellexisse, neque enim hic tractat, an sit aliqua omissio sine vllo actu, qui saltem sit occasio, vel causa omittendi, (nam de hoc differit infra q. 71. artic. 5. & nos etiam ibi dẽ agemus) sed de effectu orto ex aliqua omissione, siue illa omissio, quæ est causa euentus, sit cum expressa voluntate omittendi, siue sit absque tali voluntate, quia existimat vtroque modo esse posse causã euentus. Ex hoc autem nõ efficitur, vt præ dicti Theologi contendunt, ex mente S. Thomæ in hoc articulo dari aliquam omissionem sine omni actu exteriori, & interiori, qui saltem sit causa illius, sed tantũ dari omissionem, quæ sit causa alicuius euentus, & quæ non sit ex voluntate expressa omittendi, quanuis sit ex voluntate faciendi quidpiam aliud, quod est causa omissionis, & hoc tantum denotant verba prædicta. *Prima obseruatio.* *S. Thom.*

Deinde notandum est, ex ijs, quæ voluntaria dicuntur, quædam directe volũtaria quædã *Secunda obseruatio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

quædam indirecte voluntaria vocari, siue vt alij loquuntur, quædam explicite, quædam interpretatiue voluntaria. Directe voluntaria ea sunt, quorum fuit explicita, & expressa voluntas, nec tantum in causa volita sunt, & ex hac voluntate ortũ habuerunt: nam quæ ita volita sunt, vt ex voluntate, tanquam ex causa nullo modo deriuentur, non dicuntur voluntaria, vt præcedenti disp. cap. 1. & 2. notatum est. Exemplum directe voluntarij sit, cum quis dedit causam, quam secutum est homicidiũ, & illam posuit volẽs occidere, tunc enim dicitur homicidium voluisse explicite, & directe: si autem tantũ dedit causam, quã sequi poterat homicidium, non ita necessario, nec ex voluntate expressa occidendi, dicitur indirecte, & implicite voluisse.

An voluntarium interpretatiue a voluntario indirecte distinguant.

Nonnulli distinguunt volũtarium interpretatiue a voluntario indirecte, quia interpretatiue sit sine vlla cognitione, qua ratione dicimur interpretari mẽtem legislatoris in casu, quem ipse nõ præuidit, nec cogitauit: indirecte autem voluntarium solum dicatur, quod aliquo modo præuisum est. Hæc tamen est friuola distinctio: nam interpretatiua illa voluntas legislatoris ex quadam etiam vniuersali voluntate, & cognitione procedit: legislator enim voluit solum præcipere id, quod secũdum rationem iudicabat esse conueniẽs, & nullo modo noxium: quare & in eo casu singulari, quem ipse speciatim non præuidit, nec cogitauit, interpretamur noluisse præcipere, quia ille casus est noxius, & contra rationem, vt infra in disp. 176. cap. 3. ostendemus, & ita voluntate, & cognitione vniuersali legislatoris videtur exclusus.

3

Status quæstionis.

Nunc igitur præsens difficultas est de euentu, qui aliquo modo sequitur omissionem, vtrum ipsi omittenti sit voluntarius saltem indirecte, seu interpretatiue, sicut est euentus, qui sequitur causam aliquam positiuam, verbi causa, si aliquis videat nauim submergi, aut domum igne cõflagrare, & cum posset impedire, non impedit, eritne illi voluntarium submergi nauim, aut domum comburi in ipsa omissione, tãquam in causa, si tetesset homicidium, si ipse positiuam aliquam causam illius dedisset sine expressa voluntate occidendi?

De quo non sit quæstio.

Postremo obserua, hic non esse quæstionem, vtrum sicut potest esse voluntarius euentus sine vlla expressa voluntate communi, aut peculiari circa ipsum, ita etiam possit esse absque vlla omnino notitia, & scientia, an sit necessarium, esse notitiam aliquam saltem in vniuersum talis euẽtus, de hoc enim disserẽdum est infra disp. 121 cap. 2. Neque vero est par ratio scientiæ, & volũtatis: nam vt euentus aliquis dicatur voluntarius, satis videtur voluntas expressa alterius rei, sicut causæ, si adsit notitia aliqua euentus, quia sic euẽtus ille oritur aliquo modo, saltem remote, a principio intrinseco, & cognoscente: si autem ex voluntate causæ absque vlla notitia euentus oreretur, tolleretur ratio voluntarij, quæ postulat nasci ex cognitione: an autẽ sufficiat: potuisse cognosci, & quãdo accidat, vt quis potuerit cognoscere, tractabitur ex professo loco citato.

Duæ recentiorum opiniones.

CAPVT II.

IIs iactis fundamentis, quæstio proposita est, vtrum euentus omissionis, vt nauim submergi, aut domum comburi, sicut supra explicatũ est, sit semper voluntarius omittenti, an nõ. Recentiores nonnulli nõ dubitarunt asserere, omnem euentum talis omissionis semper esse voluntarium omittenti, ex eo solum, quod præuidit, seu præuidere illum potuit, etiamsi eum impedire non deberet ex præcepto, ei tamen adculpam non imputari, nisi ex præcepto impedire debeat. Atque in hunc sensum interpretantur S. Thom. cum ad hoc, vt euẽtus omissionis sit voluntarius omittenti, postulare videtur in hoc articulo obligationem præcepti, qua omittens debeat euentum impedire, vt solum loquatur de voluntario, quod est cum culpa morali, hoc enim postulat obligationem præcepti, non tamen de voluntario quocunque alio modo. Quorum sententia probari potest primum quia, qui diebus non festis nõ audit missam cum possit aliquo negotio aut ludo voluntarie distractus, voluntarie omittit missam, etiamsi expresse non velit omittere, dummodo adsit scientia sufficiens ea solum ratione, quia omissio oritur ex causa voluntaria: ergo euentus ortus ex omissione voluntaria, quæ etiam est causa illius, erit eodem modo omittenti voluntarius

tarius: illud enim dicitur indirecte voluntarium alicui, quod ortum habet ex causa, quæ ipsi voluntaria fuit, aut oportet ostẽdire discrimen inter causam positiuam, ex qua nascitur omissio, vel effectus, & causam, quæ est omissio, quam consequitur euentus aliquis positiuus.

Deinde, si ille, qui videt nauim submergi, haberet expressam voluntatẽ non subueniendi cum poset, eo fine, vt submergeretur, non minus ei esset voluntarium nauim submergi, si non deberet ex præcepto subuenire, quam si deberet: ergo si videt submergi, & non succurrit, cum possit sine expressa voluntate, vt submergatur, non minus voluntarium ei indirecte erit submergi nauim, si non debet ex præcepto succurrere, quam si deberet. Postremo, obligatio præcepti nõ est causa liberi, sed supponit liberum, vt trãsgressio ipsius sit peccatum, ergo voluntarium ex priori alia causa oritur, ac proinde, etiamsi nõ intercederet præceptum, euentus liber, & voluntarius esset, licet culpæ non imputaretur, obligatio igitur non est causa voluntarij.

Alij vero ita sententiam S. Thomæ amplectuntur, & interpretantur, vt dicant, necessarium esse illum, qui dat causam, posse, & debere illam non dare, non solum ad hoc, vt euentus sequutus omissionẽ sit voluntarius, sed etiam vt omisso orta ex causa positiua sit volũtaria ei; qui causam dedit: hoc tamen intelligunt, quando euentus sequutus omissionem, vel omissio secuta causam positiuam est tantum indirecte volita. Ad priora vero duo argumenta præcedentis sententiæ respondent, in illis casibus positis omissionem ortam ex causa positiua esse quidem voluntariam, etiã si non interueniat obligatio alicuius præcepti, quia in eo casu est directe voluntariam: doctrinam autem S. Thomæ intelligendam esse de omissione indirecte volita, quæ sequitur causam positiuam. Miror tamen, quare dicant in casu primi argumẽti omissionem illam audiendi missam esse directe voluntariam, cum plane supponamus, non esse expressam voluntatem illius, sed solam scientiam: directe enim voluntarium non solum postulat expressam scientiam, sed etiam expressam voluntatẽ, scientia enim aliqua ad omne genus voluntarij, etiam non directi requiritur.

Vera sententia, & interpretatio S. Thomæ.

CAPVT III.

7

Vera sententia.

MIhi vero ea sentẽtia semper placuit, quæ affirmat primum, non modo euentum positiuum, verum etiam omissionem ortam ex causa voluntaria positiua esse voluntariam indirecte, si adsit notitia eius, quãuis nulla obligatio intercedat non apponendi talem causam: deinde euentum positiuum, qui sequitur omissionem, vt in casu posito in 1. cap. non esse voluntarium adhuc indirecte ei, qui omittit, nisi ex præcepto aliquo debeat illũ impedire, & ex culpa omittat. Quam quidem sententiam nõ solum multo veriorem, verum etiã, quod attinet ad posteriorem partem, esse mentẽ ipsam S. Thomæ satis expressam existimo: in hoc enim articulo non quæsiuit, an omissio orta ex aliqua causa positiua possit esse voluntaria saltem indirecte, nam hoc vt manifestum supponit: si enim nullus hactenus negauit euẽtum, qui sequitur causam positiuã, antea præcognitum, esse voluntarium indirecte, etiam sine obligatione impediendi illum, seu non apponendi causam eius, cur obsecro, S. Thom. peculiarem difficultatem proponeret de omissione orta ex causa positiua, cum eadem omnino sit vtriusque ratio? Solum igitur disputauit, an euentus aliquis dici possit alicui voluntarius absque vlla actione ipsius ex eo solum, quod omittat talem euẽtum impedire, cum possit, in quo sane non parua difficultas est, cui respondet posterior pars nostræ sententiæ iuxta mentem Sãct. Thom. vt statim probabimus.

S. Thom.

8

Omnem omissionem præcognitam natã ex causa positiua saltem esse voluntariã indirecte.

Prior igitur pars, in qua asserimus, omnem omissionem præcognitam natam ex causa positiua, sine expressa tamen voluntate, esse voluntariam indirecte, etiãsi nullum sit præceptum non apponendi causam illius, ex definitione ipsa voluntarij cõtra secundam sententiam sic ostenditur. Volũtarium est, quod est a principio intrinseco & cognoscẽte, singula in quibus est actio, hoc est, cognoscente circunstantias actus, præsertim substantiales: omissio autem orta ex causa positiua est a principio intrinseco, & cognoscente, ergo est voluntaria. Primum quidem, esse a principio cognoscente

Universidad de Deusto
Biblioteca

cente ipſam, & ſubſtantiam illius, nũc ſupponimus: præmiſimus enim in caſu poſito cum, qui dedit cauſam omiſsioni illã præuidiſſe. Deinde eã eſſe a principio intrinſeco, nempe a voluntate, patet: nam quanuis illius non fuerit expreſſa voluntas, vt ſupponitur, fuit tamen expreſſa voluntas cauſæ, ergo ſaltem remote a voluntate vt a cauſa, ac proinde a principio intrinſeco prouenire dicitur: alioquin nec euẽtus poſitiuus ortus ex cauſa poſitiua vnquã poſſet eſſe voluntarius, niſi expreſſe etiam volitus eſſet, quod eſt contra communẽ omnium ſententiam. Porro autem ad rationẽ voluntarij in vniuerſum non requiri vllã præcepti obligationem, manifeſtũ eſt, ſed ſatis eſt reduci in principium intrinſecum cum cognitione tanquam in cauſam: cum igitur omiſsio nata ex cauſa poſitiua reducatur in principium intrinſecum cum cognitione, vt in cauſam ſaltem remotam, ſatis erit, vt dicatur remote volũtaria: remote autem voluntarium idem videtur eſſe, quod indirecte, aut interpretatiue voluntarium.

Ad rationẽ voluntarij in vniuerſum nõ requiritur præceptum.

Illatio notãda.

Hæc eadem ratio probat, effectum natũ ex aliquo opere poſitiuo eſſe eodẽ modo voluntarium indirecte, etiamſi non ſit præceptum, ne fiat, & ideo ad culpam non imputetur. Quare, ſi quis opere aliquo dat cauſam pollutioni, verbi cauſa audiendo confeſsionem, dicitur quidem ei voluntaria pollutio, ſed ei non imputatur, quia, vt infra diſp. 115. cap. 3. oſtendemus, non eſt præceptum vllum non dandi cauſam pollutioni abſolute, & in vniuerſum, ſed certa quadam ratione, vt ibidẽ explicabitur.

9

10

Effectũ qui ſequitur omiſsionẽ nõ eſſe voluntarium omittẽti niſi ex præcepto teneatur illum impedire.

Poſterior pars noſtræ ſententiæ, quæ affirmat euentum, qui ſequitur omiſsionem non eſſe voluntariũ omittenti, niſi ex præcepto debeat illũ impedire, difficilior quidem eſt: nihilominus nõ minus efficaciter contra primam ſententiam probari poteſt. Primum a poſteriori, quia ex oppoſita ſententia ſequeretur omnia peccata hominum, & Angelorum Deo eſſe, aut fuiſſe voluntaria: omnia enim a Deo impediri poterant efficaci ſuo auxilio gratiæ, & cum ipſe ea futura præuideret, noluit impedire, nec ſolum non præbuit auxilium efficax, ſed etiam expreſſe voluit illud negare: abſurdum autem eſt concedere, omnia peccata Deo eſſe voluntaria. Ex hac vero noſtra ratione nõ ſolum ſequitur, Deo eſſe voluntarium materiale peccati, ſed etiam formale, quia non tantum vidit Deus ſecuturum materiale, ſed etiam formale illius, & neutrum impediuit, cum poſſet ex eo autem, quod Deus concurrat poſitiue ad materiale peccati, & hoc ſit ei voluntarium, non ſequitur, formale etiam eſſe ei volũtarium, quia formale peccati non oritur ex materiali, quatenus materiale ſit a Deo, ſed quatenus ſit a cauſa creata libera, & ſub ea tantum ratione, vt oſtendemus infra diſp. 129. ca. 7. quare formale peccati nõ eſt Deo voluntarium, etiam in cauſa.

Reſpõdere poſset quis, diſcrimen eſſe inter Deum non prębentem auxilium ſuum & hominem non impedientem euentum, cum poſſet, quia Deus, etiamſi non velit præbere auxilium efficax, quo impediretur peccata, habet tamen voluntatem antecedentem, qua vult, & ſuadet, & iubet non committi peccata, ratione cuius potius dicuntur ipſi inuoluntaria, quam voluntaria. Huic tamen reſponſo obſtat manifeſta ratio: nam ſi aliquis homo præuidens peccatum, aut damnum alterius, deberet illud impedire, & reuera antecedente voluntate, & ex ſe ipſo diſpliceret ſibi illud fieri, verum ob aliquam cauſam efficaciter non impediret, vt poſſet, diceretur peccatum illud ipſi voluntarium ſimpliciter, quanuis ratione antecedentis voluntatis ſimplicis, qua nollet eſſe, etiam eſſet inuoluntarium: vt enim videbimus diſp. 27. voluntarium, & inuoluntarium in eodem actu eſſe poſſunt: ergo habere oppoſitam voluntatem, & antecedenter velle, ne tale quid accidat, non impedit rationem voluntarij, ſi cętera adint requiſita. Quare, ſi inter requiſita non debet enumerari obligatio impediendi euentum, ſequitur Deo non minus eſſe voluntaria omnia peccata, quę poteſt impedire, & non impedit, quã eſt voluntarium peccatũ proxime ei, qui non impedit illud, cum poteſt, & debet.

Deinde eadem pars a priori probatur, quia cum voluntarium ſit a principio intrinſeco cognoſcẽte, vt euẽtus ſit alicui voluntarius, debet ei comparari, ſicut cauſa, a qua dicatur eſſe, & ita dicatur ab eo ratione principij intrinſeci, & cognitionis procedere, nec voluntarium reduci debet in cauſam per accidens, qualis eſt negatio, ſed in cauſam, a qua vere dicatur eſſe, & quæ in ipſum dicatur influere: atqui euẽtus, qui ſequitur omiſsionem alicuius, non

comparatur cum eo, qui omiſit, ſicut cum cauſa, a qua dicatur eſſe, & quæ dicatur influere: verbi cauſa nauim ſubmergi, non comparatur hoc modo ei, qui videt & non ſuccurrit, cum poſsit, niſi alias ex præcepto ſuccurrere debeat: ergo ei non poteſt eſſe voluntarium nauim ſubmergi.

Non eſſe cauſam phyſicã quam omiſit.

Porro autem talem euentum non poſſe comparari omittenti tanquam cauſæ, a qua dicatur eſſe, & quæ in ipſum dicatur influere, niſi ipſe ex præcepto debeat non omittere, ſic oſtenditur: nam aut euentus reducitur in eum, qui omiſit, vt in cauſam phyſicam influentem in effectum, aut ſicut in cauſam moralem: non vt in cauſam phyſicam, vt manifeſtum eſt, nam ille, qui noluit ſuccurrere naui, non fuit cauſa phyſica influens, vt ſubmergeretur nauis, ſed tantum per modum negationis, & 13
ita cum tali euentu non cõparatur vt cauſa voluntarij, & hanc dicere merito poſſumus cauſam per accidens, quæ nihil agit, nempe cauſam, quæ non apponit impedimentum, & in ſola negatione conſiſtit: nã cauſa remota, & poſitiue influens non cõparatur per accidens, nec debet appellari per accidens relata ad voluntarium euentum, vt cum aliquis eſt cauſa euentus, aut omiſsionis, quia dedit cauſam poſitiuam illius: ſic enim vere influit, & deriuat efficacitatem ſuam in talem euentum, & omiſsionem cum ſcientia euẽtus, quæ duo per ſe concurrunt ad rationem voluntarij. Cõſtat igitur eum, qui omittit, & cuius omiſsionem conſequitur euentus aliquis, non eſſe cauſam phyſicam per ſe, a qua dicatur eſſe talis euentus, ac proinde hac ratione euentum illum non eſſe ipſi voluntarium. Sed neque reduci poteſt talis euentus in eum, qui omittit, vt in cauſam moralẽ moraliter influentem, niſi quis ex præcepto debeat non omittere, quia in moribus nulla ratio habetur euẽtus, cuius nulla eſt præcepti obligatio, vt nobis aliquo pacto moraliter imputetur, aut nobiſcum comparetur per ſe, ſed perinde ſe habet nobiſcũ in moribus, ac ſi non eſſet, ergo euentus omiſsionis, ſi nullo præcepto debeat aliquis ipſum impedire, non poteſt in ipſum ſicut in cauſam per ſe reuocari, ac proinde non poterit ipſi dici voluntarius.

Idem, quod diximus de cauſa omiſsionis, vt de eo, qui non ſuccurrit naui periclitanti, atque eadem ratione ſentiendum eſt, ſiue quis non velit ex preſſe omittere, & inde videat ſequi euẽtum, ſiue velit ex preſſe omittere: an vero, cum quis omittit cum expreſſa volũtate, vt ſequatur euẽtus, ſit ei voluntarius euẽtus, dicemus c. ſequẽti in ſolutione ſecundi argumenti. Idemque ob eandem rationem aſſerendum eſt de cauſa, quæ ſubtrahit obſtaculum, quod impediret euentum, vt ratione illius nõ dicatur euentus voluntarius, quia eodẽ modo comparatur cum illo, ac ſi ſolum non ſuccurreret, vt ſiquis ſubtraheret temonẽ naui, ex quo illa poſtea ſubmergeretur. Alioquin ſequeretur etiam peccata eſſe Deo voluntaria, quia Deus non ſolum negat auxilium ſuum, quo impedirẽtur peccata, ſed etiam offert occaſiones, & cogitationes, quibus ſcit retardandam eſſe ſanctam cogitationem, quæ peccatum impediret, hoc autem non eſt dicendum, ergo idẽ iudicium eſſe debet de eo, qui non ſuccurrit, cum poſſet, & de eo, qui aufert obſtaculum. 14

Probatur hæc ſecunda pars authoritate S. Th.

Hactenus ratione oſtendimus contrariam opinionem relatam in 2. cap. euentũ ſequutum omiſsionem non eſſe voluntarium omittenti, reſtat, vt hanc eſſe mentẽ S. Thomæ monſtremus. Id autem ex verbis huius articuli ſatis perſpicue colligitur, ait enim, *Sed ſciendũ, quod non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quod nõ agit, ſed ſolum tunc, cum poteſt, & debet agere.* Deinde adhibet exemplũ de eo, qui non ſuccurrit naui, & inquit, *Si enim gubernator non poſſet nauim dirigere, vel non eſſet ei cura commiſſa gubernationis nauis, non imputaretur ei nauis ſubmerſio.* Cum ait, *Nõ imputaretur ei*, non ſolum putat non imputari ad culpam, ſed nullo modo reduci in ipſum, tanquam in cauſam voluntariam hoc, quod eſt nauim ſubmergi, quia in hoc articulo non diſputat S. Thomas, de imputatione ad culpam, ſed de voluntario in vniuerſum: quare fruſtra recurreret ad culpæ imputationem. 15

Et latiũ.

Ceterum auctores primæ illius ſentẽtiæ diſtinguunt voluntarium naturale, & morale, vt interpretentur Doctorem ſanctum de voluntario morali, non de naturali: quaſi non negauerit talem euentum eſſe volũtarium naturaliter omittenti, ſed eſſe voluntarium moraliter. Hæc tamen diſtinctio abſque fundamento ad eludenda verba Sancti Thomæ excogitata videtur quo

niam

Universidad de Deusto
Biblioteca

niam voluntarium perfectum, quod in homine reperitur, & de quo hic agitur, nempe, quod liberum est, vnicam tantum causam habet, nempe liberam voluntatē: omne autem liberum est subiectum moris siue malitiæ, siue bonitatis, siue indifferētiæ ergo si talis euentus omittenti est aliquo modo voluntarius, & liber, ei etiam moraliter imputabitur: frustra igitur distingui tur voluntarium naturale, & morale.

Euentum omissionis imputari omittenti quando tenebatur impedire euentum.

Porro autem euentum omisionis imputari omittenti, quando ille præcepto aliquo debebat euentum impedire, nemo dubitat. Ratio vero differētiæ, ob quam in hoc casu euentus sit voluntarius omittenti, quando vero non est tale præceptum, non sit ei voluntarius, est, quia cum est præceptum impediendi euentum, moraliter pertinet ad ipsum impedire euentum, 16 ita, vt si non impediat, ei sit peccatum, & quod attinet ad culpæ imputationem, perinde se habet, ac si reuera illud effecisset. Ratione cuius dictum illud vulgatisimū Ambrosij verisimum est, *Si non pauisti*, (nempe esurientem) *occidisti*: hoc est, perinde te habuisti, ac si occidisses. Quo loquendi modo non significamus in eadem specie peccati euentum imputari omittenti, ac si ipse fuisset causa illius positiua: constat enim homicidium imputari non defendenti, nec pascenti, vt peccatum contra misericordiam, positiue autē occidenti, vt peccatum contra iustitiam: sed denotamus vniuersim, reuera peccasse ratione euentus illum, qui omisit, & non impediuit, sicut peccat, qui positiue fuit causa illius, quanuis non eodem genere peccati.

Ambrosij.

In hoc autem casu intelligit Sanctus Thomas euentum esse voluntarium omittenti, siue ille velit expresse omittere, siue non velit expresse omittere, & ita concedit voluntarium in effectu exteriori absque vllo actu exteriori, & interiori illius, cui voluntarium est. Id quod diximus de euentu orto ex omisione, intelligendum etiam est de euentu nato ex opere aliquo, quando opus ex se, & natura sua non erat causa physica illius, sed voluntate alterius ex illo sumpta est occasio. Nam, quod supra diximus, euen- 17 tum ortum ex causa positiua voluntaria esse voluntarium, intelligi debet, quando nascitur physice ex natura operis, non voluntate alterius: exemplum vero est, quando ex opere alicuius alter capit occasionem peccandi, tunc enim peccatum alterius non est voluntarium ei, ex cuius opere sumpta est occasio, nisi in eo casu, quo ille deberet ab opere cessare, ne tale scandalū sequeretur iuxta regulas S. Th. 2.2. quæstione 43. articulo 2.7. & 8. quas late ibi explicabimus. Ratio vero (vt dixi) est eadem quia ita per accidens comparatur cum tali scandalo opus, ex quo capta est occasio, quādo non est præceptū cessandi ab opere ptopter scandalum, sicut comparatur omissio cum euentu, quando non est præceptum impediendi euentum: quando vero vtrobique est præceptum, vtrunque per se comparatur cū euentu: & ita licet Deus offerat cognitiones, & occasiones, ex quibus scit nasciturum peccatum, non est ei voluntarium peccatum, quia non debebat tales occasiones non offerre. Quare vero malitia orta ex materiali peccati, ad quod concurrit Deus, non sit Dei voluntaria, alia est ratio, vt superius notauimus: hæc enim sequitur actum peccati naturaliter, & physice, aliter quam peccatum scandali nascitur ex occasione.

Soluuntur argumenta prima opinionis.

CAPVT IIII.

IAm vero opus est, vt dissoluamus argumenta primæ sententiæ, quæ probare videbantur, voluntarium esse euentū omittenti, etiamsi ille nullo præcepto deberet impedire. Ad primum respondeo, ex eo solum probari, omisionem natam ex causa voluntaria positiua, esse voluntariam, quod non inficiamur, sed contra secundam opinionem ex professo, id demonstrauimus superiori capite: discrimen autem inter euentum natum ex omisione, & omisionem ortam ex causa positiua manifeste ex dictis colligitur: quia nimirum omisio vere nascitur ex opere, sicut ex causa influente, sed euentus non sequitur omisionem hoc modo, vt exemplis manifestum est supra: quare ex vno ad aliud argumentari non licet.

Ad secundum respondeo, non esse euentum voluntarium non impedienti, si alias non debet ex præcepto impedire, etiamsi expresse velit non impedire eo fine, vt euentus ille sequatur, sed euentum in eo casu tantum esse volitum, quod longe diuersum est: vt enim aliquid sit alicui volitum, satis est, si eius voluntas in ipsum feratur, quanuis voluntas causa illius non sit, vt præcedenti disputatione notauimus. Vt autē aliquid sit alicui voluntariū, nō requiritur volūtatē eius expresse in ipsum ferri, oportet tamen ad voluntatē illius sicut ad causam influentem reuocari, vt capite præcedenti obseruauimus: ad hanc autem non potest referri euentus ortus ex omisione, nisi quando ille, qui non impediuit euentum, ex præcepto debebat impedire, vt superiori capite satis, superque ostēsum est. 19 Quare si aliquis non impediret euentum, cum posset, & non deberet impedire, si eo fine expresse nō impediret, vt sequeretur, esset quidem ei euentus volitus, sed non voluntarius: quia licet haberet expressam voluntatem illius, tamen non posset cum illo comparari sicut causa influens cū suo effectu: idem omnino dicendum est, etiam si aliquis eo fine remoueret impedimentū, vt si auferret temonem a naui, quia eodem modo se haberet sicut ille, qui non impediret euentum, cum posset.

Ad tertium argumentum respondeo, in alijs quidem effectibus, qui oriuntur ex causa positiua voluntatis, siue tales euentus sint positiui, siue negatiui, prius essevoluntarium, quam culpam, & voluntarium non oriri ex præcepto, sed ex alia priori causa nempe ex voluntate ipsa, quia tales effectus referuntur ad voluntatem, sicut ad causam influētem eo modo, quo dictū est, antequam intelligatur adesse præceptum: in euentibus autē, qui sequuntur omissionem, non esse rationem voluntarij, antequam intelligatur præceptum, quia ante illud non comparantur cum voluntate, sicut cum causa influente. Nihilominus ex præcepto diuersa ratione oritur ratio voluntarij, & ratio culpæ: ratio enim voluntarij oritur ex præcepto tanquam ex conditione, seu causa, ob quam euentus iam dicitur moraliter ad voluntatem omittentis pertinere: ratio vero malitiæ, & culpæ desumetur ex illo, quatenus omissio est cōtra illud, sicut contra regulam.

Adde etiam, quod, cum dicimus euētum 20 secutum omisionem non esse voluntariū ante præceptum, non loquimur de præcepto, quod proxime respiciat ipsum euētum, sed de omisione ipsa: dicimus enim euentum omisionis tunc esse liberum, quando est præceptum impediendi talem euētum, & omittendi impedimentum. Itaque præceptum proxime respicit omisionem, non euentum, & ex præcepto circa omissionem oritur ratio voluntarij in euentu: omisio autem prius erat voluntaria, quā imponeretur præceptum, vt omisio enim voluntaria sit, non requiritur obligatio, eo quod omisio sequatur causam positiuam, vt supra explicatum est. Hæc satis circa do ctrinam huius articuli, nam quid sit ratio liberi, & voluntarij in actione, sæpius dicemus in materia de bonitate, & malitia, & in materia de peccatis.

Notandum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum violentia voluntati possit inferri.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntati possit violentia inferri: vnumquodque enim potest cogi a potētiori: sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus: ergo saltem ab eo cogi potest. *1.q.82. art. 1.co. & ad 1. Et 4.dist. 29 art 1. Et veri.q. 22. art. 5. & 8. & 9.24.ar. 4. Et Ro.6. l.4.co.2.*

Præterea. Omne passiuum cogitur a suo actiuo, quando immutatur ab eo: sed volūtas est vis passiua: est enim mouens motum, vt dicitur in 3. de anima. cum ergo aliquando moueatur a suo actiuo, videtur quod aliquando cogatur. *Tex. 34. to. 2*

Prēterea. Motus violētus est, qui est cōtra naturā: sed motus volūtatis aliquādo est cōtra naturam, vt patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, vt Damascenus dicit, ergo motus voluntatis potest esse coactus. *Lib. 4. orthod.*

Sed contra est, quod Aug. dicit in 5. de ciuit. Dei, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate: omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate nō potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum. *5. de ciu. c. 10 to. 5*

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis, vnus quidem, qui *cap. 21.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

est eius immediate velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus: vt ambulare & loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiua: quantũ igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquãtum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri, & huius est ratio: quia actus voluntatis nihil est aliud, quã inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio & sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio: vnde cõtra rationem ipsius actus voluntatis, est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum, potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit, ex eius naturali inclinatione esse non potest: similiter etiam potest homo per violentiã trahi, sed quod hoc fit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendũ, quod Deus qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem mouere, secundũ illud prouerbium Prouerb. 21: Cor regum in manu Dei est: & quocunque voluerit vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moueretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quãdo passiuum immutatur a suo actiuo: sed quãdo hoc fit contra interiorem inclinationem passiui: alioquin omnes alterationes & generationes simpliciũ corporum essent innaturales & violentæ, sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subiecti ad talem dispositionẽ, & similiter quando voluntas mouetur ab appetibili secundum propriam inclinationẽ, nõ est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malũ & contra rationalem naturam secundũ rei veritatem, apprehenditur tamen vt bonum & conueniens homini secundũ aliquam delectationem sensus, vel secũdum aliquem habitum corruptum.

Conclusio est: *Voluntas, quod attinet ad actus elicitos, quales sunt nolle, & velle non potest pati vim: bene tamen, quod attinet ad actus imperatos.* Vtraque pars conclusionis altius a nobis confirmanda, & explicanda est sequentibus disputationibus.

De vi & violento. Disp. 25.

Status controuersiæ. cap. 1.
Quid sit violentum. cap. 2.
Quid sit internus impetus, contra quem solũ dicitur esse violentum. cap. 3.
Non solũ ens creatum ab alio ente creato, sed etiam a Deo posse vim pati. cap. 4.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

DVobus modis posse aliquid violentiam pati, ex definitione Arist. quã inferius adducemus, perspicuũ erit: vno modo in operando, seu patiendo: altero modo in nõ operãdo: de quibus sigillatim differendũ erit. In disputatione vero proposita de vi, & de violẽto in vniuersum agẽdũ est. Cæterũ, cum præsens cõtrouersia de voce sit, operæpretium erit principio præmittere varias vocũ significationes, ne in ipsa nominũ ignoratione veluti in tenebris versantes Andabatarũ more pugnemus.

Sunt autẽ apud Scholasticos tres voces, quæ idẽ videntur significare, nempe necessarium, violentum, & coactum, siue quod idẽ est, necessitas, violentia, seu vis, & coactio. Nã quãuis coactio apud probatos auctores non significet violentiam, sed actũ congregãdi, Scholastici tamen pro violentia frequenter eã vsurpant. Vt autem notauit Dur. loco inferius allegando, coactio, & coactum presse, & proprie in rebus sentientibus solum dicitur: violentia autem, seu vis in quibuscunq; alijs rebus, tametsi iam indiscriminatim vtraq; voce ad idẽ significandum vtamur. Nomine quoq; necessitatis aliquãdo violentia significatur, licet aliqua necessitas sit, quæ non sit dicẽda violentia, & aliquod necessariũ, quod non sit dicendum violẽtum, nempe illud, quod a principio intrinseco operantis necessarium est, vt ignem calefacere, voluntatem in Deum clare visum amore ferri, patrem & filium spirare Spiritum sanctũ. Necessitatem vero aliquãdo vsurpari pro violentia apud Græcos manifestum est, nã vox ἀνάγκη, Latine necessitas, pro violentia sumitur, & idem, quod βία, interdum significat: & in hoc sensu etiam vsurpatur ab Arist. 3. Ethic. cap. 1. vbi ait, ἀνάγκη γὰρ ἔξω οὗ &c. nisi pro ἀναγκάζει, vt facilior sensus esset, & clarissime lib. 2. Ethi. ad Eudemum c. 8. & 9. persæpe vtitur Arist. nomine Græco ἀνάγκη, Latine *necessitas*, & nomine ἀναγκαῖον, Latine *Necessarium*, pro violentia, & pro violẽto, & eodem modo definitur, vt cap. sequenti videbimus, affertq; sentẽtiã cuiusdã Philosophi nomine Eueni, qui dicebat omnem rem necessariam molestã esse, hoc est, rem violentã molestam etiam esse: & deinde inquit, *Videtur autem violẽtum, & necessarium, vis q;, & necessitas voluntario, persuasionique in rebus agendis opponi*: vbi pro eodem vsurpat necessariũ, & violentum, sicut etiam necessitatẽ, & vim, cum tamen aliquod necessarium ab intrinseco, quale est in brutis, nõ opponatur voluntario, sed idem cum illo sit.

Hic tamen obiter nota, perperam hũc locum transferri ab interprete innominato, & a Leonardo Aretino hoc modo, *Videtur autem violentum necessario, vis, & necessitas voluntario, persuasioniq; in rebus agendis opponi*: tum quia falsum est, violentum necessario opponi, tum etiam, quia in Græco nõ dicitur ἀναγκάζω, sed ἀναγκάζομαι, & cõtextus ipse Græce, & Latine prædictum errorem manifeste indicat: nam si dixisset violentum necessario opponi, non diceret deinde coniunctim vim, & necessitatem voluntario opponi, & persuasioni: planus igitur sensus est, violentum, & necessariũ voluntario: necessitatem, & vim persuasioni opponi. Quidquid autem sit de nomine ἀνάγκη, Latine *Necessitas*, certum est, verbum ἀναγκάζω, quod deriuatum videtur ἀπὸ τῆ ἀνάγκη, idem esse Græcis, quod Latinis, *Compello, cogo*, quod si, seruata sua origine, quam habet ab illo nomine, verteremus, dicendum esset, si liceret, *Necessito*, actiue, hoc est, necessitatẽ impono, quia qui cogit, videtur vi sua necessitatem imponere coacto: quare, si necessitas, aut necessarium significare deberet idẽ, quod violentia, aut violentum, sumi deberet pro necessitate extrinsecus imposita. Quo sensu Bernard. lib. de natura, & lib. arbitrio dixisse videtur, *Volũtas pro cõgenita sibi nobilitate non potest cogi vlla necessitate*: & consentit Marsil. in 2. q. 16. art. 5. dub. 1. cũ ait, voluntatem ideo cogi non posse proprie, quia cogere est libertatem tollere. Bernard. Marsil.

Ceterum, si presse, & proprie loquamur, quanuis omnis violentia necessitatem inferat ei, qui patitur illam, & cogitur, tamẽ non omnis necessitas etiam extrinsecus illata, dicenda est violentia, ac proinde necessitas latius patet, quam violentia. Nam quanuis voluntas creata possit necessitate aliqua præueniri, vt non velit malum, sicut in Christo, tamen talis necessitas non est dicẽda vis, etiam quod attinet ad negationem actus circa illã, quia hoc modo sic operatur talis voluntas, vt a principio intrinseco cum cognitione operetur, & ab intrinseco principio cũ cognitione abstineat a peccato, ac proinde hoc sit ei voluntariũ, quod cum violẽto omnino pugnat. Quod si necessitas est ab intrinseco principio, vel ab ipsa cognitione prouenies, nemo dixerit aliquam, vel minimam similitudinẽ, aut speciem violenti habere, veluti, quod ignis necessario cõburat, aut volũtas creata in Deum clare visum necessario amore feratur, nullo modo violẽtum dici debet: id enim maxime consentaneum est intrinseco principio ignis, & intrinseco principio voluntatis tali cogitatione excitatæ. Adde etiam, quod cogitatio ad principiũ ipsum volendi, & eius, quod sponte fit, aut voluntarij pertinet, vt disputatione 23. capite 3. diximus. Necessitas latius patet quam violentia.

Est præterea nomen aliud, nempe, *Inuoluntarium*, Græce ἀκούσιον, quo vtitur Arist. 3. Ethicorum cap. 1. contrarium quidem ei, quod dici potest spontaneum, & Aristot.

Universidad de Deusto
Biblioteca

voluntarium, quodque Græce ἑκούσιον vocatur, & hoc inferius est violento. Nam non omne violentum est inuoluntarium,
6 omne tamen inuoluntarium est violentum, vt plane supponit Arist. lib. 3. Ethicorum capite illo 3. & 2. Ethicorum ad Eudemum capite octauo his verbis, Aristot. Τότε γὰρ βιαῖον ἀκούσιον, & τὸ ἀκούσιον πᾶν, βιαῖον ἔσθ' ἁπλῶς, ac si Latine reddas, *Nam violentũ est inuoluntarium, & inuoluntarium omne violentum esse dicimus*: quasi clarius diceret, aliquod violentum inuoluntarium esse, & omne inuoluntarium violentum esse dicimus. Ex quo patet violentum esse superius, & magis commune, quam inuoluntarium. Prædictam autem periodũ perperam transtulit innominatus Interpres, & Leonardus Aretinus his tantum verbis, *Omne enim violentum inuoluntarium*: in qua translatione, præterquam quod aliqua verba reliquerunt, vt constat, falsum etiam sensum, nec secundum mentem Aristotelis expressserunt. Falsum enim est,
7 omne violentum inuoluntarium esse, siquidem violentum, teste Aristotele, eodem capite paulo inferius, inanimatis conuenit, quibus nulla ratione conuenit inuoluntarium, quod voluntario opponitur: ait enim Arist. *In vniuersum autem violentum, necessariumque etiam inanimatis assignamus.* Inuoluntario autem, quod dicitur de actione ipsa, aut opere, respondet ex parte operantis inuitum, quod etiam coactum dicere possumus, & solum conuenit ijs, qui ex cognitione aliqua operantur: neque enim lapis dicitur ascẽdere rursum inuitus, etiamsi violentus sit illi ascensus, atque ideo dixit Durandus, quem supra citauimus, coactum solum dici de animatis sentientibus, violentum autem de reliquis omnibus. Ceterum, vt supra notaui, iam promiscue vtroque modo loquẽdi vtimur, tametsi inuitum solum tribuamus sentientibus, in quibus spontaneum solum reperitur. Hac ratione interpretes Aristotelis ἀκούσιον, quod Latine communiter inuoluntarium dicimus, frequẽter transferunt, *Quod inuitus quis agit*, sicut contra, ἑκούσιον, quod Latine dicitur voluntarium, vertunt, *Quod sponte quis agit*. Cum igitur spontaneum, & violentum communem quandam habeant rationem, & penes hoc tantum differant, quod inuoluntarium, seu coactum respiciat agens per cognitionem, cui opponitur: & violentum simpliciter respiciat quodcunque aliud efficiens, vt inferius declarabitur; nunc nobis differendum est de ratione tũ violenti in universum, ex quo etiam fiet manifestum, quid sit ratio voluntarij, & inuiti.

Quid sit vis, & violentum.

CAPVT II.

IAm vero videamus, quid sit violentia, & violentum, & inde clarius explicemus, an voluntas possit violentiam pati in operationibus. Atque primum in medium proferamus definitiones, quas antiqui Philosophi tradiderunt, neque enim nouas comminisci licitum est. Aristoteles 3. Ethicorum capite 2. ex ijs tribus, quæ præmiserat, hanc colligit definitionem. *Quænam igitur dicenda sunt violenta? An ea quidem simpliciter inuitus quispiam agit, quorum externa est causa, & ipse agens nihil omnino conferat?* Et paulo infra: *Id igitur violentum esse videtur, cuius principium est foris: nihil prorsus eo conferente, cui vis est illata.* Ex quo communis definitio apud Philosophos Aristotelis discipulos esse solet. *Violentum est, quod est a principio extrinseco, passo non conferente vim.* Deinde in eandem sententiam ita scribit Nyssenus lib. 5 Philosophiæ cap. 1. *Inuoluntarij secundum violentiam hæc est definitio, cuius principium exterius est, nihil conferente secundum proprium motum eo, qui vim passus est.* Postremo Damasc. lib. 2. de fide cap. 24. his verbis idem definit: *Inuite fieri id dicitur, quod principium extrinsecus habet, nihil suoptemotu, atque conatu ad actionem conferente eo, cui vis affertur.*

Ex qua definitione, si, vt sonat, accipiatur, colligi videtur omnem formã ita productam, vt id, in quo recipitur, nihil ad eã operetur, nec resistat, sed ipsam simpliciter recipiat, violentam esse subiecto, ex quo multa absurda sequũtur. Nam non solum lux erit violenta aeri, & motus cœli ipsi cælo secundum eorum sententiam, qui affirmant, formam cœli nihil ad motum ipsius operari, sed etiam omnis habitus, & forma supernaturalis communicata nobis sine nobis, hoc est, sine nostra vlla operatione, sed solum nobis patientibus infusa

quæ sane absurda sunt.

9 Quodsi addamus id, quod docet ipse Aristot. Aristot. 1. de cœlo cap. 2. & definitionem aliam quam tradit lib. 2. Ethicor. ad Eudemum, eadem difficultas perseuerat, nam libr. 1. de cœlo capite 2. circa finem sic ait, *Quare si ignis sit id, quod versatur, vt quidam inquiũt no minus hæc motio præter naturam est ipsi, quam ea, qua infera loca petunt*: esse autem præter naturam apud Aristotelem & violentum idem est, vt constat ex eodem capite ante medium, vbi inquit, *Etenim fieri potest, vt vi quippiam eo moueatur motu, qui ad aliud, & ad aliud corpus accommodatur.*

Ex qua doctrina deinde colligit motum circularem, qui igni præter naturam conuenit, & vi quadam efficitur, alteri corpori, nempe cœlo, naturalem esse. Constat autem, motum circularem ignis, ita fieri in igne præter naturam ipsius, vt ipse nihil efficiat, neque resistat tali motui. Præterea 2. lib. Ethicor. ad Eudemum cap. 9. & iuxta Græcam diuisionem 8. violentum, seu id, quod vi fieri dicitur, hoc modo definit: *Quando igitur foris quippiam præter impetum intrinsecum mouerit, sedauerit ve, vi*
10 *id fieri asseueramus: quando vero secus, non vi.* Repetens vero postea eandem definitionem inquit, *Nam principium, quod foris est præter naturalem impetum, siue moueat, siue motum impediat, necessitatem vocamus.* Vbi etiam obiter obserua, id quod in vna definitione vocauit Arist. vim, in alia appellasse necessitatem, & vtrãque eodem prorsus modo definisse, vt precedenti capite obseruauimus. Iuxta hanc autem definitionem violenti præcedens difficultas adhuc manet, & augetur: nam violentum solum definitur, quod sit ab extrinseco præter efficacitatem eius, qui vim patitur.

Ceterum ex Doctoribus Scholasticis, quos infra memorauimus, Scot. & Almainus prædictam definitionẽ ita intelligunt, vt pars illa, *Nihil conferente secundum proprium motum eo, qui vim passus est*: posita in definitione violenti 3. lib. Ethicorum capite primo, explicetur (vt ipsi loquuntur) non negatiue, sed contrarie: & sensus sit, violẽtum esse contra internum impetum, & quasi conatum internum. Alioquin si passum solum ita se haberet, vt non modo nihil ageret, sed etiam non resisteret, iuxta hos Doctores non videretur esse violentia: quorum sententia, & doctrinæ Aristotelis consona est, & optima ratione mihi

probatur. Primo, quia quãuis Aristoteles 3. Ethicorum capite primo, vtatur ea definitione, quæ solum postulare videtur ad rationem inuolũtarij, vt id, quod patitur, nihil efficiat, sed tantum patiatur: tamen primo de cœlo capite illo secundo, & 2. lib. Ethicorum ad Eudemum capite illo 8. violentum solum vocat, & definit, quod est præter naturam, aut præter internum impetum. Vtitur autẽ Græca particula παρά quæ iuncta casui accusandi etiam significat idem, quod *contra*.

Aristot.

Adde etiam, quod 3. Ethicorum capi. 1. sæpius docet, ea, quę ab inuitis fiunt, dolorem afferre, & 2. libr. Ethic. ad Eudemum cap. 8. & secundum græcam diuisionem 7. probat illam sententiam Eueni Philosophi, qui dicebat, *Omnem rem necessariam* (hoc est, violentam) *molestam esse*, & subiungit, *Itaque si quid molestum, idem etiam violentum erit, & contra*: sentit ergo inter se reciprocari molestum, & violentum, nẽpe in sentientibus: atqui nihil molestiam affert, nisi sit contra internũ impetum voluntaris: si enim aliquid esset ita præter internum impetum, vt homo, aut animal nihil repugnarent, sed tantum paterentur; id sane molestiam non afferret, imo & iucunditatem generare posset. Quis enim nõ gauderet, si videret a solo Deo sibi plura dona infundi, nihil se cooperante? Tum et iam potest aliquis delectari, si videat etiã a causa naturali aliquem motum in se excitari, nihil omnino se cooperante, vt si vehatur equo, vel curru, tametsi hoc ei sit violentum, quatenus est contra naturalem grauitatem, posset tamen & aliquem motum pati absque vlla etiam repugnantia suæ grauitatis, aut alicuius naturalis principij in ipso existentis, ex quo ipse sumeret voluptatem: ille igitur motus non non esset violentus, & tamen passum non conferret vim.

11

Subiungit Aristot. eodem loco. *Quidquid vero præter cupiditatem est, id omne dolorem infert, iucũdorum enim cupiditas est*: pro particula autem latina *præter*, quavsus est interpres, Aristoteles habet in Græco παρά, quam planum est non significare hoc loco *præter*, sed *contra*: nam, quæ sunt præter cupiditatem, non afferunt molestiam, nisi contra illam sint, sed circa illa affectus negatiue se habet: & eodem capite paulo inferius dicit, *Continens vero iustius agit incontinente, nam continentia vir-*

12

Universidad de Deusto
Biblioteca

tus est, ac proinde iustiores efficit, tunc vero exercetur, cum contra cupiditatem secundum rationem viuitur. Vtitur autem Arist. in Græco exemplari particula παρά, quã interpres hoc loco melius per *contra*, quã in reliquis locis per *præter*, conuertit.

Violentum debet esse contra internum impetum passiuum.

Porro autem quanuis violentum latius pateat, quam inuoluntarium, tamen de violento in vniuersum eodem modo philosophari debemus, quo de voluntario, & inuito, vt quemadmodum inuoluntarium non dicitur, quod fit ab extrinseco, non repugnante appetitu eius, qui id patitur, sed, vt dicatur ei inuoluntarium, & violentum, debet intrinsecum principium appetitus ipsius repugnare, vt ita ei molestum sit, atque hac sola ratione dicitur ipse inuitus illud agere, aut pati; eodem modo in naturalibus, quæ sensu carent, dicendum sit, nihil esse alicui enti naturali violentum ex eo solum, quod ens naturale nihil conferat, & (vt aiunt) negatiue tantum se habeat, sed ex eo solum, quod a principio interno aliquo modo renitatur.

13

Postremo, vt ostendemus infra disputat. 29. ignorantia comitans non facit in nobis opus inuoluntarium, quod est non facere violentum, non alia ratione, nisi quia (vt ibidem dicemus) non est contra internum impetum, etiamsi non sit ab intrinseco principio cognitionis, ergo ad rationem violenti requiritur, vt interior impetus repugnet. Quare existimo locis citatis Aristotelem vsum fuisse particula illa παρά, pro *contra*, & rectius per *contra*, transferri: atque hoc sensu fere semper vtitur ipse prædicta particula.

Quomodo ignis dicatur ferri, per motum circularem.

Cum autem dicit primo de Cœlo capite illo secundo, motum circularem vi fieri in igne, & esse præter naturam, præter naturam idem est apud ipsum, quod contra naturam, hoc est, renitente intrinseco principio: nam & ignis, cum a principio intrinseco non tantum passiuo, sed actiuo etiam quiescat in suo loco naturali, sicut quoduis aliud elementum, non potest motus quicunque, qui non referatur ad hanc quietem, non esse ei violentus, & contra internum impetum ipsius. Idcirco ego non video, quo fundamento philosophi nostri temporis tria genera motuum secundum locum distinguant, & naturalem, & præter naturam, & contra naturam, cum omnis motus aut naturalis,

14

aut violentus esse debeat, vt ex dictis constat, & manifeste docet Aristoteles 4. Physic. capite 8. textu 67. his verbis, *Atqui patet, omnem motum aut vi fieri, aut natura.* Vbi diuidit omnem motum in duo tantum genera: quodsi aliud genus esset, falsum dixisset Aristoteles omnem motum aut fieri vi, aut natura: porro vi fieri motum, idem est, quod violentum esse, vt ex modo loquendi Aristotelis in eo capite, & in locis hactenus allegatis colligitur, & ex his solutæ manent difficultates propositæ ex definitionibus violenti.

16 *In est violentia contra tunã passiuum.*

Iam vero explicemus illam partem, *Et ipse agens nihil omnino confert*, positam ab Aristotele in definitione violenti, quam tradit 3. Ethicorum capite primo, videtur enim contra communem doctrinam, quam inferius adducemus: nam nullum agens cogi potest ad actionem suam. Verum ex libro secundo ad Eudemum capite illo 8. seu 9. vbi traditur definitio violenti, intelligi potest prædicta pars: ibi enim, post quam tradidit definitionem, quam attulimus supra, inquit, *Vt si quis manu, & voluntate, & cupiditate renitentis arrepta percutiat alium*: quasi dicat, hanc vocamus vim, & necessitatem. Loquitur igitur de agente quasi instrumentario, quod ab alio exttinsecus omnino mouetur, vt medio motu illius aliquid faciat, & tunc dicitur instrumentum vim pati, quando mouetur omnino ab extrinseco contra internum suum impetum, aut voluntatem, ex quo exemplo etiam patet, non dici ab Aristotele vim, & necessitatem, quam quis patitur, neque violentum, & necessarium, absque eo, quod resistat, & impetum contrarium adhibeat, vt nos supra explicuimus: nam si quis arrepta manu alterius non renitentis percuteret alium, non diceretur ei vim aliquam inferre.

His omnibus adde, quod quanuis inuoluntarium non solum in passione, sed etiam in actione positum sit, vt disputatione 27. cap. 1. dicemus, & optime notarunt Gregorius Nyssenus libr. 5. Philosophiæ cap. 1. & Damascen. libr. 2. de fide capite 24. tamen violentum solum in passione esse potest, quia in violento passum nullam confert vim, non esse autem idem violentum, & inuoluntarium inibi ostendemus.

17 *Sententia reorum.*

Disp. XXV.

Quid sit internus impetus, contra quem solum dicitur esse violentum.

CAPVT III.

DVo solum supersunt nobis notanda, vt prædicta doctrina, & mens Aristotelis omnino explicata maneat: alterum est, internum impetum, contra quem diximus esse omne violentum, non esse appetitum potentiæ passiuæ, siue materiæ primæ, siue materiæ secundæ, nempe subiecti compositi ex materia, & forma, quatenus capax est alicuius formæ accidentariæ, quæ pertinet ad suam ipsius perfectionem, sed impetum solum esse, aut vim facultatis agentis conantis actu ad oppositum, vt contingit in motu secundum locum, aut taliter existentis proxime in actu primo, vt statim sequeretur operatio, nisi impedimentum apponeretur, sicut infra exemplis fiet manifestum: aut esse vim formæ informantis subiectum: quare, si contra formæ introductæ inclinationem alia forma contraria, quæ ex vi formæ introductæ expellenda erat, simul in subiecto maneret, diceretur forma introducta vim pati, hę namque positiue videntur secum pugnare, ac proinde non inepte dicuntur aliquid pati contra internum impetum. Vt autem hoc obiter dicam, discrimen esse puto inter formam, & materiam, vt materiæ capacitas, seu appetitus non dicatur impetus, nec contra illam sit violentum materiæ carere forma, sine qua alias naturaliter esse nequit: in forma autem concedamus impetum ad expellendam oppositam, quia forma habet se ex parte efficientis, quod per illam destruit, & expellit aliam, & cum impetus primarie conueniat efficienti, mirum non est, si tribuatur formæ ab eo, producta, per quam expellere debeat oppositam, sicut clauus clauo truditur, & id eo in clauo trudente alium impetum concedimus, quanuis alia ratione.

Nonnulli tamen recentiores vehementer contendunt, internum impetum etiam esse in causa materiali, contra quem non minus violentum aliquid fieri, & ipsa pati possit, quam efficiens. Probant autem

Prima ratio.

primum, quia si materia sine forma conseruaretur, violentum illi esset, & tamen non contra internum impetum agentis, aut formalis causæ, sed solum contra inclinationem, & appetitum naturalem ipsius. Præterea, hæc inclinatio materiæ passiua sufficit, vt motus sit naturalis, sicut multi existimant de motu cœli circa centrum, ergo sufficiet, vt contrarium huic motui, nempe quies sit violentum.

Secunda ratio.

Mihi tamen horum sententia non probatur: nam præter quam, quod internus impetus inepte diceretur de potentia passiua materiæ, aut subiecti, ex hac enim nihil procedit, ac proinde ipsa ex se non dicitur conari, neque se habet instar conantis, ex opposita sententia sequerentur aliqua absurda. Nam & tenebræ aeri violentæ essent, siquidem ad lucem habet aer naturalem potentiam, vt illam recipiat, eo quod lux sit quædam naturalis ipsius perfectio. Nec minus sane ad illam dicetur habere potentiam, & appetitum, quam corpus cœleste ad motum circa locum, si vera est sententia, quæ asserit motum circa centrum esse naturalem cælo, & tamen in cælo solum esse potentiam passiuam. Et cælo esset violenta quies, etiamsi motus eius non esset a sua forma vt ab efficienti, sed solum illi esset naturalis ratione potentiæ passiuæ, quia talis quies esset contra motum naturalem, & passiuam inclinationem ad illam: at quis dicat esse minus naturalem quietem, quam motum, si neutrum prouenit ab intrinseco principio efficienti? Præterea, dum materia prima habet vnam formam, esset violentum illi carere alia, quia naturalem habet ad illam inclinationem passiuam, ratione cuius vulgares Philosophi dicere solent, materiam semper aliquid machinari contra formam, quam habet.

Non probatur.

18

Et quod caput est, humanitas Christi vim etiam pateretur, dum caret sua naturali personalitate, quam potest recipere, & qua naturaliter postulat terminari: quod enim dicunt aliqui cum Caietano 3. parte quæstione quarta, articulo secundo, ideo humanitatem Christi non pati vim, quia interim, dum caret sua personalitate, habet aliam perfectiorem, minime satisfacit, vt fusius eo loco ostendemus: quia vis in eo consistit, vt contra internum impetum forma auferatur, aut motus impediatur. Cum ergo maneat semper inclina-

Sequeretur ex illa sententia Christi humanitatẽ pati violẽtiã.

Prima solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

natio ad propriam personalitatem in humanitate, sequitur semper manere violentiam, aliter autem philosophandum est de impetu voluntatis elicitæ, quam de naturali, vt perfectiori forma satietur appetitus. Nam elicitus ideo satiatur perfectiori formæ, quia mutatur cogitatio, & voluntas, dum homo considerat melius esse carere propria perfectione, & habere contrariam: at impetus naturalis inclinationis nunquam mutatur, quia non mutatur natura, a qua oritur. 19

Secunda solutio.

Alij vero respondent, ideo humanitatem non pati vim, dum caret propria personalitate, quia habet diuinam, quæ cum sit supernaturalis ordinis, non potest proprie esse contraria creatæ: opposita enim debent esse eiusdem ordinis: hoc tamen responsum ex eo facile refellitur, quia, vt vis alicui virtuti naturæ inferatur, non videtur necessaria oppositio proprie contraria inter formam, & formam, sed satis est, si aliquid in ea re fiat interna inclinatione repugnante. Hoc autem fiet non minus, si introducatur forma contraria eiusdem ordinis, quam si introducatur superior, dummodo hæc etiam omnino pugnet cum propria forma debita inclinationi. Adde, quod si non est violentum humanitati Christi habere diuinam personalitatem, quia non sit proprie contraria, saltem erit violentum carere propria, quia erit contra internum impetum passiuæ inclinationis: quodsi in humanitate sit principium actiuum propriæ personalitatis, multo magis sequitur, esse ei violentum carere propria personalitate, vt ex dictis constat. Existimo igitur, omnem potentiam passiuam non posse dici commode conatum, contra quem mouere, aut sedare, auferre formam, aut eam inducere violentum esse dicitur.

20 *Ad primã rationem respondetur.*

Ad argumenta vero aduersariorum respondeo. Ad prius dico, materiam primam conseruari quidem posse a Deo sine vlla forma: ex hoc tamen quod sine illa esset, non fore, vt vlla fieret ei violentia, quia illa ex se solum se haberet (vt dicunt) negatiue, cum potentia quidem, vt formam reciperet consentanee suæ naturæ, si concederetur, ita tamen vt interim non repugnaret positiue ex se, quod sine illa esset: sed tunc ideo conseruari diceretur a Deo sine forma contra naturam, non quia contra impetum aliquem ipsius, sed quia præter cursum rerum conseruaretur, cum ipsa videatur suapte natura pars alterius, & pendeat a forma vt a causa propria, sine qua tunc conseruaretur.

Ad posterius pronuntio, non posse dici motum naturalem ex sola potentia passiua materiæ, primum, quia alioquin contra naturam eius esset quies perpetua: quod enim quidam dicunt, nunc esse naturalem motum cæli non spectata natura ipsius, sed fine, ad quem ordinatur, nempe generationibus, & corruptionibus, quibus cessantibus, non erit violenta quies: solum probat, motum illum esse naturalem toti vniuerso: at ipsi naturæ peculiari cæli naturalem esse certe non probat, siquidem eadem quies eius perseuerabit semper, neque erit contra naturam.

Deinde hæc doctrina est contra Aristotelem 4. Physicorum capite 8. textu 67. vbi sic ait, *Atqui patet omnem motum aut violentum fieri, aut naturam*: appellat autem ibi motum violentum eum, qui fit vi: si autem motus cæli non prouenit a forma vt efficienti, non fit natura, quia non prouenit a natura, sed solum recipitur in natura, ergo fit vi, ac proinde violentus erit.

Præterea ex Aristotele 2. Physicorum capite secundo, textu 3. *Natura est principium, & causa, vt id moueatur, atque quiescat, in quo primo per se, & non per accidens est.* Causa autem, & principium motus est causa efficiens, non materialis, sic enim definitur ab eodem Aristotele eodem lib. cap. 3. *Id, vnde primum principium est mutationis, aut quietis.* Quod enim aliqui dicunt, aliud esse principium, vnde motus, & quies, & hoc denotare causam efficientem: aliud vero principium motus, & hoc etiam dici de materiali, quia particula, *vnde*, solum conuenit efficienti, particula vero *principium*, conuenit materiæ, friuolum est: nam principium motus non de eo, in quo recipitur, sed de eo, a quo prouenit, intellexit Aristotelis. Id quod ex verbis primi capitis eiusdem libri secundi, manifestum est. Nam postquam attulit definitionem naturæ, probat ea, quæ per artem fiunt, quatenus talia sunt, non habere in se principium mutationis his verbis. *Nihil enim ipsorum effectionis in se principium habet*: quod de causa materiali dici non potest, hæc enim non est principium effectionis, sed passionis subiectum, & receptionis. Adde, quod particula illa *vt*, in definitione naturæ, cum dicitur, vt id moueatur, atque quiescat, non potest accommodari causæ materiali, sed efficienti solum, neque enim dicitur causa, vt aliquid moueatur, & quiescat subiectum ipsum motus, sed virtus efficiens motum, & quietem.

Materia non dicitur propria natura.

Postremo materia non dicitur proprie natura, sed metaphorice, quia est susceptiua formæ, quæ est proprie natura, ergo solum materia non potest esse causa motus naturalis, qui dicitur secũdum naturam. Materiam autem non esse proprie naturam, patet ex Aristotele quinto Metaphysic. capite quarto, *Metaphorice vero omnino omnis substantia natura propter hanc* (nempe propter formam, de qua antea dixerat) *dicitur, quoniam & natura est aliqua substantia. Ex dictis itaque prima, & quæ proprie dicitur natura, est substantia eorum, quæ in se ipsis, vt ipsa sunt, motus principium habent, materia enim eo, quod huius est susceptiua, dicitur natura.* Proprie igitur soli formæ, quam vocat substantiam rei, conuenit ratio naturæ, materiæ autem non proprie, sed quasi analogice, quia huius sit susceptiua: ergo motus non potest dici secundum naturam ex solo principio passiuo. Hoc dixerim secundum mentem Aristotelis, & veram philosophiam. Quare respondeo ad argumentum, non recte probari motum violentum esse contra solam potentiã passiuam materiæ.

Actio ex Arist.

Cum vero secundo libro ad Eudemum, capite octauo, seu nono dixit. *Nam & ignem vi, coactumque deorsum ferri cernimus: verum quando secundum naturam, propriũque impetum fertur, nec violentia, nec voluntarium subest, sed nomine caret antitheſis.* Non negauit motum naturalem, & violentum non opponi: id enim manifeste docuerat quarto Physicorum capite illo octauo, & alibi sæpenumero: sed ait, motum oppositum violento in rebus inanimis, quem nos Latine naturalem vocamus, nomine proprio, & simplici carere, quia Græce nullum habet, sed per complexionẽ dicitur motus κατὰ φύσιν, Latine, *secundum naturam*, quam Latini philosophi naturalẽ vocant.

Non solum ens creatũ ab alio ente creato, sed etiam a Deo posse vim pati.

CAPVT IIII.

ALTERVM, QVOD RE- 1
stat videndum pro explicatione præcedentis doctrinæ, est, an hæc violentia, quæ dicitur fieri contra internum impetum alicuius, possit rebus creatis prouenire, non solum ab alijs rebus creatis, sed etiam a Deo: hoc enim apud Doctores quoque quæstionem habet. Caietanus prima parte, quæstione 83. articulo primo, & Conradus in hoc articulo censent, nullam rem creatam pati posse a Deo vim aliquam, sed absque vlla violentia omnia creata Deo statim obedire siue ad motum, siue, vt cessent ab operatione. Probant primo, quia creata omnia non minus, imo multo magis Deo obediunt, quam appetitus sentiens obedit voluntati, quia appetitus, cum repugnantia, & non ad nutum obedit, & ideo politice dicitur parere: res autem creatæ ad nutum obediunt Deo, sed appetitus non dicitur pati violentiam eo ipso, quod rationi obediens ex affectu vnius rei in affectum alterius, vel in affectum contrarium eiusdem rei mutatur, ergo nec res aliæ naturales dicuntur vim aliquam a Deo pati ex eo, quod recipiãt in se motum aliquem sibi contrarium, & non naturalem. Secundo, nihil potest Deo resistere, & contra ipsum reniti, ergo nihil potest a Deo pati violentiam, quia violentum esse nequit, nisi resistat passum, quod dicitur vim pati. Tertio, si Deus auferret grauitatem a lapide, non detineretur lapis vt in superiori loco, quia sine grauitate non potest deorsum tẽdere, vel ad talem motum deorsum conari, ergo similiter, si Deus negaret lapidi concursum, ne tenderet deorsum, sine violentia sursum maneret.

Prima sententia dicit rem creatam a Deo non posse pati violentiam.

Secũda ratio.

Tertia ratio.

Quarta.

Quarto, cum graue ascendit sursum, ne detur vacuum, non patitur vim, sed naturaliter ascendit, non alia ratione, nisi quia secundum inclinationem vniuersalis naturæ hoc habet, vt spatium impleat, ne detur vacuum, ergo multo magis naturaliter ascendit, quando sursum fertur, vt obediat Deo mouenti ipsum.

25 *Opposita sententia placet auctori.*

Hæc tamen sententia mihi nullo modo probatur. Nam si recte inspiciamus definitionem violenti superius ex Aristotele explicatam, facile comperiemus, tam a Deo, quam ab alijs agentibus creatis posse creaturam vim pati: fieri namque

Universidad de Deusto
Biblioteca

poteſt, vt homo a Deo impellatur, vel trahatur in vnam partē, & ipſe homo conetur manibus, & pedibus in contrariam ire, aut de loco nō moueri. Quid enim obſtat, quominus homo contra Deum trahentem ipſū renitatur, ſicut Loth Angelo, a quo extrahebatur de Sodomis, etiam reſiſtebat, aut ſicut vnus homo alteri etiam trahenti ipſum, reniti poteſt? tunc autem eſſet quidem motus impreſſus paſſo ab extrinſeco contra internum impetum ipſius: eſſet igitur violentum ei. Eodē pacto poſſet Deus hominem in loco detinere, vt ibi quieſceret, cum tamen homo vi ſua progreſsiua, inde diſcedere conaretur, veluti Iacob, cū luctabatur, & detinebatur ab Angelo: idē enim cum ipſo Deo, ſi per ſe ipſum cum eo luctaretur, efficere poterat. Hoc ipſum contingere poſſe in corporibus naturalibus, vt in elementis, & in terra, ego non dubito. Nam quamuis lapis eleuaretur a Deo ſurſum, hic motus, nihil obſtaret, quo minus grauitate ſua eodem modo grauitaret, & niteretur deorſum, ſicut ſi ab homine eleuaretur, aut quia grauitate ſua imprimeret ſibi impetum, quo conaretur deorſum, aut quia ille eſſet in promptu, vt niſi detineretur, ſtatim deorſum tenderet. Hoc ſaltem certum eſt, nullam eſſe rationem, ob quam nō foret in lapide impetus internus ad motum deorſum, cum moueretur a Deo ſurſum, qui eſt in ipſo, cum mouetur ab homine etiam ſurſum, & eodem modo: ac proinde nihil obſtare quominus dicamus eſſe ita violentum motum impreſſum a Deo, ſicut eſt impreſſus ab homine. Nolo enim hic diſputare, vtrum graue, cum detinetur extra centrum, & grauitare dicitur, imprimat ſibi aliquem impetum, quem vocant impulſum, an imprimat corpori ſub ipſo ſtanti, & quaſi ſuſtinenti ipſum, vel ſolum ſit grauitas eius, ita in promptu, vt ablato impedimento operaretur. Vtroque enim modo recte dicimus detineri contra internum impetum, vt ſuperiori capite dictum eſt: in facultate tamen progreſsiua animalis hoc certum eſt, etiam cum detinetur, & nullo modo poteſt ſe mouere ipſum animal, aliquid actu contra externum agēs conari impreſſo aliquo impetu, ſeu impulſu.

Solutio prima rationis. Argumenta vero prioris ſententiæ parui momenti ſunt. Ad primum reſpondeo, inanimata omnia promptius quidem, & abſque vlla mora Deo obedire, quam appetitum ſentientem voluntati noſtræ, & rationi, quia inanimata non poſſunt ita impedire in ſe effectum Dei, vt in eis re ipſa non fiat. Ceterum inanimata non obediūt Deo ſine repugnantia, non ſolum præuia, ſed quæ maneat cum ipſo effectu Dei: imo ſemper actu reſiſtunt, quoties fit in eis aliquid contra internum impetum ipſorum, veluti cum lapis detinetur ſurſum, vt explicuimus, & ratione ſolius promptitudinis res inanimatæ dicuntur Deo obedire deſpotice, hoc eſt, inſtar ſerui, qui abſque mora etiam violentus obedit: at appetitus ſentiens ciuiliter dicitur obedire, hoc eſt, inſtar ciuis, qui non ſtatim exequitur mandatum principis, donec ei rationem aliquam proponat, ob quam id non expediat, aut non poſsit fieri, ſic enim appetitus perſeuerat in ſuo affectu aliquo tempore etiam poſt imperium voluntatis, tamen paulatim ita obedit, vt ſine reſiſtentia trahatur, quia trahitur media cognitione, a qua ſuapte natura poſtulat moueri. Voluntas enim adhibet varias cogitationes ei, quibus ipſum alliciat, quo fit, vt affectus appetitus ſit voluntarius, ſeu ſponteneus, hoc eſt, a principio intrinſeco cognoſcente ſingula, in quibus eſt actio, & ideo nihil habeat violenti: at vero motus inanimatorum contra naturalem impetum, etiamſi nutu Dei ſine vlla mora fiat, maneat violentus, quia ſemper intra ipſa manet internus impetus contrarius, nec vllo modo a principio intrinſeco mouentur, ſicut appetitus. Adde, quod cum nulla actio elicita poſsit eſſe facultati elicienti violenta, ſicut eſt motus ab intrinſeco impreſſus, fieri tamē poteſt, vt inanimatum, dum mouetur a Deo, vim patiatur, quia ipſum nihil operatur: at vero appetitus, dum conſentit voluntati contra id, quod antea appetebat, non patiatur vim, quia ab intrinſeco operatur.

Secundum vero argumentum ex dictis diſſolutum manet: conſtat enim nihil poſſe Deo ita reſiſtere, vt re ipſa impediat effectum ipſius. At vero animata, & inanimata poſſunt Deo reſiſtere, hoc ſenſu, vt cum actu patiuntur, conentur ad oppoſitum, ſicut manifeſte probatum eſt: hoc autem ſufficit, vt motus impreſſus a Deo ſit violentus, ſic enim erit contra internum impetum paſsi.

Ad tertiū dicimus, ſi Deus auferret lapidi grauitatē, fore, vt non conaretur deorſum actu, quia

actu, quia conatus, & impulſus, ſi aliquis eſt, prouenit media grauitate, fieret tamen contra internum impetum formæ, quæ ex ſe ipſa producit in lapide grauitatem. Ceterum, ſi Deus auferret concurſum ſuum, manente grauitate, nihilominus eſſet violentum ceſſare a motu, quia eſſet contra internum impetum, hoc eſt, contra grauitatem exiſtētem in promptu, vt operaretur, ſicut in ferius explicabitur, ſiquidem violentum eſt, cum quis mouerit, aut ſedauetit contra internum impetum, vt ſupra expoſitum eſt.

Solutio quarti argumenti. Ad quartum reſpondeo, cum aqua, aut graue mouetur ſurſum, vt impleat vacuū, moueri quidem vi, & eius motum ipſi eſse violētū, quia mouetur renitēte grauitate, & ipſa, dū aſcēdit, grauitat, vt probabimus. Quare, quod vulgares philoſophi docent, in aqua, & in quouis graui eſſe duplicem inclinationem, alteram peculiarem, a qua mouetur deorſum, alteram vniuerſalem, a qua mouetur ſurſum, ne detur vacuum, & ratione huius motum illum ſurſum eſſe naturalem, figmentum eſt. Nam qui fieri poſſet, vt ab interno principio vniuerſali moueretur, & peculiari inclinatione grauitatis repugnaret, & reniteretur? cum enim vtraque hæc potentia eſſet a natura, & per illam natura operaretur, in quantum eſt, ipſa autem natura ſit determinata ad vnum, omnino confictum, imo impoſsibile videtur, facultates ita ſecum pugnantes in eadem natura concedere. Quod enim in animali ſit potentia progreſsiua, naturalis quidem animali, contraria tamen grauitati corporis, & moueat ſponte corpus contra impetum grauitatis, nihil obſtat: has enim duas facultates cōtrarias concedimus in animali a diuerſis principijs, non ab eodem, nam progreſsiuum naſcitur ab animali, quatenus natura cognoſcens eſt, eo quod per cognitionem facultas progreſsiua dirigenda eſt: at vero grauitas eſt ab animali, quatenus ex elementis conſtat, & corpus eſt, & per illam operatur, non in quantum cognoſcit, ſed in quantum eſt, ſi vero in lapide eſſet vtraque illa inclinatio contraria, vtraque eſſet a natura, in quantū eſt, quod videtur impoſsibile, quia natura eſt ad vnum determinata.

Porro autem grauitatem aque reniti, cum aſcendit ſurſum, ne detur vacuum, experimento compertum eſt. Nam ſi per fiſtulam aſcendat aqua attracta reſpiratione, aſcendit quidem, vt repleat id, quod aer replebat, ne detur vacuum, & tamen quo plus aquæ aſcendit, tanto plus fiſtula ipſa grauitat in manu, id quod ſignum eui dens eſt, ipſam aquam reniti, & conari deorſum, non ſecus atque ferrum attractum a magnete grauitat, & nititur deorſum, vt etiam experimento didicimus, & in vniuerſum exiſtimo, omnia corpora hanc vim habere, vt cum mouentur, ſecum trahāt contigua corpora, & ideo natura ipſa refugiat vacuum: quare mirum non eſt, ſi quoduis corpus attractum, quo repleri debet locus, ne detur vacuum, vi moueatur contra internum impetum. Ex motu igitur grauis ſurſum, ne detur vacuum, non poteſt vllū deſumi argumentum ad probandum motum lapidis ſurſum impreſſum a Deo non eſſe violentum: & hæc ſatis de violentia in vniuerſum, quæ quidem neceſſe fuit præmittere, vt videamus, an voluntas pati poſſit vim, id quod ſequenti diſputatione examinandum eſt.

An voluntas pati poſsit vim aliquando. Diſput. 26.

In elicienda operatione ſua voluntatem non poſſe vim pati, omnium ſententia adſtruit. Cap. 1.

Quid dicendum de actibus imperatis a voluntate manentibus in ipſa. Cap. 2.

Voluntatem poſſe vim pati in actibus imperatis aliarum facultatum. Cap. 3.

Alias facultates non poſſe cogi ad ſuas operationes. Cap. 4.

Voluntatem poſſe vim pati in ceſſatione, aut priuatione actus. Cap. 5.

In elicienda operatione ſua voluntatem non poſſe vim pati, omnium ſententia adſtruit.

CAPVT I.

EX DVOBVS MODIS, quibus voluntas vim pati poteſt, prior eſt in operatione, de quo in hac diſputatione agēdū erit: inter actiones autem volūtatis quædam ſunt immanētes, quales ſunt affectus illius, vt volitio, & nolitio: quædā autem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem, quæ ab alijs facultatibus eliciuntur, a voluntate autem imperantur, vt motus facultatis progressiuæ, aut motus percussionis, & de vtrisque suo ordine dicemus.

Omnes actus elicitos a voluntate nõ esse violẽtos sed spontaneos.

Primum igitur de affectibus voluntatis, qui sunt operationes ipsius immanentes, certum, & indubitatũ omnibus est, si sunt eliciti a voluntate, non esse violentos, sed sponte elicitos & voluntarios: ita tradunt Sanctus Thomas, Conradus, & recentiores in hoc articulo, & Caietanus 1.par. quæst. 82. articulo 1. circa principium, Bonauentura in 2. distinctione 25. 2. parte distinctionis quæstione 4. & 5. Ricardus articulo 4. quæstione 1. & 2. Durandus quæstione 4. & in 4. distinctione 29. quæstione 1. Scotus eadem distinct. 29. quæstione 1. §. *Ad quæstionem igitur*, Paludanus quæstione 1. articulo 1. conclusione 2. Maior quæstione 1. conclusione 1. Sotus quæstione 1. articulo 1. Almainus quæstione 1. articulo 1. Marsil. in 2. quæst. 16. artic. 5. dub. 1. circa finem articuli. Ceterum hanc communem, & veram doctrinam non eodem modo omnes confirmant. Primum quidem Marsil. hac vtitur ratione: Cogi voluntatem proprie est tolli libertatem: voluntati autem non potest libertas in operando auferri, ergo voluntas non potest cogi. Maiorem vero, & minorem huius rationis non probat, sed vt notas supponit: & existimo, Marsilium in ea fuisse sententia, vt putaret voluntatem semper liberam esse, & nullo modo posse necessario ad vnam partem determinari, nec ex obiecto clare viso, quod contineat omnem rationem boni, nec ex Deo ipso præfiniente, vel alio modo determinãte, & impellente voluntatem.

Ratio Marsilij.

Necessitas amãdi Deum clare visum nõ infert vim voluntati.

Ceterum, vt videamus, an voluntas cogeretur, si aliqua ei imponeretur necessitas operandi, prius distinguẽdi sunt varij modi, quibus cogitare possumus aliquam voluntati necessitatem imponi. Primum quidem certum mihi est id, quod disputatione 16. cap. 2. monstraui, nempe volũtatem creatam a Deo clare viso ita necessario allici, vt non possit ipsum nõ amare: verum propter hoc genus necessitatis nulla vis infertur voluntati, sed operatio illa necessaria, spontanea, & voluntaria ei est, sicut etiam est quicunque affectus brutorum, qui absque vlla libertate elicitur, eo quod tam hic affectus, quã ille est a principio intrinseco, & cognoscente, quæ est definitio voluntarij, vt patet ex disputatione 23. cap. 3.

Deinde multo magis certum est, vt ostendam 3. parte quæstione 15. articulo 2. per vnionem hypostaticam omnem libertatem, quæ est ad peccandum, impediri, eo quod cum illa, etiam ex potentia absoluta Dei, peccatum vllum esse nequeat: nihilominus in hoc genere necessitatis nullam vim voluntati inferri, manifestum est, non solum in eligienda operatione contraria peccato; hæc enim semper est cũ libertate, non quidem ad peccandum, sed ad eligiendum opus illud indiuiduum, vel nõ eligiendum, vt eadem 3. parte, quæstione 19. articulo 3. & 4. declarabitur, libertas autem sine voluntario esse nequit, sed etiam nullam vim inferri humanitati sic vnitæ in eo, quod eius natiua libertas ad peccatũ impeditur. Nam quamuis in cessatione ab operatione possit agens vim aliquam pati, tamen hoc solum contingit, quoties contra internum impetum impeditur, ne operetur: vnio autem hypostatica hoc modo non arcet voluntatem ab operatione, sed tali cogitatione semper mouet ad bonũ iuxta id, quod vnio ipsa postulat, vt absque vlla vi ab ea moueatur. Prædicta autem necessitas, quãuis sit ab extrinseco, quod attinet ad ipsam vnionem, quia tamen præstat principium internum sponte, & libere operandi, non potest dici vis aliqua, sicut dicebamus de præcedenti, quodsi non repugnaret humanitatem vnitã hypostatice Deo tali cogitatione peccati excitari, vt ex ea statim in peccatũ consentiret, si sineretur, tũc dicendum esset hoc genere necessitatis eodem modo vim aliquam inferri humanitati, sicut sequenti disputatione dicemus fieri, quoties voluntati congrua cogitatione excitatæ concursus denegatur ad consentiendum. Vtrum autem humanitas vnita hypostatice Deo possit tali cogitatione ad mãlum excitari, vt in eam consentiret, nisi esset vnita Verbo, an vero necessario posthaberet, quandiu vnita est, semper congrua cogitatione boni excitari, dicemus 3. p. quæstione 15. art. illo 2.

Nouo lapre ad hoc necessario non posse vim voluntati.

Postremo nonnulli concedunt, posse volũtatem nostram necessitatem pati a Deo præfiniente consensum ipsius, & ita eam applicante ad vnã partem, vt in aliã moueri nõ possit: quod quidẽ an verũ sit, diximus 1. p. disp. 99. c. 8. quodsi possibile hoc esset, vt videamus, an in hoc genere necessitatis, quæ omnino prouenit ab extrinseco, vim aliquam

aliquã voluntas pateretur, distinguendum adhuc nobis est: aut enim præfinitio illa ad consensum applicaret voluntatem in eam partem, in quam excitata erat congrua cogitatione, aut in cõtrariam, ad quã excitata non erat congrua vocatione: si præfinitio voluntatem in eam partem inclinaret, ad quam excitata erat cõgruã vocatione, ipsa voluntas nullam vim pateretur, non solum in consentiendo in eam partem, sed etiam in non consentiendo in aliã: quia a principio intrinseco cum cognitione, ita in eam consentiret, vt non posset dici conari in contrariam, quando, etiamsi relinqueretur, in contrariam non esset cõsensura.

§ Si vero præfinitio voluntatem applicaret ad consentiendum in eam partem, in quam excitata non erat congrua vocatione, excitãte congrua vocatione in partem contrariam, voluntas partim sponte se gereret, partim inuita esset, & coacta. Nam quod attinet ad consensum, sponte operatur, nempe ab intrinseco principio cognoscente: quod vero spectat ad non consensum in contrariam partem, sine dubio vim pateretur, sicuti disputatione sequenti dicemus esse violentum voluntati non consentire in eam partem, in quam voluntas congrue excitatur, quia denegatur ei concursus Dei ad consentiendum.

Dicet aliquis, consensus in partem, in quam non erat voluntas excitata congrua vocatione, esset contra internum impetum ipsius voluntatis, nempe contra eius inclinationem, prout excitatæ in contrariam partem: voluntas enim congrue excitata censetur in eam partem inclinare, ad quam excitatur, vt inferius dicam. Respondeo, consensum prædictum ex præfinitione nõ fore violentum, quia licet esset contra aliquem impetum voluntatis, tamen non esset ab extrinseco, sed ab intrinseco: violentum autem est ab extrinseco contra internum impetum. Posset fortasis dici aliquo modo inuoluntarius consensus ille compa ratus cum voluntate excitata congrua vocatione, sed non omne inuoluntarium est violentum, quia metus etiam efficit inuoluntarium aliquo modo, non tamen violentum. Quare dici non debet consensus ille violentus: vt enim dicemus infra disputatione sequenti capite 1. violentum in sola passione consistit, sicut inuoluntarium contra in actione: & ita non sunt omnino idem etiam in sentientibus.

Alia solutio.

Præterea respondeo, neque in eo casu talem consensum in eam partem, in quã voluntas necessario moueretur eo modo, vt diximus, fore violentum, aut inuoluntarium contra internum impetum, quia ille consensus in eam partem non esset causa, vt cessaret a consensu in contrariam partem, in qua cum tali cognitione inclinabatur, & ita Deus non impediret consensum in partem, in quam erat excitata congrue voluntas, per consensum in contrariã partem, in quam ipse Deus voluntatem necessario moueret, sed potius contra, ipse prius negaret concursum ad consensum in partem, in quam voluntas erat congrue excitata, vt, impedito illo consensu, volũtatem ad contrarium moueret, quia natura rei hoc postulabat: nam si ipse vellet concurrere iuxta causarum inclinationem, concurreret ad consensum contrariæ partis, quo voluntas tolleret, & impediret consensum alterius partis, ad quam de facto cogeretur. Eodem modo philosophabimur inferius, quando loquemur de actibus voluntatis a Deo solo infusis. Quare in prædicto casu violentia esset in negatione concursus Dei ad assensum contrariæ partis, non autem in eligiendo oppositum assensum, quia assensus ita elicitus non impediret, quo minus voluntas eliceret consensum in alteram partem, & expelleret illum, quẽ ex necessitate a Deo illata haberet, si Deus non denegaret concursum. Fallũtur igitur recentiores, qui dixerunt pati posse violentiam voluntatem, si necessitatem pateretur a Deo ad aliquem actum: falluntur, inquam, tum quia talem necessitatem pati non potest, vt ipsi volunt, tum etiam, quia licet eam pateretur, non pateretur vim in operando, sed tantum in cessando ab operatione: & hæc circa rationem Marsilij.

Ratio vera doctrinæ.

Ea vero omissa, communis sentẽtia, quæ asserit, voluntatem non posse vim pati in actibus elicitis, probari potest facili, & cõmuni ratione ducta ex ipsa definitione voluntarij, quia voluntarium est a principio intrinseco cum cognitione: actus autem quicunque elicitus a voluntate, est a principio intrinseco cum cognitione: ergo etiam si necessitate aliqua volũtas illum eliceret, nullam tamen vim in eo eligiendo pateretur.

Quid

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quid dicendum de actibus imperatis a voluntate, manentibus in ipsa.

CAPVT II.

8 *Status quæstionis.*

HActenus solum disputatum est de actibus volũtatis, prout ab ipsa eliciuntur, & satis manifeste ostendimus, hos actus relatos ad suum principium eliciens, coactos dici nõ posse. Ceterum, quia sunt alij, qui dicuntur imperati, de his etiam differendum est, an in illis possit vim pati voluntas, hoc est, contra impetum ipsius, & ipsa renuente, possit fieri aliqua operatio. Cũque actio imperata a voluntate possit esse in alia facultate diuersa ab ipsa voluntate, qualis est locutio, deambulatio &c. & possit manere in ipsamet voluntate, quia voluntas non tãtum vult, vt lingua loquatur, sed etiam vult se habere aliquem actum amoris, aut odij, vt cum quis vult elicere actum contritionis contra peccatum, & aliquem actum amoris Dei; primum in hoc capite agendum nobis est de actibus imperatis manentibus in ipsamet voluntate: deinde de actibus aliarum potentiarum. De actibus vero manentibus in ipsa voluntate difficultas præsertim locum habet in eorum sententia, qui affirmant, posse infundi a solo Deo voluntati nostræ sine ipsius cooperatione actum odij, aut amoris: cum enim infundi posset talis actus renuente ipsa voluntate actu alio, quo sibi displiceret talẽ actum a Deo recipere, quæstio est apud Doctores, an in talis actus infusione voluntas creata vim aliquã pati posset.

Prima sententia Angelus. Hieronymus ab Angelto in suis moralibus cap. 3. in expositione vltimæ partis notatione 3. & 5. asserit, in eo casu voluntatem quidem posse cogi a Deo, & ad suscipiendum talem actum infusum, & ad eum continuo habendum, sed vim aliquam pati non posse: distinguit enim ille vim, & violentum a coactione, & coacto, quia (vt ait) vis in eo consistit, vt recipiatur actus contra naturalem inclinationem: tunc autem actus ille infusus a Deo non esset contra naturalem inclinationem voluntatis, 9 imo vero maxime naturalis ei esset, ac proinde violentus voluntati dici non posset, tametsi, vt ipse ait, esset violentus alteri actui, quo volũtas nollet talem actũ a Deo recipere: coactio vero & coactum esse potest (inquit ille) ex eo solum, quod aliquid voluntati renuenti infundatur, sic enim erit contra eius desiderium, quod sufficere videtur ad rationem coacti.

Gabriel in primum distinctione 25. quæstione vnica articulo 3. dubio primo, propositione 5. docet, voluntatem quidem non posse ita cogi, vt inuita velit, quia quamuis Deus infunderet duos actus contrarios circa idem obiectum, (quod tamen an fieri possit, ille multum dubitat) tamen is tantum diceretur inuitus velle, qui volẽdo eodem actu nollet, & nolendo vellet quod est impossibile. Ac si dicat, diuersis actibus eãdem rem velle, & nolle, hoc est, eandem rem alicui placere, & displicere, diuersis actibus, non est inuitum velle, aut nolle: sed si id fieret, eodem actu ab inuito diceretur fieri, quod tamen est impossibile: ac proinde impossibile est, voluntatem vim pati a Deo, etiam infusis ab eo solo actibus.

Demum recentiores nonnulli Thomistæ plane fatentur posse quidem voluntatem vim pati, si loco actus dilectionis, quem haberet, infunderetur ei intensissimus actus odij circa idem obiectum, tametsi, quod attinet ad actus ab ipsa elicitos, cogi non possit.

Ego vero aliter existimo in hac re philosophandum esse: atque imprimis vt certum præmitto, actum voluntatis, quo ipsa dicatur velle, aut nolle, non posse a Deo infundi, sicut a nobis probatũ est disputatione 9. vt enim ibi dicebamus, impossibile est actum voluntatis non esse voluntarium voluntati. Non dico voluntati, quatenus actu alio reflexo vellet talem actum in se habere, sed loquor de voluntate pro facultate ipsa. Huic ergo sic consideratæ non potest actus volendi, aut nolendi non esse voluntarius: quid enim magis voluntarium facultati voluntatis esse potest, quam velle, aut nolle? Cumque voluntarium sit a principio intrinseco cum cognitione, non poterit actus volendi ab ipsa voluntate, vt effectrice non procedere, quare difficultas propositæ quæstionis ex hoc solo fundamẽto de medio tollitur, ea enim procedit, facta suppositione prædicta, nempe, si actus voluntatis a solo Deo infunderetur. Ceterum,

rũm, quamuis suppositionem absurdam existimemus, quia tamen ex illa magis, ac magis ratio violẽti, & inuiti elucidabitur, disputationis soli⁹ gratia ea admissa, quid de violento, & inuito in eo casu futurum esset, dicamus.

Dico igitur in primis, frustra ab Angesto differentiam illam assignari inter violentiam, & coactionem: siquidem omnis violentia est coactio, saltem in ijs, quæ cognitione prædita sunt, vt superiori disputatione notauimus. Nam quod alijs est violentum, ea, quæ cognitione prædita sunt, facere dicuntur coacta, & inuita, & vtrunque est cõtra internum impetum. Verum, vt explicemus, an actus volendi, aut nolendi, si a solo Deo infunderetur, esset violẽtus, & qua ratione, notandum est cum Almaino loco citato capite præcedenti, in voluntate duplicem esse inclinationem, aut internum impetum, cuius comparatione dici debeat aliquid voluntarium, aut coactũ: alter est impetus, aut inclinatio ipsius met facultatis, quatenus est principium eliciendi actũ volendi: addit Almainus, vel saltem recipiendi in se, talem actum a solo Deo infusum: alter impetus est actus elicitus ab ipsa voluntate, quo volũtas vellet, aut nollet habere actum alium.

Hac præmissa notatione pronuntio primum: voluntatem nude consideratam ratione inclinationis innatæ, quam habet ad eliciendum, aut ad recipiendum actum voluntatis, non posse cogi, aut vim pati, etiãsi a solo Deo infũdaturei actus volẽdi, aut nolendi, & in hoc Almainus nobiscum cõuenit. Ratio est manifesta, quia licet talem actum recipiat ab extrinseco, & ipse nihil omnino conferat, nihilominus cum impetu, & inclinatione interna non obsistat, nõ dicitur cõtra internum impetum moueri, quod tamen est de ratione violenti, aut coacti, seu inuiti: hoc autem verissimum esset, etiamsi Deus infunderet actum intensissimi odij loco amoris, quem antea elicie bat, quia actus ille odij comparatus cũ nuda potentiæ inclinatione non est contra inclinatum, & internum impetum illius.

At dicet aliquis: si Deus infunderet actũ amoris alicuius rei voluntati excitatæ congrua vocatione ad actum contrarium, iam diceretur actus hic infusus violentus contra internum impetum natiuum voluntatis, quæ erat in promptu ad operandũ contrarium, quo impediret infusionem huius-

modi, aut talem actum infusum expelleret. Respondeo, vt paulo antea dixi, si in eo casu, quo voluntas excitata, & præuenta esset congrua cogitatione, infunderetur actus contrarius ei, quem ipsa eliceret, & ita impediretur, ne actum eliceret, ad quẽ erat præparata, actum illum infusum non futurum violentum ipsi voluntati, sed solam cessationem ab actu contrario. Nam si Deus vellet concurrere, prout volũtas excitata, & præparata congrua vocatione postulabat, ipsa voluntas vi sua expelleret actum contrarium infusum: ille enim non posset impedire seruato recto ordine, quo minus voluntas eliceret contrarium. Verbi causa, si Deus vellet cõseruare gratiam in anima, cum qua non potest esse peccatum, & voluntas excitata esset tali cogitatione, qua sine dubio peccaret mortaliter, & tali peccato expelleret gratiam, Deus autem non sineret ipsum peccare, non variata cogitatione, non diceremus, Deum impedire peccatum proxime conseruando gratiam, sed proxime negando concursum ad peccatum, quem si Deus concederet, gratia non posset resistere, ne fieret peccatum, eodem modo in præsenti philosophãdum est.

Exemplum optimum.

Deinde, si in facultate voluntatis consideremus impetum internum elicitum, qui est velle quoddam, quo vellemus, aut nollemus alium actum habere, comparatione huius posset esse aliquis actus in ipsa voluntate aliquo modo violentus, & inuoluntarius, si a solo Deo infunderetur. Nam si quis desideraret non habere in se actum odij, aut amoris alicuius obiecti, & Deus illum infunderet, nihil ipsa voluntate cooperante, tunc diceretur pati vim aliquam, quia contra internum impetum quasi imperij illum actum reciperet. Esset autem manifestum indicium violentiæ tristitia, quam ex illo actu haberet: vt enim dicebamus disputatione præcedenti capite primo, quæ violenta sunt, molesta esse solẽt, & de ijs, quæ quis coactus facit, tristatur: verum hæc violentia non esset dicenda in actibus elicitis, sed in imperatis, quia non esset contra internum impetum volũtatis, qui est ad eliciendũ actiones suas, sed contra impetum quasi imperij.

Secunda conclusio.

Ratio.

Indicium violentiæ tristitia.

Dixi autem, hunc actum esse quodammodo violentum voluntati, quasi imperanti, 14 quia tale imperium non habet vim, & efficacitatem proxime in ipsam voluntatem, vt cli-

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt eliciat actum, quem velit habere, sed in intellectum, vt ipsum applicet ad ea consideranda, quæ possint mouere voluntatem, vt disput. 51. cap. 5. in fine fusius dicemus. Quo fit, vt ille actus infusus solum esset remote violentus voluntati, proxime autem esset ei violentus actus intellectus, si contra imperium ipsius a solo Deo infunderetur, quia intellectus proxime subditur voluntati desideranti, & imperanti.

Illatio. Ex quibus infero, motum voluntatis subito elicitum ab ea, posse esse inuoluntarium hoc modo ipsi voluntati, non ratione principij elicientis, hac enim ex parte volũtarius est, vt supra notauimus, sed ratione imperij, aut actus alterius, quo nollet voluntas tales subitos motus in se habere: nihilominus nõ esset talis motus violentus, quia violentum solum consistit in passione, & est a principio extrinseco, ille autem motus esset a principio intrinseco. Discrimen vero inter inuoluntariũ, & violentum iam assignauimus supra, & iterum afferemus disp. seq. cap. 6.

15 *Tertia conclusio.* Postremo, si loquamur de actu voluntatis a solo Deo infuso, comparato cum actu contrario, quem antea habebat volũtas, vt de actu odij cũ actu amoris, respectu eiusdem omnino obiecti, & sub eadem ratione, quia alioquin contrarius non esset, dicendum est, simul quidem manere nõ posse, etiã de potentia absoluta Dei, quia impossibile est idem obiectum sub eadem ratione apprehensum esse bonum, & malum ac proinde impossibile est circa eandem rem eodem modo consideratam esse amorem, & odium, quia amor circa bonum, odiũ vero circa malum versari debet. Quare, si loco amoris infunderetur odium, deberet etiam infundi, aut alio modo produci alia cognitio: sic autem, non manente amore priore, non posset odium infusum vllo modo dici violentum, quia nullo modo esset contra aliquem internũ impetum voluntatis: quocirca perperam Thomistæ illi dixerunt, huiusmodi odium intensum loco amoris infusum fore violentum.

Tertia sentẽtia refellitur Adde, quod, vt odium infusum violentum foret, si alia requisita adessent, nihil omnino referret, esse intensum, aut remissum: quare nescio, qua de causa dixerint, tunc fore violentum, cũ esset intensissimũ. Quodsi possent esse simul actus contrarij, vt odium, & amor de eadem re sub eadem ratione considerata, & vterque a Deo infunderetur, non cooperante volũtate, neuter actus eorũ dici posset homini, aut voluntati violentus, sed vnus ab alio vim pati diceretur. Ratio vero est manifesta, quia in homine, & voluntate duplex tantum internus impetus est, alter natiuus ipsius voluntatis ad eliciendum actum, alter elicitus, & per modum imperij: tunc autẽ nullus illorum actuum esset aut contra internum impetum elicientem, aut contra inperantem, vt constat: vnus autem actus esset alteri violentus, & vnus diceretur vim pati ratione alterius, quia cum vnus natiua sua inclinatione expelleret aliũ formaliter, contra internum impetum formæ vnius alius maneret ibi: & vna forma ratione alterius diceretur vim pati, non autem ipse homo: quia homo non patitur vim, nisi contra internum impetum, quem vocamus natiuum ad eliciendum, vel contra internum impetum imperij. Quodsi alterum actum illorum eliceret volũtas, & alterum infusum a solo Deo reciperet, videretur quodãmodo vim pati, nõ quia moueretur, aut cessaret ab operatione impedita ab extrinseco cõtra internũ impetum, sed quia impediretur, ne actu ex se elicito expelleret contrariũ ab eo infusum, quod suapte natura per elicitum expelleret.

Id quod diximus de actibus imperatis manentibus in ipsa voluntate, nempe, posse voluntatem vim pati consideratam solũ secũdum inclinationẽ, & impetũ imperij, eodem modo in receptione habituũ dicẽdum est, vt sentit Palud. nempe nullã posse vim pati, quia ei habitus infundatur cõtra impetũ internũ natiuum ad eliciẽdum, quia nulli habitui infuso inclinatio natiua volũtatis repugnat: bene tamẽ cõtra internũ impetum imperij, quia nolente homine actu positiuo, posset ei infundi habitus aliquis, cuius infusio, sicut esset molesta, ita etiam esset violenta.

Voluntatem posse vim pati in actibus imperatis aliarũ facultatũ.

CAPVT III.

NOn solũ in voluntate sunt actus imperati per actũ alium reflexũ eiusdẽ, sed etiam in alijs facultatibus, quæ subduntur imperio voluntatis: nunc igitur videndũ est, quo modo voluntas in operationibus aliarum facultatum cogatur.

S. Thom. in hoc articulo & ceteri omnes absque controuersia fatentur voluntatem posse cogi, quod attinet ad actus imperatos: vt cum arripitur manus alicuius, & cõtra voluntatem ipsius mouetur, tunc vim patitur voluntas. Cum vero dicunt Doctores voluntatem creatam posse vim pati, nõ eodem modo intelligunt, sed quacunque via verum docent. Primum S. Tho. in hoc art. existimat voluntatem, quod attinet ad actus imperatos, vim pati hoc sensu, quia contra imperium ipsius detineri potest facultas inferior ab operatione, ad quam ex imperio mouebatur, & hoc verissimũ est, patitur autem sic voluntas violentiam in priuatione operationis, quę ex se subditur imperio voluntatis. Alij vero recentiores 18 explicant hoc modo, vt voluntas etiã pati possit vim in actione positiua imperata facultatis inferioris hoc sensu, nõ quod ipsamet actio, quæ prouenit ex imperio volũtatis, ipsi volũtati sit violenta, vt cũ quis ex imperio voluntatis deambulat, hoc enim impossibile est, cũ sit a principio intrinseco imperij ipsius volũtatis, & violentum debeat esse omnino ab extrinseco, sed quia vel mẽbra ipsa, in quibus sunt facultates inferiores, & in quæ deriuari põt motus ab imperio voluntatis, possunt recipere motũ ab alio agẽte contra internum impetum voluntatis: manus enim vi arrepta moueri potest contra imperium voluntatis. Et hoc etiã modo prædicta sentẽtia vera est, ita vt non solum ipsa priuatio motus secundũ locum, sed etiam motus cõtrarius mẽbris ipsis impressus sit violentus voluntati, & in eo ipsa voluntas ab extrinseco agẽte dicatur vim pati: hoc aũt modo facultas ipsa exterior, quæ nata est obedire volũtati, nihil operatur, nec in se recipit motum violẽtũ voluntati, sed mẽbra ipsa, in quibus resident facultas ipsa exterior, quæ nata est obedire voluntati, vt pedes, & manus, & cetera, quæ imperio voluntatis mouẽtur. Quodsi saltem potentia Dei fieret, vt ipsa etiam facultas exterior, quam vocant motiuam secundũ locum, moueret mẽbra externa motu progressiuo sine nutu volũtatis, cui ita naturaliter subiecta est, vt moueri sine illo naturaliter non possit, tunc sane motus ille factus a facultate ipsa motiua secundum locum esset etiã voluntati violentus, & volũtas vim pateretur in motu ipso alias ex genere suo imperato, qui in indiuiduo im-

peratus nõ esset. Hac forsan ratione putauit Sotus loco allegato, quem sequũtur recentiores Thomistæ, voluntatem vim pati in operationibus sensuum exteriorum, cũ cogitur homo videre, aut audire id, quod 19 nollet, quia quamuis prædictæ operationes sint elicitæ a principio interno animalis, sunt tamen contra internum impetũ imperij volũntatis. De his tamẽ operationibus, & similibus mihi videtur alio modo philosophandum: nam cũ hæ facultates non subsint imperio rationis secundum se, sed tantum ratione motus secundum locum, quo applicari possunt obiectis ad audiendum, videndum, &c. ideo voluntas solum potest rectẽ vim pati, si contra internum impetũ imperij sui hæ facultates motu aliquo secũdum locum applicentur, vt si cogatur homo apertos oculos habere, nec sinatur illos vllo modo auertere, quia quamuis operationes harum facultatum etiam secundũ se displiceant voluntati, hoc tamen non sufficit, vt sint ipsi voluntati violentæ, sed requiritur vt imperio ipsius resistãt: atqui secundum se non resistunt vllo modo, sed solum ratione applicationis. Porro autem harum facultatum operationes non subdi imperio voluntatis directe, contra Scotum probabimus infra disp. 34. cap. 1. *Sotus.*

Quæret tamen aliquis, an requiratur in- *An requiratur imperium efficax, vt voluntas contra illud vim patiatur* voluntate imperium efficax, vel sufficiat velle aliquod inefficax, & simplex contrarium motui membrorum exteriorũ, vt dicatur voluntas ratione illius vim pati, si cõtra talem affectum motus aliquis imprimatur. Respondeo, vt voluntas patiatur vim 20 simpliciter, & motus exterior impressus *Responsio.* ab extrinseco dicatur simpliciter violentus, hoc est, violentus omnino, requiritur, vt imprimatur cõtra efficax imperium volũtatis, quod ex se efficax sit, hoc est, quod ex se effectum haberet, nisi vis inferretur: veluti cum quis efficaciter vult non moueri, sed extrinsecus vi apposita mouetur. Vt tamen actus sit aliquo modo inuoluntarius, sufficiet actus inefficax voluntatis: vt si quis extrinsecꝰ moueretur, sed ipse inefficaci voluntate nollet moueri, quemadmodum in metu, qui distinguitur a violentia, contingit vt dicemus disputatione sequenti capite primo, & ideo Sanctus Thomas articulo 5. quæsiuit, vtrum violentia sit causa inuoluntarij: loquitur autem ibi de inuoluntario simpliciter, & de violentia, prout definita est a nobis supra,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ est contra internum impetum efficacis imperij. articulo vero 6. idem quærit de metu, qui facit inuoluntarium, mixtum tamen cum volūtario, quia id quod fit metu, fit contra aliquam voluntatem inefficacē, sed metus non est idem quod violentia, vt eo loco dicemus.

Alias facultates non posse cogi ad suas operationes.

CAPVT IIII.

21 VT omnia, quæ sunt de vi illata per metū, & per operationes, explicemus, restat, vt dicamus de alijs facultatibus, an in suis operationibus vim aliquā pati possint: quę sane res sine controuersia esset, si recte consideraremus definitionem superius traditam. Ceterum, quia nōnulli Thomistæ præter communem modum, & definitionē videntur loquuti, nonnihil speciatim de hac re dicere decreui.

Prima sentē tia. *Ratio Soti.* Dominicus Sotus loco citato, quem sequuntur recentiores nonnulli Thomistæ, cēset operationes elicitas ab alijs facultatibus posse dici ipsis facultatibus violentas, eo quod violentus motus non debet iudicari ex inclinatione cuiusq; facultatis, sed ex inclinatione totius suppositi: alij vero Thomistæ sic probant, quia facultates ipse suapte natura inclinātur in bonum totius, quare id, quod est cōtra bonum totius, est etiam contra inclinationem ipsius facultatis, veluti siquis detineret aquam, ne sursū ascenderet ad implendum vacuum, vim inferret ipsi aquæ: & siquis detineret brachiū, ne caput protegeret, vim etiam inferret brachio, quia vtriusq; inclinatio in bonum vniuersum ordinatur, ergo si facultas aliqua ab intrinseco eliciat operationem renuente imperio volūtatis, erit illa actio non solum voluntati, sed etiam ipsi facultati violenta. *Alia ratio*

22 *Secunda sententia verior Durand. Palud.* Mihi vero placet opinio Durandi in 2. d. 24. q. 3. num. 14. & d. 25. q. 4. num. 6. & Palud. in 4. d. 29. q. 1. art. 1. post. 2. concl. qui affirmat, neque intellectum in intelligendo, neque aliam facultatem in eliciendo suam operationē cogi posse. Hāc vero sententiam probat Durand. d. illa 24. de intellectu hac ratione. Illud tantū cogi potest, quod habet inclinationem determinatam ad vnam partē, ideo enim lapis cogi potest ad motū, si sursum moueatur, quia sua nātura ad vnum genus motus determinatus est, nempe deorsum: intellectus autem nō est ad vnum determinatus, sed plura indiscriminatim potest intelligere, ergo nō potest cogi ad intelligendū, quia ad omne genus intellectionis suapte natura propēdet. quo fit, vt si eleuetur a Deo ad visionem diuinæ essentiæ, nullam in hoc vim patiatur: eodē modo id ipsum probat de alijs facultatibus cognoscentibus, quas vocāt apprehensiuas. Ratio tamen Durandi mihi non probatur: nam quāuis natura ignis solū sit determinata ad calefaciendum, si tamen a Deo posset eleuari, vt multi arbitrātur, ad producendum frigus, vel aliquid aliud diuersum, non propterea vim pateretur, quia ad rationem violēti nihil refert, si aliquid eleuetur ad operandum, sed requiritur vt in se aliquid recipiat contra internum impetum, aut contra eundem cesset ab operatione. Quod vero facultas ex se sit determinata ad vnum genus operationis, aut indifferens ad plura, nullius momenti est. Et ita videmus lapidem natura sua determinatū ad vnum genus motus non posse vim pati in motu ab ipso proueniēte, sed tantum in motu ab extrinseco impresso, ergo nulla potentia in actibus a se elicitis potest vim pati. Verum vt hanc opinionem Dnrandi in vero sensu explicemus, & rectum modo loquendi tradamus, recolendū est id, quod in superioribus sæpius notauimus, nempe duplicem esse inclinationem internā, aut impetum internum. Quidam est per imperium voluntatis, & quia volūtas princeps est in homine, vt in hoc ei ceteræ facultates obediant eo modo, quo possunt, ideo inclinatio hæc, & impetus dicitur totius hominis: præterea est alius impetus, seu inclinatio cuiuscunque facultatis ad suas proprias operationes, vt visus ad videndū, &c. & hæc non dicitur totius hominis simpliciter. Quare cum fit aliquid ab his facultatibus renuente voluntate, dicitur quidem homini violentum, vt si cogeretur homo aliquid intelligere, aut videre, aut audire eo modo, quo supra notatum est, ipsi tamen facultati peculiari non diceretur violentum, sed secundum naturam. Contra vero potest aliquid esset violentum facultati peculiari, quod sit homini simpliciter voluntarium, vt saltatio, & deambulatio, quæ est contra grauitatem corpo-

corporis, & ipsa renitente fit, est tamen homini voluntaria: sic etiam, quod homo vehatur curru, est violentum grauitati, quæ sursum detinetur, & nititur deorsum, sed homini non est violentum. Sic ergo prædicti Doctores dicere quidem potērant, actiones aliquas elicitas ab alijs facultatibus esse violentas toti homini, at ipsis facultatibus nequaquam, quia nullus in eis impetꝰ suis operationibus resistere potest: imo vero omnes hę operationes ab interno impetu facultatis procedunt. Doctores autem allegati non tantum dixerunt, has actiones esse violentas toti homini ratione voluntatis, sed ipsis etiam facultatibus peculiaribus: quod sane ratio Domini ci Soti nequaquam probat, solum enim cō uincit has operationes toti homini violentas esse, quod non inficiamur. *Alia ratio Dom. Soti.*

Ad rationem aliorum Thomistarum facile possumus respondere: si enim prædicti Thomistæ velint in singulis facultatibus esse duplicem internam inclinationem, & impetum, vnam quidem ad proprias operationes, alteram vero ad bonum totius, omnino commentitium est. Nam singulæ facultates eatenus solum ordinantur in bonū commune, & in illud inclinationem habent, quatenus operationes singularū ad bonum totius conueniunt: alia autem peculiari inclinatione non procurāt bonum totius. Vnus solus est appetitus, & inclinatio hominis ad bonum commune, & vniuersum, nempe appetitus, qui ducitur cognitione in animantibus, quia principium illius, nempe cognitio, ad bonum omne se extēdit. Ad id vero, quod adducebatur de aqua, quæ detinetur, ne ascendat sursum, quando trahitur ad replendū vacuum, dicimꝰ, si detineretur in suo loco naturali, fore vt nullam vim pateretur, sed impetu impresso a detinente causa impediretur contrarius impetus impressus a corpore, quod ipsam trahere sursum contendebat, & ita hoc non esset ipsi violentum, sed corpori conanti ipsam trahere. Ostendimus enim præcedenti disputatione nullam inesse a quæ vim effectricem, vt ascendat sursum, etiam ne detur vacuum, sed tantum per tractionem contigui corporis sursum leuari. Similiter in manu nullus est internus impetus, aut inclinatio naturalis effectrix, a qua leuetur ad protegendum caput, sed ab appetitu animalis media cognitione ad hoc mouetur potius, quam ad aliud. Huius autem indicium est, quia si nulla esset cognitio mali imminentis, brachium non moueretur. Parum autē huic rationi obstat, brachium moueri sine deliberatione, quia reuera nō moueretur sine cognitione aliqua saltem non deliberata: & ideo dixi, in brachio non esse naturalem inclinationem, & impetum ad defendendum caput, non tamen dixi inclinationem animalem in eo non esse, quia hæc ducitur cognitione, illa vero non item. Ex qua doctrina constat, quanti momenti sit hoc exemplū, quo vtitur S. Thom. 1. parte q. 60. art. 5. ad probandum Angelos magis diligere Deum, quam seipsos, est enim in brachio facultas motrix secundum locum, subdita tamen volūtati, & appetitui, & ideo est propria animalis: est etiā grauitas, vt descēdat deorsū nisi vi illa animalis detineatur. Quare motus ille ad protegendum caput, quanuis sit violentus grauitati, est tamen secundum naturam virtutis animalis motricis secundū locū, & secundum impetum volūtatis. 24

Voluntatem posse vim pati in cessatione, aut priuatione actus.

CAPVT V.

26 HActenus dictum est de priori modo, quo potest volūtas vim pati, nempe in operationibus: superest, vt de violentia, quam pati potest in priuatione, aut cessatione ab operando, tractemus: ex definitione enim violenti cōstat, dupliciter posse vim alicui inferri, aut mouendo ipsum, aut detinendo, ne operetur, aut moueatur. Palud. in 4. dist. 29. quæst. 1. art. 1. post primam conclusionem docet voluntatem nō posse vim pati in cessatione ab operatione: id autem intelligit, quando cessat ab operatione, vel nō operatur, quia deficit obiectū, id quod de ceteris facultatibus cognoscentibus, & appetentibus concedit. Verum recentiores nonnulli non solum hac ratione docēt, non posse cogi voluntatem in cessatione, & priuatione actus, sed etiam in eo casu, quo præsente obiecto, & cognitione, qua moueretur alias voluntas, Deus subtraheret, aut negaret concursum, quo ipsa indiget, sicut quæuis alia causa ad operandum: tunc ergo non cogeretur voluntas iuxta horum Doctorum sententiam, *Prima sententia. Palud.* *Secunda sententia.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia vis non potest alicui inferri in cessatione ab operatione, quãdo deficit ei principium necessarium, sic enim cessat impetus internus, contra quem vis fieri, & inferri deberet, concursus autem Dei ex parte principij requiritur ad operationem, & conatum, & quemadmodum, si non esset obiectum, circa quod posset operari potẽtia, non cogeretur, si cessaret ab operatione, sic etiam non videtur vis aliqua inferri, dũ cessat, quia ei denegatur concursus Dei, qui eodem modo necessarius videtur ad operandum, sicut est obiectum.

Ratio.

27 *Vera sententia Almaini.*

Ego vero existimo multo veriorem sententiam Almaini, qui docet posse voluntati a Deo vim inferri in priuatione, aut cessatione ab actu per subtractionem concursus: in quam sententiam recentiores etiam Thomistæ consentiunt. Hanc vero violentiam intelligo esse contra internum impetum voluntatis non solũ imperij, quo vellet elicere talem actum, si posset, sed etiam contra innatum impetum voluntatis ad eliciendum actum: est enim duplex internus impetus voluntatis, & contra quemlibet potest vis inferri voluntati, vt supra notaui. Dico igitur, priuationem actus, aut cessationem ab eo fore violentam, non solum, si Deus subtraheret cõcursum suum voluntati necessario determinatæ ex tali cogitatione ad actum, vt volũtati beati videntis Deum ad amandum ipsum, sed etiam, si voluntati cogitatione congrua præuentę Deus denegaret concursum necessarium ad consentiendum libere in id, quod proponitur: sic enim non cessaret a principio intrinseco, sed ab extrinseco contra internum impetũ effectricis virtutis iam inclinatæ ex se ad consentiendum naturaliter, aut libere: nam recte intelligimus virtutem aliquam effectricem vi impediri ab effectu, quando ex se sufficienter est in actu primo, atque ita in promptu ad operandum, vt ex parte principij nihil ei desit, non solum, vt possit operari, sed etiam vt de facto operetur, nisi impedimentum ipsi apponatur. Neque enim in alijs causis effectricibus præter motricem secundum locum intelligimus esse conatum alio modo, quam prædicto, nempe cum facultas iam est in promptu ad operandum. Si autem voluntas ea esset congrua cogitatione excitata circa obiecta, etiam circa quæ libere operatur, vt reuera ex se de facto operaretur, nisi Deus illi deesset, iam esset ex se in promptu ad operandum, nec ex seipsa tunc cessaret ab operatione, aut non operaretur, sed propter extrinsecum aliquem defectum, aut impedimentum: ergo contra internum impetum natiuum ab operando detineretur, ac proinde vim pateretur.

Ratio.

28

Quod vero afferebatur pro priori sentẽtia, nullius momẽti est: concedimus enim concursum Dei necessarium esse, vt quæuis facultas operetur, sed non esse necessarium ex parte principij natiui facultatis ad operandum, quod appellamus actũ primum priorem ipsa operatione, contra quẽ solum violentia fieri potest, sed esse necessarium ex parte actus secundi: est enim actualis (vt vocant) cõcursus Dei, qui etiam comitem habet operationem ipsius facultatis. Hic autem concursus naturali ordine seruato debitus erat facultati voluntatis sic præuentæ cogitatione congrua, & ideo si talis concursus negaretur, inferretur violentia interno principio, & impulsui voluntatis constitutæ in actu primo. Contra vero, si deesset obiectum, & ideo non operaretur voluntas, nulla vis ei inferretur, eo quod obiectum voluntati propositum per cognitionem requiritur vt aliquid præuiũ ipsi concursui ex parte principij, & actus primi ad operandum, & ita non est eadem ratio de obiecto, & de concursu: concursus enim iam est cum ipsa facultatis cooperatione. Id quod de voluntate diximus, eodem modo de alijs facultatibus dictum puta.

Adde etiam, quod cessatio, aut priuatio operationis in voluntate non solum hac ratione potest esse coacta, sed etiam respectu impetus imperij ipsius voluntatis. Qua etiã ratione priuatio operationis in reliquis facultatibus violenta esse posset, vt si voluntas vellet habere actum consensus in obiectum sibi propositum, & impediretur a Deo, quia denegaret ei concursum suum, priuatio hæc cõsensus esset violenta contra impetũ imperij eo modo, quo diximus posse aliquem actum voluntatis, si a solo Deo immitteretur, esse violentũ. Cumque impetus imperij voluntatis nullam habeat efficacitatem in seipsa, vt eliciat, vel non eliceat actum alium, sed tantum intellectum, vt consideret obiectum eo modo, quo de facto mouebit, consequitur violentiam hanc contra imperium fieri posse, quia Deus deneget concursum ad co-

ad cogitandum: non autem, si deneget ad eliciendum actum proposita congrua cogitatione, quamuis tunc priori modo iam dicto violenta esset. Præterea, si quis vellet habere actum, verbi causa contritionis, & nõ haberet, quia negaretur ei cõcursus, vt cogitaret ea, quę mouerent, esset quidẽ priuatio hæc actus coacta contra internum impetum imperij, sed non contra internũ impetum natiuum voluntatis ad eliciendum consensum, quia a seipsa nõ eliceret, quoties non proposito obiecto per aliquã cognitionem talem actum non eliceret.

ARTICVLVS V.

Vtrum violentia causet inuoluntarium.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet inuoluntarium: voluntariũ enim & inuoluntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, vt ostensum est. Ergo violentia inuolũtarium causare non potest.

Præterea. Id quod est inuoluntarium, est cum tristitia: vt Damascenus & Philosophus dicunt: sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur: ergo violentia non causat inuoluntarium.

Præterea. Id quod est a voluntate, non potest esse inuoluntarium: sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore graui sursum ascendit: & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem: ergo violentia non causat inuoluntarium.

SED CONTRA est quod Philosophus, & Damascenus dicunt, quod aliquid est inuoluntarium per violentiam.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam & naturali: commune est enim voluntario & naturali, quod vtrumque sit a principio intrinseco. Violentum autem est a principio extrinseco: & propter hoc sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale, & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse inuoluntarium: vnde violentia inuoluntarium causat.

Arist. prae.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod inuoluntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus: quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis (vt supra dictum est) violentia inferri non potest: sed quantum ad actum imperatum voluntas põt pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia inuoluntarium facit.

Arist. prae.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secũdum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Vno modo quia est a natura sicut a principio actiuo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet moueus sit voluntarium. Et similiter volũtarium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Vt cum actio infertur ab aliquo exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiẽtiendi, non est simpliciter violentum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Vnde non potest dici inuoluntarium.

Ad tertium dicēdum, quod sicut Phi
Text.17.to.2. losophus dicit in octauo Physicorum, Motus animalis quo interdum mouetur animal cōtra naturalem inclinationem corporis: etsi non sit naturalis cor pori, est tamen quodammodo naturalis animali: cui naturale est quod secundū appetitū moueatur, & ideo hoc nō est violentū simpliciter, sed secundū quid: & similiter est dicēdum, cum aliquis in flectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secū dum quid, scilicet quantum ad membrū particulare, non tamen simpliciter quā tum ad ipsum hominem.

Notatio circa articulum.

31 Conclusio. CONclusio est affirmans, & ex dictis in præcedentibus disputationibus satis nota. Quod enim in rebus sensu carentibus est violentum, hoc in animātibus est inuoluntarium; violento enim in animantibus respondet tanquam oppositū id, quod spō te fit, & voluntariū, sicut in rebus inanimatis violento respōdet id, quod est secundū naturam, caret enim saltem apud Græcos vno nomine, quo explicetur, vt docet Aristot. 2. lib. ad eundem cap. 8. aut 9. sed nos dicere possumus naturale quod Græci dicunt κατὰ φύσιν. Notandum tamen est violentiam, de qua hactenus dictum est, efficere in animantibus inuoluntarium simpliciter, quod nullam admixtam habeat rationem voluntarij. Nam de metu alia est ratio, vt sequenti disputatione ostendemus, & ideo in hoc articulo non quæritur: vtrum violentia faciat inuoluntarium simpliciter, sicut in sequenti quæritur de metu, sed tantum quæritur, vtrum causet inuoluntarium, quia non erat difficultas, an inuoluntarium, quod est violentum, admixtam haberet aliquam rationem voluntarij: manifestum enim est, esse omnino inuoluntarium. Nonnulli tamen recentiores nescientes distinguere inter violentiam, & violentum dicunt, ipsam violentiam non tam efficere inuoluntariū, quam esse inuolūtariam, ac proinde quod dicit S. Doctor violentiam efficere inuoluntarium, non esse ita intelligendum, quasi inuoluntarium sit aliquid diuersum a violento, sed idētice, inquiunt, intelligi debere, quatenus ipsa violentia est inuoluntaria. Falluntur tamen: nam S. Thom. data opera non quærit de violento, sed de violentia, quæ a violento differt. Violentia enim, & vis latine idem sunt, Græce autem dicitur Βία, hæc autem est virtus externi agētis, a quo prouenit effectus. Violentum autem Græce βιαῖον, quod in animantibus est inuoluntarium, Græce ἀκούσιον, est effectus violētiæ, & id, quod vi fieri dicitur. Non ergo identice (vt illi loquuntur) sed formaliter vera est propositio illa, vis, aut violentia facit violentum, & inuoluntariū quia producit id, quod est contra internū impetum.

Obserua andū Arist.

ARTICVLVS VI.

Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter.

AD SEXTVM sic procedi-
tur. Videtur, quod metus causet inuoluntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur præsentialiter voluntati: ita metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati: sed violentia causat inuolūtarium simpliciter: ergo & metus inuoluntarium simpliciter causat.

PRAETEREA. Quod est secundum se tale, quolibet addito, remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicunque coniungatur, nihilominus est calidum ipso manente: sed illud quod per metum agitur secūdum se est inuoluntarium: ergo etiam aduenientē metu est inuoluntarium.

Præterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale: quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium conditione, est necessarium secundum quid:

dum quid: quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter: sed id quod per metum agitur, est inuoluntarium absolute: non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet vt vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter inuoluntarium.

Sed contra est quod Greg. Nysse. dicit & etiam Philosophus, quod huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam inuoluntaria.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Ethicorum, & idem dicit Greg. Nysse. in lib. suo de homine. Huiusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario id enim quod per metum agitur in se consideratum, non est voluntarium: sed voluntarium in casu, scilicet ad vitādum malum quod timetur: sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam inuoluntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundum quid: vnūquodq; enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secūdum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid, hoc autem quod per metum agitur secundum hoc est in actu secūdum quod fit: cum enim actus in singularibus sint: singulare autē inquantum huiusmodi est hic & nunc, secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod hic est, & nunc & sub aliis conditionibus indiuidualibus: sic autem in hoc quod fit per metum est volūtarium, inquantū scilicet est hic & nūc: prout scilicet in hoc casu est impedimētum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi: vnde manifestum est quod simpliciter voluntarium est, vnde & competit ei ratio volūtarij: quia principium eius est intra: sed quod accipiatur id quod per metū fit vt extra hūc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: & ideo est inuoluntarium secūdum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum & per vim, nō solum differunt secūdum præsens & futurum: sed etiam secūdum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit volūtarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. sufficit enim ad rationem voluntarij, quod fit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solū quod propter seipsum volumus vt finem, sed etiam quod propter aliud volumus vt propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur voluntas interior, nihil agit, & ideo (vt Greg. Nysse. dicit ad excludē dum ea quæ per metum aguntur, indif- Lib.3.cap.1. finitione violenti, non solum dicitur quod violentum cuius principiū est extra sed additur nihil conferente vim passo: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum & album: sed ea quæ relatiue dicuntur, variantur secundum comparationem ad diuersa: quod enim est magnum comparatum huic, est paruum comparatum alteri. Volūtarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relatiue: & ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium alteri comparatum, fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

AD tertium dicendum, quod illud,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod per metum agitur absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur: sed inuoluntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret: vnde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Conclusio. CONclusio est: *Metus causat inuoluntarium secundum quid, quod tamen est voluntarium simpliciter.* Doctrina huius conclusionis, & articuli sequenti disputatione examinanda nobis est.

An metus sit causa inuoluntarij. Disputat. 27.

Variæ opiniones recentiorum. cap. 1.
Vera causa inuoluntarij ex metu. cap. 2.
Quæ fiunt ex metu, simpliciter & magis voluntaria esse. cap. 3.

Variæ opiniones recentiorum.

CAPVT I.

1 *Aristoteles.* ARistoteles 3. Ethicorum capite 1. vt inquirat definitionem voluntarij, prius de inuoluntario agit, vt ex contrario eam colligat, triplicem autem causam assignat inuolũtarij, vim, seu violẽtiam, ignorationẽ, & metum. Duas priores solum constituit vt causas inuiti omnino, & simpliciter, quod nihil habet admixtum contrarij: de vi satis hactenus dictum est: de ignoratione disputatione 29. dicemus. Quare inquit Arist, parum ab initio capitis, *Videtur itaque ea inuitus facere quispiam, quæ violentia, vel per ignorantiam facit.* Postea vero tractat de metu, & ea, quæ fiunt ex metu, inquit mixta esse ex voluntario, & inuoluntario. Quocirca, cum supra diximus inuoluntarium, & violentum se habere, vt superius, & inferius, & violentum esse superius, loquebamur de inuoluntario, quod non habet aliquid admixtum voluntarij, & fit ab extrinseco: sic enim omne inuolũtarium est violentum, sed non omne violẽtum est inuoluntarium. At vero inuoluntarium, quod aliquid habet voluntarij, nõ potest dici violentum, quia eius principiũ non est foris, & is, qui agit, aut patitur, aliquid confert, vt manifestum est.

Triplex causa inuoluntarij.

Similiter inuoluntarium, quod fit ex ignoratione, non est violentum, etiamsi non habeat admixtum voluntarium, quia non fit ab extrinseco principio, ex quo etiã intelligemus discrimen aliquod inter violẽtum, & inuoluntarium secundũ totam suã latitudinem, etiam in animãtibus, quod indicauimus supra disputatione 26. capite 2. in fine. Nam violentum, etiam in animalibus, quod est omnino inuoluntarium, solũ consistit in passione, quod enim patitur vim, etiamsi animal sit, nihil confert: at vero inuolũtarium potest esse in animalibus non solum in passione, sed etiam in actione, vt patet in ijs, quæ fiunt metu, ideoque Nyssenus libro 5. Philosophiæ capite 1. & Damascenus libro 2. de fide capite 24. recte probant sententiam eorum, qui inuolũtarium, & id, quod quis inuitus agit, quod idem est, non tantum in patiendo, sed etiã in agendo constituunt: ea enim, quæ metu fiunt, ab ipso inuito, vt efficiente procedunt.

Nunc igitur proposita controuersia est de metu, qua ratione efficiat inuolũtarium: namque metum esse causam alicuius inuoluntarij, omnibus philosophis indubitatũ est, sic enim docuit Aristoteles 3. Ethicorũ capite 1. Nyssenus libro 5. Philosophiæ capite 1. Damascenus libro 2. de fide capite 24. & Anselmus in dialogo de libero arbitrio capite 5. S. Thom. Conradus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo. Almainus tractatu 1. Moralium capite 3. Hieronymus ab Angesto capite 6. Moralium in vltima parte textus. Porro id, quod extra fit, esse inuoluntarium, ex eo probatur, quia statim factum affert tristitiam, & dolorem, hoc enim esse euidens indicium inuoluntarij, vel eius, quod ab inuito fit, docuit Arist. 3. Ethicorum c. 1. his verbis, *Et sane violentia, inuitique agunt ij, qui cum dolore agunt:* & paucis interiectis, *ab inuito tamen id effectum est omne, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœnitentia subit.* Quod indicium probauit etiam Nyssenus, & Damascenus locis allegatis, qui addunt etiam aliud indiciũ, quia pro ijs, quæ inuoluntarie fiunt, venia solet concedi, quæ sane etiam conceditur pro ijs, quæ ex metu fiunt.

Ceterum, qua ratione metus mouere debeat ad opus, vt faciat inuoluntarium, explicandum nobis est. Nam si metus, quæcunque

cunque ratione facit inuoluntarium, cum multi eligant peccatum æternæ damnationis metu, & pœnarum inferni, sequeretur inuoluntarium ipsis esse vitare peccata, & obseruare legem, quod videtur absurdũ. Sit aũt quis dicat, tũc solum metũ esse causam inuoluntarij, quando est tota causa requisita vt fiat opus, quod alias cessãte metu non fieret, non tamen quãdo alias opus eodem modo fieret, adhuc hac ratione sequitur, sæpenumero inuoluntarium esse obseruare legem metu damnationis, & pœnæ æternæ: hic enim metus frequenter solet esse tota causa seruandi legem, cum nulla alia ratio se offerat, quæ moueat voluntatem ad seruandam legem. Præterea si dicatur, tunc metum non facere inuoluntarium, quando est de malo per se cõiuncto operi, qualis est metus æternæ pœnæ, metũ autem ab exrinseco illatum esse causam inuoluntarij, qualis est metus mortis extrinsecus illatus, nisi aliquid fiat, friuola quidem videtur distinctio, vt defendamus obseruationẽ legis ex metu pœnæ inferni nõ esse in voluntariam, quia pœna inferni nõ est ex natura rei coniuncta peccato, & trãsgressioni legis, sed ex diuina volũtate extrinsecus immissa, ergo non minus erit inuoluntaria obseruatio præceptorum ex metu pœnæ eternæ, quã quæuis alia actio ex metu corporalis mortis.

4 Nonnulli recentiores.

Nonnulli recentiores putant tunc metũ facere inuoluntarium, quãdo metus est requisita, & necessaria causa impellens ad faciendum opus, & ita obseruationem legis diuinæ tunc quidem esse inuoluntariam, quando metus pœnæ fuit requisita causa, hoc est, sine qua non fieret. Verum præterquam quod hac ratione non possunt defendere prædicti Doctores illi, quod contendunt, nempe eum, qui obseruat legem metu pœnæ æternæ, non seruare legem inuoluntarie, vt supra dicebamus, quia contingere potest interdum, vt homo solum moueatur a pœna, nec aliam rationem respiciat, qua moueatur, hoc modo non satis explicatur ratio inuolũtarij, vt inferius videbimus.

Alij.

Alij vero dixerunt ea, quæ fiunt ex metu mali coniuncti ex natura rei, non esse vllo modo inuoluntaria, & huiusmodi existimant esse obseruationem præceptorum ex metu damnationis æternæ, quia hæc per se, & ex natura rei est malum coniunctum ipsi peccato, & transgressioni legis. Ceterum horum sententia nobis non probatur. Primum, quia malum æternæ pœnæ non est coniunctum ex natura rei transgressioni legis, sed adeo talis pœna imposita est, atque a Deo metus illius est extrinsecus incussus, sicut metus mortis corporalis, vt supradiximus. Deinde hac ratione non satis explicatur ratio inuoluntarij in ijs, quę metu fiunt, vt inferius constabit, parum enim videtur referre malũ, cuius metu obseruatur lex, esse coniũctum ex natura rei transgressioni legis, aut ex sola Dei voluntate dummodo lex obseruetur metu pœnæ, & cum tristitia, hæc enim duo solum videntur requisita ad rationem inuoluntarij in ijs, quæ metu fiunt. *5 Refellitur.*

Alij opinio.

Alij demum respondet, tunc solum esse inuoluntarium ex metu, quando cum voluntate faciendi opus adest etiam voluntas contraria non faciendi illud, nisi metus obstaret: ex quo inferunt obseruationem præceptorum tunc esse inuoluntariam, & peccatũ, quoties ita fit, vt sit voluntas non obseruandi legem, si pœna, aut malum nõ immineret: cum vero talis voluntas non adest, nec esse inuoluntariam, nec peccatum.

Non placet.

Ego sane existimo ad rationem inuoluntarij necessarium esse, vt adsit voluntas aliqua displicentiæ, tamen propter rationem cuiuscunque inuoluntarij damnari eos, qui hoc modo obseruant præcepta, contra rationem est. Quis enim dubitet Susannam habuisse volũtates secum pugnantes cum Danielis 12. senes minabantur ei mortem, *Daniel 13.* nisi in fornicationem consentiret? dixit enim, *Angustiæ sunt mihi vndique: si enim hoc egero, mors mihi est: si autem non egero, non effugiam manus vestras, sed melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu domini.* Ex quo loco patet, fuisse in Susanna pugnantes cognitiones, sicut in eo, qui ex metu proijcit merces in mare, & tandem a timore domini victam fuisse, nemo tamẽ damnauerit electionem Susannæ. *6*

Vera causa inuoluntarij ex metu.

CAPVT II.

Primo notandum. PRo huius ergo difficultatis perspicua explicatione notandũ est: primum quidem, cum dicimus, ea, quę fiunt ex metu, esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquo modo inuoluntaria, non esse intelligendum de ipsa fuga mali interiori, quę est displicentia, & voluntas non incidendi in illud. Nam sicut prosecutio, hoc est, cōplacentia boni est omnino volūtaria, cum nullo modo sit contra internum impetum voluntatis, sic etiam fuga mali per displicentiam est voluntaria. Loquor autem, respectu inclinationis natiuę volūtatis, nam si adesset actus reflexus, & quasi imperiū, quo homo nollet habere talem actum, alia esset ratio, vt supra a nobis expositum est. Neque etiam debet intelligi de ipsa exteriori fuga mali, quatenus fuga mali est, ob eandem rationem, sed cum dicimus ea, 7 quæ fiunt ex metu, esse inuoluntaria aliquo modo, intelligimus de aliquo opere exteriori, quod assumitur vt medium ad fugiendum, & euitandum malum, quod quidem ea solum bonitate nos mouet, qua vtile est ad fugiendum malum: ex alia vero parte secundum se malum est. Sic enim in ijs, quæ fiunt ex metu, contingit, vt, propter vitandum grauius malum, alterum eligamus, quod iudicamus minus, aut quod minus nos mouet, & terret, vt cum proijcit quis merces in mare, quod sibi malum putat, quia existimat vtile, & necessarium ad seruandam vitam. De opere igitur exteriori, quod fit ex metu solū, & alias molestū nobis est, dixit Arist. esse aliquo modo inuoluntarium, & voluntarium simul, nō de ipsa fuga mali, & displicentia.

Deinde notandum est, vt tale opus sit inuoluntarium, & voluntarium simul, necesse esse in eo considerari duplicem rationē, nempe vtilitatis ad vitandum malum, qua ratione bonum est, & amatur; & malitiæ, quam habet secundum se, qua ratione molestum est, & displicet. Nam Arist. & ceteri, quos supra allegauimus, dixerunt eum, qui inuitus agit, cum dolore operari, ergo existimarunt in eo, qui inuoluntarie operatur, esse aliam volūtatem, qua ei displiceat opus, quod eligit: hoc enim est cū dolore operari. Quodsi contingat ad vitandum malum, ex metu incusso eligi, & fieri aliquod opus, in quo nulla consideretur ratio mali, aut illa nullo modo moueat affectum ad tristitiam, aut displicentiam, tunc sane non erit minima ratio inuoluntarij: quare nec mixtum ex voluntario, & inuoluntario. Nam, vt sit inuoluntarium, debet esse aliquo modo contra voluntatis affectum, quem internum impetum quo dam modo possumus appellare: & ideo Arist. Nyssenus, & Damascenus locis allegatis 8 rationem mixti voluntarij, & inuoluntarij ex metu, dixerunt esse, quando minus malum eligitur propter vitandum maius: quare si ad vitandum malum non eligatur aliud malum, non contingit mixtum volūtarium.

Ad illud vero, quod dicebatur de eo, qui obseruat legem Dei metu mortis, & superat tentationem propter metum æternæ pœnæ, dico secundum regulam assignatam tunc tantum aliquid habere inuoluntarij mixtum cū voluntario, quando cū dolore obseruat legem adductus pœna æternæ mortis, quod si absque vlla tristitia hoc faciat, aut nō considerans aliquam rationem molestiæ in obseruatione legis, aut nullo modo ab ea motus, nihil inuoluntarij eius operatio admixtum habebit. Ceterum, talis ratio inuoluntarij, etiam expressi, non semper efficeret, vt opus factum ex metu in obseruationē legis, esset peccatum, imo poterit etiam ex hac parte augeri meritū. Cuius rei explicandę gratia notādum est id, quod dicemus etiam disputatione 42. capite 3. simplicem displicentiam alicuius rei, quæ a nobis fit, posse dupliciter contingere. Primum ex iudicio quodam ita proponente medium, quod assumitur ad euitandum malum, ex cuius metu medium assumitur, vt si tale periculum non esset, nō assumeretur, & tunc displicentia illa habet vim efficacis propositi faciendi illud sub conditione, si alias periculum non vrgeret.

Deinde potest contingere simplex displi 9 cētia rei ex simplici iudicio proponēte id, quod in re ipsa malū, & aduersum est, absque vlla deliberatione de eo, quod alias faciendum esset, si periculum non adesset. Si priori modo aliquis obseruaret legem ex displicētia illa, quę habet vim propositi ex tali iudicio, esset peccatum cum tali ratione inuoluntarij. Vt si quis haberet animum committendi id, quod peccatum est, si alias non esset metus æternæ pœnæ, sed propter timorem æternæ pœnæ id non faceret: & talis timor dicitur a Theologis seruilis cum seruilitate, & ratione talis seruilitatis expresse est malus, nisi seruilitas esset absque plena deliberatione: tunc enim faceret quidem inuoluntariam obseruationē præcepti aliquo modo, non tamen redderet eam malam, vt constat. Quod si quis propter

10 propter metum æternæ pœnæ eligeret aliquid, nempe obseruare legem Dei cū displicētia simplici, & tristitia ex iudicio simplici posteriori illo modo, esset inuoluntarium, nihilominus tūc nō esset peccatum, imo ex hac parte posset crescere meritum propter difficultatem. Etenim simplex displicentia rei, quatenus secundum se mala est, absque vllo iudicio priori illo modo, naturalis est, & secundū virtutem esse potest, & hanc fuisse in Susanna ego non dubito. Nam cum magna tristitia ex periculo mortis, quod præuidebat, elegit seruare legem Dei, ne incideret in æternam pœnam. Quod enim tristitiā afferat opus ex se aduersum, & molestum vitæ nostrę, nempe mors corporalis, & nihilominus aliquid eligatur cum tali periculo propter metum æternæ pœnę, non est contra rationē: imo vero ex difficultate illa operis, quod fit cū tristitia, augetur ratio meriti: & hac ratione Christus voluit pati tristitiam mortis, non solum in appetitu sentiēte, sed etiam in volūtate, vt magis pro nobis pateretur: tametsi hanc tristitiam non superauit ille ex timore, sed ex amore, ex quo voluit cū magna tristitia subire mortem. Qua vero ratione hę voluntates in Christo non fuerint contrariæ, nec in nobis ostendemus 3. P. quæst. 18. ar. 5. patet igitur quo pacto metus faciat opus inuoluntarium, quia est cō tra aliquem affectum voluntatis.

Quæ fiunt ex metu, simpliciter, & magis voluntaria esse.

11

CAPVT III.

EX dictis manifestū est id, quod etiam docuit Arist. 3. Ethic. cap. 1. Nyssenus, & Damascen. locis allegatis in primo capite, nempe ea, quæ fiūt ex metu, esse mixta ex voluntario, & inuoluntario, quia fiunt a principio intrinseco cognoscente singula, & ex hac parte voluntaria sunt, & fiunt repugnante aliquo modo voluntate, & hac ratione inuoluntaria sunt: vtrum vero sint magis, & simpliciter voluntaria, an inuoluntaria, quæstionem habet. Difficultatis vero occasionem nobis præbet ex vna parte Arist. 3. Ethic. cap. 1. parum a principio, vbi loquens de eo, qui proijcit merces in mare metu mortis, ita scribit, *Simpliciter enim nemo suas fortunas ejicit spōte*: & paulo inferius: *At simpliciter fortasis inuitus, nemo namque talium quidquā per se expetet vnquam.* Illud autem, *fortasis*, non ideo addidit Aristoteles, vt sub dubio assereret, tale opus esse simpliciter inuitū, sed quia fortasis nemo merces suas proijceret alias in mare, nisi propter periculum: & Sanctus Thomas 2.2. quæstione 142. artic. 3. in corpore dixit, ea, quæ fiunt ex metu non esse simpliciter voluntaria: quæ vero fiunt ex concupiscentia esse simpliciter volūtaria, ex quo sequitur, ea, quæ fiunt ex metu esse simpliciter inuoluntaria, quandoquidem nō sunt simpliciter volūtaria. Adde, quod, si ea, quæ fiunt ex metu, simpliciter voluntaria essent, sufficeret volūtas ex metu ad quēuis contractum tam matrimonij, quā emptionis, & venditionis: imo etiam sufficeret voluntas, qua quis dat vsuras vsurario ex metu, vt ille iuste retinere eas posset, si hæc voluntas est simpliciter volūtas; sic enim non acciperet contra voluntatem simpliciter oblatas: ex alia vero parte est S. Thomas in hoc articulo, vbi appellat ea, quæ fiunt ex metu, voluntaria simpliciter. 12

Ceteram, si recte intelligantur verba Aristotelis, & S. Thomæ, secum non pugnāt, & vterque verissimum docuit. Primū quidem S. Th. in hoc articulo recte docuit ea, quæ fiunt ex metu, esse voluntaria simpliciter, ita vt particula, *Simpliciter*, referatur ad *voluntaria*: hoc est, cum hęc sint mixta ex voluntario, & inuoluntario, præcipue, & magis esse voluntaria, quam inuoluntaria: & ideo dicūtur voluntaria simpliciter. Nam quod duabus qualitatibus affectum est, ab ea simpliciter, & sine additamento denominatur, quæ ipsum magis afficit: ab ea vero secundum quid, quæ minus ei cōuenit: qua de causa æthiops dicitur niger simpliciter, albus autem cum additamento *Secundum dentes*. Et ab hac sententia nō abhorret Arist. imo vero expresse eam tradit 3. lib. Ethic. cap. illo 1. de ijs enim, quæ ex metu fiūt, inquit, *Tales igitur actus mixti quidem sunt, ijs autem magis sunt similes, quos sponte homines agunt.* Nyssenus quoque de eisdem ait, *Videntur aut ē magis voluntarij esse.* Cum vero dixit Arist. *Simpliciter enim nemo suas fortunas ejicit sponte*: & inferius: *At simpliciter fortasis inuitus: nemo namque talium quidquam per se expeteret vnquam*, particulam, *Simpliciter*, nō refert ad *Sponte*, aut ad *inuitus*, sed ad *fortunas*,

Quæ fiunt ex metu esse voluntaria simpliciter secundum mentem S. Thomæ.

13

Aristot.

Nyssen.

Universidad de Deusto. Biblioteca

tunas, & res, quas aliquis proijcit, aut facit nuitus: vt sensus sit, res illæ, si sumerẽtur secundum se extra circunstantiam metus, essent quidem inuolũtariæ omnino, & nullo modo voluntariæ, quia ille, qui ex metu id facit, alias non faceret, & hoc est capere res ipsas simpliciter, hoc est, absque tali peculiari circunstantia mali imminentis, cuius metu illæ fiũt. Eodem modo Nyssenus 5. lib. Philosophiæ capite 1. docet actiones ex metu secundum se esse inuolũtarias, sed propter circunstantiam voluntarias: cumque opus fiat secundum circunstantias hic, & nunc, ideo recte colligit S. Thom. in hoc articulo & loco proxime citando continere in se maiorem rationem voluntarij, ac proinde simpliciter voluntarias dicẽdas esse. Anselmus quoque in dialogo de libero arbitrio capite 5. eodẽ modo explicat, cur inuitus aliquis propterea tuẽ dam vitam, & simul nolens mentiatur.

Nyssenus.

Anselm.

14 *Ad tertium sic respondetur.*

Cum vero S. Thom. dixit 2.2. quæstione 142. articulo 3. ea, quæ fiunt ex timore, eo differre ab ijs, quæ fiunt per delectationẽ, quod ea quæ fiunt ex timore, nõ fiunt simpliciter volũtaria, ea vero, quæ fiunt ex delectatione, sunt simpliciter voluntaria, particulam *Simpliciter*, alio modo vsurpauit, quam in hoc articulo, & quam Aristoteles loco citato, nempe pro *omnino*, vt sensus sit, ea quæ fiunt ex metu, non esse omnino voluntaria nihil habentia admixtum contrarij: inquit enim: *Vnde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta.*

Deinde S. Thom. in eodem articulo 3. assignare videtur aliud discrimen inter ea, quæ fiunt ex metu, & ea, quæ fiunt ex intẽperantia quod ea, quæ fiunt ex intemperãtia, sunt magis voluntaria speciatim, & in indiuiduo, minus autem voluntaria vniuersim considerata. Nullus enim vellet esse intemperans considerata intemperantia in vniuersum, sed allectus a singulari delectatione, fit intemperans: ea vero, quæ pertinent ad timiditatem in indiuiduo, sunt minus voluntaria, vt abijcere clipeum, sed vniuerse sunt magis voluntaria, nempe fugiendo saluare vitam. Quæ doctrina videtur contra ea, quæ tradit in hoc articulo: nam hic dixit ea, quæ fiunt ex metu secundum se considerata, & quasi in vniuersum extra circunstantiam periculi imminentis esse inuoluntaria, & solum esse voluntaria in indiuiduo, hoc est, ratione singularis circunstantiæ occurrentis.

Verum nihil ibi docuit contrarium doctrinæ huius articuli: ibi enim in eo discrimine, quod assignat, non loquitur de ijs, quæ fiunt ex timore, sicut in hoc articulo, sed de ijs, quæ pertinent ad timiditatem, seu timorem, quod longe diuersum est. Nam, vt supra diximus, quæ fiunt ex timore, seu metu, de quibus hic agimus, consistunt in tolerantia, & aggressione alicuius mali, ex metu alterius mali, quod magis vrget, & mouet. Et in his verissimum est, ea, quæ sic fiunt ex metu, magis voluntaria esse in indiuiduo, hoc est, coniuncta singulari circunstantiæ alterius mali occurrentis magis voluntaria esse, sic enim efficaciter eliguntur: at considerata certe in vniuersum, & secũdum se abstracta a tali circunstantia, esse magis inuoluntaria, quia sic omnino displicent, vt cõstat. Ceterum ea, quæ pertinent ad timiditatem, seu timorẽ, non sunt mala, quæ eligimus ad vitanda alia mala, sed est ipsa fuga mali, quam eligimus, ne in ipsum malum incidamus, & ea, quæ in fuga solum mali consistũt. Hæc autem secundum se, & vniuersim abstracta a quauis alia circunstantia, magis voluntaria sunt, quæ omnino placent, & voluntaria sunt. Nam fugere, & euitare mortem secundum se consideratum omnino voluntarium est: sicut enim ipsa mors omnino displicet secundum se, ita fuga mali omnino placet secundum se, & abstracta a circunstantia: at vero, vt consideratur in indiuiduo, cum tali nimirum circunstantia alterius mali: qualis est in fuga, si ad fugiendũ abijcienda sint arma, vel in aliorum conspectu fugiendum sit, est inuoluntarium propter timorem alterius mali, nempe dedecoris. Recte igitur assignauit S. Thom. discrimen inter ea, quæ pertinent ad intẽperatum, & ea, quę pertinent ad timorem, nẽpe inter obiecta vnius, & alterius, quod ea, quæ appetit intemperatus, magis appetit in singulari, quia vniuerse considerata displicent, ea vero, quæ pertinent ad timorem, magis amãtur in vniuersum, quia sic nullo modo displicent: quod si aliquo modo displicent, est ratione alicuius circunstantiæ singularis.

Concludamus igitur ex dictis, voluntatẽ faciẽdi aliquid ex metu, etiamsi sit metus mortis, quem vocare solemus metum cadentem in constantem virum, esse voluntatem simpliciter. Qua de causa in capite *Metuo* 15. quæstione 1. & in lege *Si mulier* 6. penult. ff. de eo, quod vi, metusve causa fit, dicitur, voluntas coacta, est volũtas, ex quo principio aliqua colliguntur notatio ne digna. Primum colligitur, hanc voluntatem ex se esse sufficientem consensum requisitum ad mortale, ac proinde, si cetera adessent ex parte materiæ, non minus foret peccatum id, quod fieret ex metu, quã id, quod sine metu fieret. Dixi, sufficere eam voluntatem, & ex se esse consensum requisitum ad mortale, quia ea est cum plena, & vera libertate, quæ requiritur ad mortale, nisi metus aliquãdo tollat considerationẽ necessariam, in hoc enim casu non loquimur. Addidi vero, si cetera adsint ex parte materiæ, nam propter metum incussum solet aliquando mutari obligatio materiæ, quia lex positiua communiter nõ obligat cum tanto dispẽdio, nisi in casu aliquo peculiari, de quo dicemus infra disp. 161. c. 2. imo interdum lex ipsa naturalis in sua materia non obligat cũ metu, & periculo grauis damni: neque enim succurrere debeo proximo, aut seruare apud me eusem depositum, nec reddere illum domino, qui vult alium occidere, si mihi incutiat metũ mortis, vt dicemus 2.2. quæst. 43. art. 8.

17 *Prima illatio. Voluntas facta sufficit ad mortale peccatum.*

Deinde colligitur, hanc voluntatem metu graui extortam naturali iure sufficere ad inducendam obligationem in votis, & ad perficiendos contractus, in quibus non defuit titulus legitimus, nisi alias talis contractus, aut votum sit iure naturali irritũ: an vero aliquando contractus, vt matrimonium, emptio, & venditio, & vota facta ex metu iure naturali irrita sint, non est hoc loco disputandum. Dixi autem, quibus nõ deficit titulus legitimus: nam in contractibus duo requiruntur, nempe cõsensus simpliciter liber, & titulus, nempe aut dati, & accepti iuxta varias species cõtractus, aut titulus liberalis donationis, aut gratitudinis. Quare, si ad esset materia dati, & accepti, nempe pretij, & rei in venditione, & emptionẽ: rei & rei in permutatione: iure naturali validus esset contractus, etiam factus ex metu, quia esset titulus sufficiens in ipsa materia, & ex parte contrahentium esset voluntarium simpliciter: nam ad contrahẽdum nihil aliud videtur requisitum. Etenim inuoluntarium secundum quid, non nocet contractui, ne validus sit: alioquin, si quis venderet domum suam coactus egestate non efficeret firmum contractum: quia voluntas eius esset mixta cum

inuoluntario. Similiter etiam, si esset vir, & mulier, neque alias iure naturali impediti essent ad contrahendum, validum esset matrimonium, etiã metu mortis, quia titulus adesset contractui, siquidem legitima materia mutuo traderetur, & consensus esset simpliciter liber, & voluntarius, si adhoc genus contractus satis esset voluntarium simpliciter, & non requireretur voluntarium perfectum sine metu, quod, an ita verum sit, suo loco dicemus.

At vero, cũ vsurarius accipit vsuras ex mutuo, nõ potest legitime eas retinere, sed restituere eas debet, non quia non fuit simpliciter voluntarium exparte dantis illas, sed quia non fuit titulus legitimus, vt eas retinere, & accipere posset: neq; enim fuit titulus dati & accepti, siquidem ille, qui eas dedit pro mutuo, hoc est, pro vsu pecuniæ, nihil omnino accepit, pro quo daret, nisi vsum pecuniæ, vsus autem pecuniæ nõ est alterius valoris, quam dominiũ ipsum, vt suo loco dicemus. Neq; fuit titulus donationis, quia hæc debet fieri liberaliter, id enim, quod datum fuit intuitu mutui, & alias non daretur, non fuit liberaliter datũ neq; titulus gratitudinis, vt constat. Similiter etiam, si quis metu extorsisset ab aliquo pecunias, non posset illas retinere, nõ quia non fuisset simpliciter voluntarium, & liberum in dante, sed quia non fuisset titulus aliquis legitimus ad eas retinendas, non quidem dati, & accepti, neque liberalis donationis, vt manifeste patet ex dictis. 19

ARTICVLVS VII.

Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium.

2.2. q. 142. a. 1. cor. & 3. *Ethic lect. 3. c. 5. & lect. 4.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet inuoluntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia, sed metus causat, quodammodo inuoluntarium, ergo etiam concupiscencia.

Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id, quod proponebat, ita incontinens propter cõcupiscentiam: sed timor aliquo modo causat inuoluntarium:

Universidad de Deusto
Biblioteca

rium: & ergo concupiscentia.

Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio: sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethicorum quod delectatio siue concupiscentia delectationis corrũpit æstimationem prudentiæ: ergo concupiscentia causat inuoluntarium.

Cap. 5. to. 5.

Lib. 2. fidei Orth. c. 24.

Sed contra est, quod Damasc. dicit Inuoluntarium est misericordia vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur: sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur: ergo concupiscentia non causat inuoluntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit volũtarium, quã quod sit inuoluntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum: malum autem secundũ se contrariatur voluntati: sed bonum est voluntati consonum. Vnde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur: sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior volũtas qua repudiebat illud quod concupiscitur: sed mutatur ad volendũ id quod prius repudiabat & ideo quod per metum agitur quodammodo est inuoluntarium: sed quod per concupiscẽtiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit cõtra id quod prius proponebat: non autem contra id quod non vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret (sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes) sequeretur quod concupiscentia voluntariũ tolleret, nec tamen proprie esse ibi inuoluntarium: quia in his quæ vsum rationis non habent, neque voluntarium est, neque inuoluntarium, sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio quia non tollitur potestas cognoscendi: sed solum consideratio actualis in particulari agibili: & tamen hoc ipsum est voluntarium secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, vt non agere, & non velle: similiter autem & non considerari: potest enim voluntas passioni resistere vt infra dicetur.

Conclusio est: *Concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid inuoluntarium.* In qua sola conclusione continetur tota doctrina, & difficultas præsentis articuli disputatione sequenti examinanda.

Vtrum concupiscentia augeat rationẽ voluntarij, an potius diminuat.

Disp. 28.

Ex cõcupiscentia antecedẽte augeri potius voluntarium, quam minui, sentiunt nonnulli recentiores. cap. 1.

Ex concupiscentia antecedente minui voluntarium perfectum, verior sententia est. cap. 2.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 3.

Concupiscentiam non esse causam inuoluntarij. cap. 4.

Ex cõcupiscentia antecedẽte augeri potius voluntarium, quam minui, sentiunt nonnulli recentiores.

CAPVT I.

Tametsi huius articuli institutam sit inuestigare, an concupiscentia sit causa inuoluntarij, sicut præcedẽti articulo de metu, & sequenti de ignorãtia inquiritur, id enim tituli ipsi articulorum aperte indicant, disputare autem, vtrum concupiscentia augeat, an minuat rationem voluntarij extra rem propositam in tota hac quæstione omnino videatur; nihilominus nõnulli recentiores Thomistæ eo potissimũ disputationem detorquent, vt inquirant, vtrũ concupiscentia augeat, an diminuat volũtarium, cum tamen de hoc ex professo disputet Sanctus Doctor, infra quæstione 77. articulo 6. & 7. decepti, vt arbitror, illis solum verbis conclusionis, *Sed magis facit aliquid voluntarium.* Nos autem vtrumque simul in hac disputatione tractabimus, vt eorũ obiectionibus, sensuique obuiemus, & mentem Sancti Thomæ syncere exponamus, quã puto etiam fuisse Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. cuius imitatione Sanctus Doctor in tota hac quæstione de voluntario, violento, & inuoluntario tractat. Primum autem præmittendum est, nomine cõcupiscentiæ hoc loco nihil aliud intelligi, quam actum, seu motum appetitus sentiẽtis, quo aliquid delectabile prosequimur; aut quo malum fugimus; & cui aliquando consentit voluntas. Porro duplex est passio concupiscentiæ, vt docet S. Thom. infra quæstione 77. articulo 6. quædã antecedens voluntatem, qua videlicet voluntas excitatur, & mouetur vel ad iram, vel ad delectationem, vel ad alium affectum: quædam vero consequens, quam videlicet quis voluntate sua excitat in appetitu suo vt inde promptius in obiectum feratur: de antecedenti igitur passione controuersia proposita intelligitur, & de hac varietas fuit opinionum. Nam de consequenti, quã in seipso homo voluntate sua excitat, omnes fatentur cum S. Thoma in hoc articulo 6. augere voluntarium, aut potius, vt ipse ait, esse indicium maioris affectus voluntarij, a quo procedit, ex magnitudine enim affectus volũtatis prouenit, vt in appetitu similis affectus excitetur. Deinde nomine voluntarij intelligimus cum S. Thoma voluntarium, quod est a voluntate rationali, tametsi ipsa etiam concupiscẽtia cõparata appetitui voluntaria dici possit communi quadam ratione, sicut etiam sponte facta, vt constat ex dictis disp. 23.

Doctor.

Nec

3 *Opinio recentiorum.*

De antecedenti igitur concupiscentia recentiores Theologi dixerunt, non modo non facere inuoluntarium, sed etiam volũtarium augere: hanc vero opinionem esse Sancti Thomæ, probant primum ex illis verbis cõclusionis, *Sed magis facit aliquid voluntarium*: si enim non augeretur voluntarium, non diceretur magis facere voluntarium. Deinde, quia concupiscentia secũdum S. Tho. in hoc articulo non facit vllo modo inuoluntarium, ergo auget voluntarium: nam hoc ipso quod non facit inuoluntarium, non minuet voluntariũ: si autẽ nõ minuit, necessario auget, si enim neque augeret, nec minueret, omnino accidentarie, & comitanter se haberet cum actu voluntatis: cum igitur concupiscentia per se comparetur cum acta voluntatis, ex parte nimirum obiecti, quod est principium actus & non minuat voluntarium, quia non facit inuoluntarium, efficitur, vt potius augeat voluntarium. Porro autem cõcupiscentiam non esse causam inuoluntarij, probatur ex S. Thoma in hoc articulo: nam si aliquo modo efficeret inuoluntarium, maxime esset, quia minueret voluntariũ minuendo cognitionem: atque si concupiscẽtia hoc modo faceret inuoluntarium, id sane sufficeret, vt responderet S. Tho. in hoc articulo concupiscentiam esse causam inuoluntarij, siquidem hac sola de causa articulo sequenti docet, ignorantiã esse causam inuoluntarij; quia diminuit cognitionem, quæ est principium voluntarij: cum igitur absolute respondeat, concupiscentiam non esse causam inuoluntarij, sequitur ex eius sententia concupiscentiam nõ esse causam inuoluntarij vllo modo.

Opinio recentiorum.

S. Thom.

Ratione vero eandem sententiam confirmant. Primum, quia volũtarium est, quod fit a principio intrinseco cum cognitione: sed concupiscentia ex se sine metu, & ignorantia se habet ex parte principij intrinseci, quia se habet ex parte obiecti, ergo non potest minuere voluntarium: sed potius augere, quia quo magis crescit principium voluntarij, magis etiam crescere debet ipsum voluntarium. Deinde concupiscentia voluntatis circa finem non facit electionem mediorum inuoluntariam aliquo modo, sed eo est magis voluntaria electio, quo est magis voluntaria intentio finis, ergo eadem ratione, quo fuerit maior concupiscentia appetitus, non eo faciet inuoluntarium, sed potius voluntarium augebit.

4 *Prima ratio pro hac sententia.*

Secunda ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nec obstat, quod cõcupiscentia appetitus aliquando per accidens minuat cognitionem: nam eodem modo vehemens intentio circa aliquem finem minuit cognitionem circa media: neque enim sinit considerare difficultates, quæ sunt in ipsis medijs, & nihilominus intentio magis voluntaria non facit inuoluntariam electionem vllo modo, sed potius magis voluntariam.

5 *Tertia ratio.* Postremo habitus existentes in voluntate non faciunt inuoluntarium opus, quod procedit ex ipsis, sed potius augẽt voluntarium, ergo & passio eodem modo non faciet inuoluntarium, sed potius augebit.

Ex concupiscentia antecedente minui voluntarium perfectum, verior sententia est.

CAPVT II.

Concupiscentiam antecedentem minuere voluntarium, verior sententia docet.

VSque adeo perspicue docuit S. Thom. in hoc articulo, & infra quæstione 77. articulo 6. ex cõcupiscentia antecedenti minui rationem perfecti voluntarij, vt recentiores Thomistæ, qui priorem sententiam sunt sequuti, non alio modo fundamentũ suæ opinionis in verbis huius articuli, quã nodum in scirpo quæsisse mihi videantur. Neque enim loquitur S. Doctor in hoc articulo de voluntario quouis modo, sed de voluntario perfecto, quod supra articulo 2. dixit in hominibus tantum operantibus ex plena cognitione finis cum libertate reperiri. De hoc autem in præsenti articulo, insolutione 3. ita scribit, *Ad 3. dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret (sicut contingit in illis, qui propter concupiscẽtiã fiunt amentes) sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret, nec tamen proprie ibi esset inuoluntarium, quia in ijs, qui vsum rationis non habent, neque volũtarium est, neque inuoluntarium.* Argumentum autem factum contendebat probare, passionem esse causam inuolunrarij, quia

6 tolleret cognitionem: constat autem concupiscentiam etiam, quæ tollit omnem cognitionem, & consultationem rationis, nõ auferre voluntarium, & sponte factũ, quale est in brutis, nempe imperfectum sine libertate: nam & amentes sponte operantur, quanuis sine libertate. Pro eodem igitur vsurpat S. Thom. voluntarium, & liberum in hoc articulo: alioquin non diceret volũtarium omnino tolli ex concupiscentia, siquidem manet voluntarium non liberum. Et infra quæstione 77. articulo 6. inquit S. Thomas ex passione antecedenti minui peccatum, quia ex illa minuitur voluntarium; & peccatum eatenus est peccatum, quatenus est voluntarium, nempe pro eodem vsurpans voluntarium, & liberum, quod est perfecte voluntarium: & in tota hac quæstione post articulũ 2. non videtur de alio voluntario loquutus. Constat autẽ liberum minui ex passione antecedenti, quia magis libere peccat, qui nulla passione motus peccat, quam qui ab appetitu inuitatus peccat, & hoc nullus vnquam negauit.

Respondent tamen prædicti Thomistæ, per passionem antecedentem minui quidẽ liberum, quod est fundamentum peccati, sed non minui voluntarium, quia putant hæc duo esse diuersa, vt vidimus supra disputatione 23. capite 4. ita vt liberum perfectum non sit, quia est a voluntate cum indifferentia, sed quia est a voluntate perfecta, etiamsi ab ea procedat naturaliter, & necessario: liberum autem consistat in indifferentia illa voluntatis ad vtrãque partem, & comitetur rationem perfecti voluntarij, tanquam aliquid ab ea diuersum: & ita dicunt, S. Thomam solum docere in his locis per passionem antecedentem minui rationem liberi, sed non minui rationẽ voluntarij.

Ceterum iam nos in ea disputatione probauimus liberum, & voluntarium non se habere comitanter tanquam diuersa inter se, sed esse sicut superius, & inferius: quare cum probatum fuerit, & nemo neget ex passione antecedente minui liberum, consequitur etiam minui voluntarium, quod in libero tanquam in specie est. Si enim minuitur album, debet etiã minui color, qui in albo est. Nam quanuis alius color esse possit in alia specie, & hic non diminuatur diminuta albedine, tamen color, qui est in albedine non potest non minui diminuta albedine. Sic etiam quanuis aliud voluntarium, nempe necessarium, possit non minui diminuto libero, voluntarium tamẽ quod in libero est, necessario minui debet.

Respondent etiam nonnulli, minui quidem posse speciem, aut gradum speciei, diminuto gradu generis, veluti cibus aliquis

8 quis prodesse potest, vt perficiantur operationes hominis, quatenus animal est, nẽpe operationes sensuum, sed non, vt perficiatur operatio intellectus, quæ conuenit homini ratione gradus speciei. Hoc tamẽ responsum parum habet momenti: argumentum enim contendit, gradum ipsum substantialem rei secundum speciem perfici non posse, non perfecto etiam gradu secundum genus, & in homine non perficitur gradus animalis non perfecto gradu hominis, quatenus homo est: nõ dico gradum animæ, sed hominis, qui ex anima, & corpore coalescit. Adde etiam, quod operationes hominis, quibus videtur cum alijs animantibus conuenire, habent in homine proprium modum hominis, quem non habent in alijs. Quod vero cibus aliquis perficiat actiones hominis communes cum alijs animantibus, nempe sensuũ externorum, sed non perficiat operationẽ hominis, vt homo est, inde prouenit, quia cibus aliquis prodesse potest sensibus externis, & nocere interiori, ex quo aliquo modo pendet intellectus animæ nostræ, vt operetur pro hoc statu.

Sed age, concedamus aduersarijs rationem voluntarij, quod coniungitur libero, non determinari per liberum tanquam per inferius, sed hæc duo comitanter sese habere, & vt omnino diuersa secum comparari & nihilominus probemus eis S. Thomam plane sensisse minui voluntarium per passionem antecedentem, idque optima ratione probasse. Infra enim quæstione 77. articulo 6. ait in hæc verba, *Si igitur accipiatur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum: actus enim in tantum est peccatum, in quantũ est voluntarius: & in nobis existens: esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, & voluntatem: vnde quanto ratio, & voluntas ex se aliquid agunt non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium:* quibus verbis contendit S. Doctor minui nõ tantum liberum, sed etiam voluntariũ: primum, quia vtitur nomine voluntarij, sicut etiam August. cum dicit 3. lib. de libero arbitrio cap. 18. *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium:* neq; vero vteretur hoc nomine, nisi liberum esset volũtarium, quod appellamus perfectum.

Deinde, quia non dicit minui voluntarium, quod minuatur perfectio cognitionis, qua possit quis in vtramque partem rectius iudicare, nec vnquam hac ratione vsus est. Sic enim respondere possent aduersarij, minui quidem liberum, quia minuitur indifferentia cognitionis, & iudicij, non tamen minui voluntarium, quia ad voluntarium hæc indifferentia non requiritur. Sed ideo dixit minui voluntariũ per concupiscentiam antecedentem, quia quo magis a passione incitamur, eo consensus voluntatis minus est in nobis, & ex nobis a principio intrinseco. Nam multo magis ex se mouetur voluntas, quæ ducitur sola sua ratione, & ex seipsa, quam si extrinsecus ab aliquo moueatur: liquidẽ voluntarium est, quod est a principio intrinseco cum cognitione, passio autem se habet, vt aliquid extrinsecum animæ. Quæ quidem ratio non solum ostendit plane hanc fuisse mentem Sancti Thomæ, vt voluntarium minuatur, sed juxta definitionem Aristotelis, quam fusius explicuimus supra disputatione 23. ita dicendum esse. Qua de causa etiam inter homines dicere consueuimus, eum magis sponte aliquid fecisse, qui nec precibus, nec vllo modo ab extrinseco motus, sed sola sua ratione, & voluntate ductus aliquid fecit: quia quo magis excludimus extrinsecum aliquod principium, qualis est etiam passio respectu animæ, & suasio respectu hominis, magis sponte aliquid a nobis fit. *Aristot.*

Concupiscentiam augere voluntarium nusquam dixit S. Tho.

Quare ego existimo, S. Tho. nusquam dixisse concupiscentiã augere voluntariũ, vt aduersarij cõtendũt, quinimo illud minuere, & hanc esse verã sententiã, quã sequitur Conr. Vt autem optime interpretatur idẽ Conr. cũ dixit Sanctus Doctor in hoc articulo, *Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium:* illa particula *magis*, non significat augmentum voluntarij, sed habet notionem comparationis voluntarij, non cum minus voluntario, sed cum 11 inuoluntario, & vsurpatur pro *potius*, vt sensus sit, tantum abest, vt faciat inuoluntarium, vt potius faciat voluntarium, quã inuoluntarium. Erat enim proposita quæstio, an concupiscentia faceret inuoluntarium, & recte respondet, potius facere voluntarium, quam inuoluntarium. Ex quo non sequitur, vt aduersarij contendunt, concupiscentiam augere voluntarium: & quanuis minuat voluntarium,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non sequitur, facere inuoluntarium: quiā non facit esse aliquid contra internum aliquem impetum, & motum voluntatis, vt ostendemus: posse autem minui voluntarium sine inuoluntario, capite sequenti videbimus. Hanc vero interpretationem cōfirmant maxime verba, quæ habet in fine articuli, *Et ideo* (inquit) *concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntariū, quam quod sit inuoluntarium*: hæc autem verba dixit quasi colligens ex ratione conclusionem, quam initio articuli verbis superius citatis præmiserat, constat autē hic particulam *magis*, esse notam comparationis eo modo, vt superius explicuimus, cōparationem autem fieri inter voluntariū, & inuoluntarium, non inter magis, & minus voluntarium.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

ARgumenta, quibus recentiores Thomistæ censent oppositā sententiam veram, nullius momenti sunt. Et primum quidē, quod attinet ad Sanctum Thomam, satis probatum est, cum pro nostra, non pro ipsorum opinione esse. Præterea cōcedimus ex sententia ipsius concupiscentiā nō esse causam inuoluntarij: inde tamen non sequitur, vt contendunt aduersarij, per concupiscentiam non minui voluntarium, quia voluntarium minui potest sine inuoluntario ex multis alijs capitibus, nempe ex eo, quod quis remittat animi intentionē, aut ex eo, quod nō a seipso, sed ab intrinseco motus velit: qua quidem ratione concedit Sanctus Doctor minui voluntarium, quod oritur ex passione. Præterea minuitur etiā voluntarium, quia per passionē minuitur cognitio, vt manifestum est. Tandem minui potest voluntarium sine inuoluntario ex ignoratione consequenti, quam vocamus vincibilem, si ea non sit causa operationis, sed comitetur illam: tunc enim non facit inuoluntarium, quia illa ignorantia non remouet scientiam prohibentem, vt supponimus, & inferius patebit disputatione sequenti, & tamen minus voluntarium est, quod fit cum hac ignorantia, quā si cum scientia fieret.

12 *Solutio alia testimonij S. Thomæ.*

Ad primam vero rationem fateor, volūtarium quidem esse a principio intrinseco cum cognitione, sed addo, concupiscentiā non comparari cum voluntate tanquā intrinsecum principium, sed tanquā extrinsecum; quia quamuis ipsa se habeat ex parte obiecti, tamen nō omne, quod se habet ex parte obiecti, comparatur cum voluntario tanquam principium intrinsecum: suasio enim se habet ex parte obiecti, & tamen est extrinsecum principium voluntarij, vt notauit S. Tho. q. 77. art. 6. neque enim obiectum comparatur cum voluntario sicut intrinsecum principium, nisi quatenus nascitur ex ipso intellectu, cui est propria cognitio, qua ducitur voluntas, & intellectus non mouetur vllo modo a concupiscentia sensus, quæ est extrinseca. Ideoque de concupiscentia sensit S. Thomas infra q. 77. art. 6. esse extrinsecam voluntati, ac proinde etiam ipsi voluntario eodē modo extrinsecam esse: quare licet accidere possit, vt concupiscentia efficiat voluntatem intensius aliquid velle, quam sine concupiscentia vellet, tamen minus voluntarium illud erit, quam si eodem gradu ab ipsa voluntate sine suasione concupiscentiæ appeteretur.

Concupiscentia extrinseca voluntati.

Ad secundam rationem de electione mediorum, dico electionem medij, quatenus vtilis ad finem, non esse tam voluntariam, quam volūtatem finis, quia propter quod vnumquodq; tale, & illud magis: fateor eum, eo magis crescere voluntariū circa media, quo magis crescit voluntarium circa finem. Verumtamen dico, minus esse voluntariam rem, quæ assumitur vt medium ratione solius vtilitatis, quā esset, si propter se ipsam solū volita esset, & ita cæteris paribus intentionem finis minuere voluntarium in medijs. Non dico, eo esse inuoluntaria media, quo magis est voluntarius finis, sed minus esse voluntarium id, quod assumitur vt medium, quam si propter se appeteretur.

Præterea pronuncio, nullius momēti esse argumentum desumptum a voluntatis comparatione mediorum ad concupiscentiam respectu voluntatis, quia voluntas finis est intrinseca ipsi voluntati, a qua prouenit voluntarium: at vero concupiscentia est extrinseca, vt superius dictū est, quod vero vehemens intentio finis non sinat considerare difficultates, quæ sunt in medijs, etiā potest esse causa, vt medium illud

illud sit minus voluntarium, quam si eodē gradu appeteretur, eisdem difficultatibus consideratis.

Ad tertiā rationē de habitibus dicimus, opus, quod fit ex habitu, nō esse minus voluntarium, quia ex illo procedat, si cetera paria sint, diuersam tamen rationem esse de concupiscentia: nam cōcupiscentia est extrinseca voluntati, habitus autē est principium: ei intrinsecum, & ita multo magis conducit ad voluntarium, quam concupiscentia. Eadem ratione gratia non minuit voluntarium, quia quamuis dicatur 1.2. in titulo præfixo quæstioni 109. principium exterius humanorum actuum, tamen reuera est principium intrinsecum voluntati, & proprium voluntariæ operationis: nā si loquamur de gratia habituali, est in voluntate, & cum ea pro ipsius libertate concurrit: si vero de auxilio gratiæ, cum illud communicetur per intellectum, per se pertinet etiam vt intrinsecum principium. Dicitur autem ab eo, qui præfixit titulos quæstionum, & articulorum in S. Tho. vt suo loco notabimus, principiū extrinsecū humanarum actionū: at vero S. Doctor solū inquit, quæstionē illam esse de principio extrinseco, scilicet de Deo, a quo extrinsecus gratia communicatur nobis. Si tamen gratia actualis nobis communicaretur per motum, vt solet, faceret quodammodo in uoluntarium, vt supra de metu diximus, relinqueret tamen voluntariū simpliciter.

Concupiscentiam non esse causam inuoluntarij.

CAPVT IIII.

RElinquum est, vt id, quod præsertim in hoc art. docet S. Th. paucis explicemus, & defendamus: quod sane licet indubitatum apud omnes sit, difficultate tamē aliqua non caret: illud autem est, concupiscentiam non esse causam inuoluntarij, sicut est metus, & ignorātia. Ratio vero difficultatis est, quia sicut metus dicitur facere inuolūtarium, eo quod mouet ad opus, nempe ad eligendum aliquod minus malum propter vitandum maius, renitente aliquo affectu displicentiæ, quo nollet homo illud efficere, eodem modo concupiscentia allicere potest voluntatem ad appetendum, & faciendum aliquid cum dolore, & displicentia circa illud, ratione cuius renitatur aliquo modo voluntas, & ita ei sit inuoluntarium, sequi concupiscētiam. Veluti cum alicui ex consideratione damnationis æternæ displicet committere peccatum, postea vero allectus a delectatione illud facit, manet in eo nihilominus timor ille inferni, ac proinde operatur, renitente aliquo modo voluntate, quemadmodum cum ex timore maioris mali aliud, quod minus est, eligit. 16

Probatur cōmunis doctrina auctoritate Aristot. & aliorum. Nyssenus. Damascen. S. Thomas.

Nihilominus verissima, omnibusq; philosophis probata sententia est, concupiscētiam non esse causam inuoluntarij. Sic tradidit Arist. 3. Ethic. ca. 1. Nyssen. lib. 5. Philosophiæ ca. 1. & Damas. 2. de fide cap. 24. quos sequitur S. Tho. in hoc art. omnesq; discipuli ipsius, atq; idē docet de ira, quæ est appetitus vindictæ, hæc enim est cū voluptate quadam. Verba Arist. sunt, *Forsitā enim non recte dicuntur ea fieri ab inuitis, quæ per iram, & cupiditatem aguntur*: quo modo dubitandi modeste affirmat, vt ex more habet. Subdit illico, *Deinde quærendum est, vtrum nihil eorum sponte agamus, quæ cupiditate, vel ira agimus: an honesta quidem sponte, turpia vero inuiti? an ridiculum est, cum vna sit causa?* Ac si dicat, ridiculum est inter hæc discrimen agnoscere, cum eadem sit causa: id quod deinde etiam ipse prosequitur. Clarius idem docēt Nyssen. & Damas. rationem vero huius doctrinæ, & discrimen inter ea, quæ fiunt ex metu, & ea, quæ fiunt ex concupiscentia, exacte non assignauit S. Tho. in hoc art. in corpore, sed ex solutione primi, & secundi licet eam non obscure colligere. 17

Discrimē inter ea quæ fiunt ex metu & ex concupiscentia.

Ratio vero diuersitatis est, quoniā quoties quis ex metu operatur, eligit aliquid quod fugiebat vt malū metu maioris mali, vt vitet id, quod maius est. Quare, etiam si amore feratur in minus malum, quatenus vtile est ad vitandū maius malū, sicut etiam amat, & desiderat fugere, & euitare malū illud, q̄ maius est: tamen semper manet in illo displicētia illa prior de malo, q̄ eligit, eo q̄ prima radix, qua trahitur ad electionē minoris mali, nō est ratio aliqua ex se delectabilis, sed sola fuga mali, quæ ex se nō est potens tollere omnē acerbitatē, quā ex se habet minus malum, quod assumitur vt medium. Sic enim in ipso medio, quod est minus malū, nō consideratur ratio aliqua vtilis ad finem delectabilem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt eam reddat suauem, sed sola vtilitas ad vitandum malum, quod est in sola priuatione boni, non in positiua aliqua, & suaui ratione delectabilis: at vero, cũ aliquod medium, quod alias ex se causa esset tristitiæ, assumitur propter consequendam voluptatem, aut vindictam, in qua etiam suauis quædam delectatio esse solet, suauitate ipsa finis vincitur ratio ipsa mali, quæ erat in medio, vt iam non sit causa tristitiæ, cum actu homo ipsa voluptate trahitur, id quod experimento compertum est. Exempli causa, cum quis delectatione mulieris, aut vindictæ de inimico allicitur, nõ solum non dubitat noctu armatus incedere, magna frigora, & alia incommoda pati, sed etiam absque vlla tristitia, & anxietate illa fert, quę alias non parũ ei molesta essent, si tamen hæc pateretur ad vitandam mortem, quæ sibi immineret, non sine dolore pateretur. Ratio vero est, vt dixi, quia fuga vnius mali, cum ex se non afferat delectationem, non absumit tristitiã de medio, quod assumitur ad ipsum malum fugiendum: delectatio autem, quam secũ affert res voluptuosa, vel iracũdia, absumit tristitiam, quæ alias esset ex medio, quod assumitur, aut non sinit eã esse, quod quidem non solet efficere amor virtutis, & honestatis, nisi sit perfectissimus. Quodsi interdum, cũ quis ductus voluptate rei peccat, aut aliquid facit, sentit aliquem timorem mali imminentis ex illa re, aut peccato, tamen non propterea facit cum dolore rem ipsam voluptuosam, sed metus, aut timor, aut displicentia solum est de euentu ipso, quæ omnia experimento nobis comperta sunt. Cõtra vero, experimẽto etiam didicimus, cum quis operatur inuitus, cũ dolore operari, hoc est, cum fuga mali, nõ futuri, & imminentis, sed præsentis, quod est in re ipsa, quam eligit ex metu maioris mali. Iam vero re ipsa voluptuosa, aut vindicta adepta, & præterita, facile oritur dolor cum tristitia, quia iam cessat delectatio, quæ omnem tristitiam absumebat: eãdem autem esse rationem eorum, quæ fiũt ex cupiditate, & eorum, quæ fiunt ex affectu vindictæ, docuerũt Arist. & Nyssenus.

Exemplum aptum.

19

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non causet inuoluntarium. Inuoluntarium enim veniam meretur, vt Damascen. dicit. sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniã nõ meretur: secundum illud 1. ad Corint. 14. Si quis ignorat, ignorabitur: ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia secundum illud Prouer. 14. Errant, qui operantur malum. Si igitur ignorantia inuolũtarium causet, sequeretur, quod omne peccatum esset inuoluntarium, quod est contra Aug. dicentem, quod omne peccatum est voluntarium.

Præterea. Inuoluntarium cum tristitia est, vt Damasc. dicit. sed quædam ignoranter agũtur & sine tristitia. Puta, si aliquis occidit hostem quẽ quærit occidere, putans occidere ceruum. Ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

Sed contra est, quod Damas. & Philosophus dicũt, quod inuoluntariũ quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum, quod ignorãtia habet causare inuoluntarium ea ratione, qua priuat cognitionem, quæ prꝛexigitur ad voluntarium, vt supra dictũ est: non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem priuat. Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Vno modo concomitãter: alio modo consequẽter: tertio modo antecedẽter. Cõcomitãter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendũ, vt hoc fiat, sed accidit, simul esse aliquid factũ, & ignoratum: sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum putans occidere ceruum, & talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt Philosophus dicit: quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium: quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria, & hoc contingit dupliciter secundum duos modos voluntarij supra positos. Vno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult, vel vt excusationem peccati habeat, vel vt nõ retrahatur a peccando: secundum illud Iob 21. Scientiam viarum tuarum nolumus: & hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius, quod quis potest scire, & debet. Sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur: vt supra dictũ est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia siue cũ aliquis actu nonconsiderat, quod consideraret potest, & debet, quæ est ignorantia malæ electionis, vel expassio ne vel ex habitu prouenies, siue cum aliquis notitiam, quam debet habere non curat acquirere, & secundum hũc modum ignorantia vniuersalium iuris, quam quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiã prouenies cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter inuoluntarium causat tamen secundum quid inuoluntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui nõ esset scientia præsente. Antecedẽter autem se habet ad voluntatem ignorãtia, quando non est voluntaria: & tamẽ est causa volendi quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circunstantiam actus quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod nõ faceret, si sciret. Puta, cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proijcit sagittam, qua interficit transeuntem: & talis ignorantia causat inuoluntarium simpliciter. Et per hoc patet respõsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire: secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, vt dictum est: tertia vero de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

Ethic. c. 1. lect. 5.

ad 1.

ad 3.

In corp. art.

PRima conclusio est: *Ignorantia comitans non facit inuoluntarium, facit tamen non voluntarium.* Secunda conclusio. *Ignorantia consequens non facit simpliciter inuoluntarium, sed inuoluntarium secundum quid.* Tertia conclusio, *Ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter.*

Prima conclusio. *Secunda conclusio.* *Tertia conclusio.*

De doctrina huius articuli. Disp. 29.

Notationes quædam. cap. 1.
Explicatur doctrina articuli. cap. 2.

Notationes quædam.

CAPVT I.

DE ignorantia plura ex professo tractanda a nobis sunt disputatione 117. & sequentibus, vbi varias ignorantiæ acceptiones disputationi futuræ accommodatas afferemus: in hoc autem articulo solum agendũ nobis est de ignorantia relata ad voluntarium, & inuoluntarium: qualiter vero excuset a culpa, ibi differendũ est. Totam autem materiem de ignorantia, quatenus ad voluntarium, & inuoluntarium pertinet, illis tribus conclusionibus complexus est S. Tho. quas vt melius intelligamus, prius breuiter explicemus has tres ignorãtiæ acceptiones, quibus in illis cõclusionibus vsus est. Quædam igitur ignorantia dicitur comitans, quę nec est vllo modo volũtaria quia nullo modo potuit, aut debuit haberi scientia opposita, & hac ratione nõ potest vocari consequẽs: nec est causa operis, quod cum ignoratione fit, quia, si adesset scientia, nihilominus eodẽ modo fieret; & ideo recte vocatur comitans tam cõparata cum ipsa voluntate, quã cũ ipso opere. Vt, cum quis ignorans occidit inimicũ, quem si agnouisset, nihilominus occidisset: ignorantia enim solum potest esse causa operis

Tres ignorantiæ acceptiones.

1

2

Universidad de Deusto
Biblioteca

remouendo causam prohibentem, nempe scientiam, quæ alias opus impediret. Quę dam vero ignorantia dicitur consequens, quia voluntaria fuit, aut propter negligẽtiam sciendi, aut quia expresse aliquis ignorare voluit, &, vt dicemus disputatione 117. cap. 1. hæc ignorantia potest dupliciter comparari cum opere, quod fit cum illa. Primum vt antecedens, & causa illius, quia id, quod fit cum illa, ita fit, vt si scientia adesset, non fieret: vt enim proxime dicebamus, ignorantia nõ alio modo est causa effectus ignorati, quam quia impedit
3 scientiam, quæ si adesset, opus illud non fieret. Deinde hæc ignorantia potest cum opere facto comparari comitanter, absque vlla ratione causæ, quia ita fit opus cum illa, vt si sciẽtia adesset, nihilominus fieret, sicut de comitante dicebamus: quędam denique ignorantia dicitur antecedens, tum quia non est vllo modo voluntaria, & ita antecedit omnem voluntatem, aut saltem nulla voluntate etiam implicita posterior est: tum etiam, quia antecedit, vt causa, opus factum ex illa. Hæc est doctrina S. Th. in hoc articulo.

Ignorantia antecedens.

Arist. & Nyssen. ignorantiæ consequentis nõ meminerunt.

Ceterum Aristot. 3. Ethicorum cap. 1. & Nyssen. lib. 5. philosophiæ cap. 2. cũ de inuoluntario ex ignorantia disputãt, solum meminerunt ignorantiæ antecedentis, & comitantis, & eius, quod fit cum ignorantia; nempe comitante, & eius, quod fit ex ignorantia, nempe antecedente. Porro autem eos non meminisse ignorantiæ consequentis aliquo ex illis modis, quibus accidere posse a nobis explicatum est, ex doctrina ipsorum fiet manifestum. Aristot. enim in eo capite in medio sic ait, *Omne autem, quod ob ignorationem est actum, non sponte quidem actum est, ab inuito tamen id effectum est omne, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœna subit. Qui namque ob ignorationem aliquid egit, neque illud egisse se molestè fert, sponte quidẽ sua non egit, quod nesciebat, non tamen rursus erit inuitus: quippe cum non doleat ob id ipsum.* Ex quibus constat aliter locutum fuisse Aristotelem de ijs, quæ fiunt cum ignorantia, aut ex ignorantia, quam de ijs, quæ fiunt ex metu. Nã de ijs, quæ fiunt ex metu, non dixit esse in
4 uoluntaria, nec dixit inuitum esse eum, qui operatur ex metu, sed ea esse mixta, & eum, qui sic operatur, magis assimilari voluntarie agentibus, hoc est, magis voluntarie operari, de ijs vero, quæ fiunt ex ignorantia, dixit, simpliciter esse inuoluntaria, & eum, qui sic operatur, inuoluntarie, & non voluntarie operari. Si autem loqueretur etiam de ijs, quæ fiũt ex ignorantia, quã vocant consequentem, quæ culpabilis est, non dixisset, ea non esse volũtaria, nec dixisset, simpliciter esse inuoluntaria. Primũ quidem non dixisset non esse volũtaria, quia reuera voluntaria sunt, sicut ea, quæ fiunt ex metu, siquidem culpæ imputantur. Deinde non dixisset, simpliciter esse inuoluntaria, siquidem mixta sunt, sicut ea, quę fiũt ex metu, vt inferiꝰ ostẽdemus.

Eodẽ modo Nyss. 5. philosophiæ cap. illo 2. solũ mentionem fecit de ijs, quæ fiũt ex ignorantia antecedente, & comitãte: *Eorum*, inquit, *quæ per ignorantiam fiunt, duæ sunt species: vna quidẽ non voluntaria, altera vero inuoluntaria*: quibus verbis meminit ignorantiæ tantum comitantis: & antecedentis, vt inferius explicabimus. Damasc. deniq; 2. de fide cap. 24. solũ agit de ignorantia antecedẽte, de comitante vero non tractat. Hi ergo doctores nunquã dixerũt inuoluntarium, aut non voluntariũ prouenire ex ignorantia consequente. Quid vero sentiãt de ebrietate, quæ videtur esse ignorantia consequens, & de qua, vt de consequente, ipsi loquuntur, tum etiã de ignorantia vniuersaliũ, quæ proprie est ignorãtia legis, vt quod aliquid sit peccatum, vel non, dicemus disp. 122. cap. 3. de hac autem solũ docent relinquere actionem voluntariam: ceterũ de ignorantia consequẽte circunstantiarũ, quam appellant ignorantiã singulorum, non disputant.

Explicatur doctrina articuli.

CAPVT II.

His præmissis, facile iam explicabimus doctrinã S. Tho. quã habet in his tribus cõclusionibus. Primum quidẽ ea, quę fiunt cũ ignorantia comitante, de quibus est prima conclusio, non esse inuoluntaria, sed non voluntaria manifestũ ex dictis est. Nã, vt aliquid sit innoluntarium, oportet esse cõtra aliquem internum impetum volũtatis: id autem, quod fit cum ignorantia comitante, non fit contra internum impetum voluntatis expressum, neq; contra impetum (vt aiunt) virtualem, quia etiamsi sciret ille, qui sic ignorat, nihilominus faceret idẽ, [illegible]

post factum nõ sentit dolorẽ, ergo factum
6 cum tali ignorantia non est inuoluntariũ. Porro autem ea, quæ fiunt cum hac ignorãtia, esse non voluntaria, manifestum est, quia, vt sit aliquid voluntarium, iuxta definitionem traditam supra disp. 23. debet esse a principio intrinseco cũ cognitione: hæc autẽ non fiunt cũ cognitione vllo modo: hæc est doctrina Arist. & Nyssen. locis citatis, qui expresse vtrũq; de ijs, quę fiũt cũ ignorantia, docuerunt, vt patet ex verbis citatis. Arist. enim dixit, *Omne, quod ob ignorationẽ est actum, non sponte quidẽ est actum*: quibus verbis cõplexus est omnia, quæ fiunt ex ignorãtia antecedente, & quę fiunt cũ comitante, & ait hæc non fieri spõte: deinde diuidit hæc eadem, vt supra retulimus, & quædam eorum dicit non fieri sponte, nec tamẽ esse inuoluntaria, aut fieri ab inuito, nimirum, quæ fiũt cum ignorantia comitante, quando post factum non sequitur dolor, & tristitia.

Aristot. Nyssen.

Quod vero ait Nyssen. cap. illo 2. *Propositi autem nostri est de solo inuoluntario nunc dicere: non voluntariũ enim voluntarijs magis subijcitur mixtum existens*, vbi loquitur de ijs, quæ fiunt cum ignorantia comitãti: statim ipse explicuit his verbis, *quippe principiũ inuoluntarium habet, finem vero voluntarium*. Ideo igitur dixit ea mixta esse, non quia quando fiunt, simul sint voluntaria, & inuoluntaria, sicut ea, quæ fiũt ex metu, sed quoniã in principio, hoc est, quando fiũt, sunt non volũtaria, in fine autem, hoc est, post factum sunt voluntaria, quia tunc placent, & hæc circa primam cõclusionem articuli.

Deinde de ignorantia consequente, de
7 qua est conclusio secũda huius articuli, verissimum est, ea, quæ fiunt ex tali ignorantia, tanquam ex causa, non esse simpliciter inuolũtaria. Dixit S. Tho. *Simpliciter*, quia simpliciter voluntaria sunt, sicut ea, quæ fiũt ex metu, imputantur enim, sicut & illa ad culpam. Nam quanuis tollant actualẽ scientiam, quæ videtur esse principium requisitũ ad voluntarium, quia tamen hęc ignorantia voluntaria est, & ita voluntarie aufert principium voluntarij, nẽpe sciẽtiam, perinde se habet in moribus illa voluntas, ac si homo ex sciẽtia operaretur ad hunc effectum, vt euentus ei imputetur, tã quam voluntarius. Quæ tamẽ fiunt ex hac ignorantia, aliquo modo inuolũtaria sunt quia, quanuis non sint contra internum impetum voluntatis præsentem, sicut sunt ea, quæ fiunt ex metu, sunt tamen contra internum impetum, qui adesset, nisi ignorantia impediret: nam, vt supponimus ex præcedente capite, alias opus illud non fieret, & factum affert dolorem. Quodsi hæc ignorantia, quæ comparata cum voluntate dicitur consequens, quia est voluntaria, aliquo modo non haberet rationem causæ respectu operis, quod cum illa fit, sed tantum haberet rationem comitantis, quia si alias sciẽtia adesset, nihilominus opus fieret: tunc tale opus factum cum hac ignorantia ita esset simpliciter voluntarium, vt nullo modo inuoluntarium dici posset. Esset quidem voluntarium ea ratione, quã supra diximus, sed non esset inuoluntarium, quia nullo modo esset contra aliquem internum impetum voluntatis, etiam implicitum, & factum omnino placeret. Nihilominus, vt dixi disputatione 28. capite tertio, hæc ignorantia imminuit voluntarium, quia minuit cognitionem, *quæ* est principium voluntarij: & de hac ignorantia non loquitur Sanctus Thomas in secunda conclusione, sed de ignorantia consequente, quæ est causa operis, atque ideo dixit, facere inuoluntarium secundum quid. Ea vero ratione de hac ignorantia consequente, quę non comparatur cum opere, vt causa illius, non meminit Sanctus Thomas, quia quod attinet ad rationem inuoluntarij, de quo agebat, idem iudiciũ est de illa, atque de comitãte, de qua dixerat in prima conclusione.

8

Opinio recentiorum circa mentẽ Sancti Thomæ.

Nonnulli tamen recentiores Thomistæ existimant, Sanctum Thomam loquutum in prima conclusione de ignorantia consequente, & vincibili, quę cõparata cũ opere habet rationẽ comitantis, & de ignorantia inuincibili comitãte, vt primæ cõclusionis sensus sit, ignorantiam comitantẽ, siue sit vincibilis, siue inuincibilis, esse causam vt opus sit non voluntarium directe, & expresse: de voluntario autem indirecte nihil dicat, quia ignorantia comitans, quando est vincibilis, facit opus indirecte voluntarium. Porro autem Sanctum Thomã in prima conclusione loqui solum de non voluntario directe, colligunt ex ratione, qua ipsam probat in hunc modum, *Quia non potest esse actu volitum, quod ignoratũ est*. Ceterum, cum Sanctus Thomas consequentem distinguat a comitante, non possumus dicere, sub consequente comprehẽ

9

Fundamẽtũ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

disse comitantem respectu operis. Fateor rationem Sancti Thomæ non esse adeo efficacem: ob id tamen confundere nō debemus consequentem cum comitante in suis conclusionibus, cum eas ipse distinxerit, quidquid autem sit de mente Sancti Thomæ doctrina a nobis tradita vera est, & a nullo vnquā Thomista negata. Ratio quoque eius accommodari potest præsenti doctrinæ, si dicamus, cum in ratione dicitur, *Quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est*, per actu volitum non intelligi tantum expresse volitum, sed etiam indirecte volitum, quod licet expresse volitum non sit, actu tamen voluntarium est.

10 *Ignorantiā antecedentē facere inuolūtarium simpliciter.*

Postremo de ignorantia antecedente manifesta est doctrina tertiæ cōclusionis, nempe hanc ignorantiam efficere inuoluntarium simpliciter: & primum quidem facere inuoluntarium, quia opus factum ex illa est contra internum impetum voluntatis, qui adesset, nisi ignorantia impediret, vt proxime dicebamus: deinde, hoc esse inuoluntarium simpliciter, probatur, quia non habet admixtum vllum voluntarium, cum enim ignorantia illa non sit vllo modo voluntaria, & tollat principium requisitum ad voluntarium, necessario tollet etiam voluntarium, sicut comitans ignorantia, ac proinde faciet inuoluntarium absque vlla mixtione voluntarij.

QVAESTIO SEPTIMA.

De circunstantijs humanorum actuum, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de circūstantijs humanorum actuum.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum circunstantia sit accidens actus humani.

Inf. 2. q. 1. cor. & q. 18. ar. 3 & 4. d. 16. q 3. a 1. q 1. Et mal. q. 2. a 4. ad 5. & 4. 5. co. prin.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia nō sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, quod circunstantia est, per quam argumentationi authoritatem, & firmamētum adiungit oratio, sed oratio dat firmamentū argumentationi præcipue ab his, quæ sunt substantia rei: vt diffinitio, genus, & species, & alia huiusmodi a quibus etiam Tullius Oratorem argumentari docet. Ergo circunstantia non est accidens humani actus.

Præterea. Accidentis proprium est in esse: quod autem circunstat, non inest, sed magis est extra: ergo circunstantiæ nō sunt accidentia humanorum actuū.

Præterea. Accidentis non est accidēs, sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia: non ergo circunstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia indiuiduantia ipsam: sed Philosophus in 3. Ethicorum circunstantias nominat particularia, id est particulares singulorum actuum conditiones: ergo circunstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendū, quod quia nomina secundum philosophum sunt signa intellectuum, necesse est, quod secundum processum intellectiuæ cognitionis sit etiam nominationis processus: procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota: & ideo apud nos a notioribus nomina trāsferuntur ad significādum res minus notas: & inde est, quod sicut dicitur in 1. Metaphys. ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia cōtraria: & similiter nominibus pertinentibus ad motum localem vtimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circūscribūtur, sunt maxime nobis nota. Et inde est, quod nomen circunstantiæ ab his, quæ in loco sunt, deriuatur ad actus humanos: dicitur autem in localibus aliquid circunstare, quod est quidem extrinsecum re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum: & ideo quæcunque conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circunstantiæ dicuntur: quod autem est extra substantiam rei ad rē ipsam pertinens, accidens eius dicitur: vnde circunstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

2. præce.

Ad primum ergo dicēdum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus; secundario vero ex his, quæ circunstant actū: sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc, quod homicidium fecit: secundario vero ex hoc, quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi, & ideo signanter dicit, quod per circunstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendū, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Vno modo, quia inest ei: sicut album dicitur accidens Sortis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto: sicut dicitur, quod album accidit musico, inquantum conueniunt, & quodammodo se contingunt in vno subiecto, & per hunc modum dicuntur circunstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est) accidens dicitur accidenti accidere propter conuenientiā in subiecto: sed hoc cōtingit dupliciter. Vno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad vnum subiectum absque alio quo ordine: sicut album & musicum ad Sortem. Alio modo cū aliquo ordine: puta, quia subiectum recipit vnum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie, & sic vnū accidens, dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie.

Vtroque autem modo circunstantiæ se habēt ad actus. Nam aliquæ circunstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agētem non mediante actu, puta locus, & conditio personæ, aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Conclusio est. *Circunstantiæ humanorum actuum accidentia eorum dicendæ sunt.*

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum circunstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a Theologo.

4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. a. 1. & q. 2. cor.

AD SECVNDVM SIC proceditur. Videtur, quod circunstantię humanorum actuū non sint considerandæ a Theologo, non enim considerantur a Theologo actus humani, nisi secūdum, quod sunt aliquales, id est, boni vel mali: sed circunstantiæ non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur formaliter loquendo ab eo, quod est extra ipsum: sed ab eo, quod in ipso est: ergo circunstantiæ actuum nō sunt a theologo considerandæ.

Præterea. Circunstantiæ sunt accidentia actuum: sed vni infinita accidunt, & ideo vt dicitur in 6. Metaphys. nulla ars, *tex. 4. to. 3.* vel scientia est circa ensper accidens, nisi sola sophistica, ergo theologus nō habet considerare circunstantias humanorum actuum.

Præterea. Circunstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem, Rhetorica autem non est pars Theologiæ: ergo cō sideratio circunstātiarum non pertinet ad Theologum.

SED CONTRA, Ignorantia circunstantiarum causat inuoluntarium, vt Damas. & Gre. Nyssenus dicūt, *Lib 2. c. 24. & 3. c. 2.* sed inuolūtariū excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad Theologum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ergo & consideratio circunstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod circunstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione. Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini: actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circunstantias: vnde consideratio circũstantiarum ad Theologum pertinet. Secundo, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis inuenitur bonum & malũ, melius & peius, & hoc diuersificatur secundum circunstantias, vt infra patebit. *q.18.ar.10. & 11. & q. 73.art.7.* Tertio, quia Theologus cõsiderat actus humanos, secundum quod sunt meritorij, vel demeritorij, quod conuenit actibus humanis, ad quod requiritur, quod sint voluntarij. Actus autem humanus iudicatur voluntarius, vel inuoluntarius secundum cognitionem, vel ignorantiã circunstantiarum, vt dictum est, & ideo consideratio circunstantiarum pertinet ad Theologum. *in arg. sed cõtra.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur vtile, quod importat relationem quandam: vnde philosophus dicit in 1. Ethicorũ, quod in ad aliquid bonum est vtile, in his autem, quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo, quod inest, sed etiam ab eo, quod extrinsecus adiacet, vt patet in dextro, & sinistro, æquali & inæquali, & similibus, & ideo cum bonitas actuum sit inquantum sunt vtiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua, quæ exterius adiacent. *c.7.circ. prin. tom.5.*

Ad secundum dicendum, quod accidentia, quæ omnino peraccidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem & infinitatẽ: sed talia accidentia non habent rationẽ circunstantiæ: quia (vt dictum est) sic circunstantiæ sunt extra actum, quod tamẽ actum aliquo modo contingunt ordinatæ ad ipsum: accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circunstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetoricum. Ad Moralem quidem, prout secundum eas inuenitur, vel prætermittitur mediũ virtutis in humanis actibus & passionibus: ad Politicum autem & Rhetoricum, secundum, quod ex circunstantijs actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles: excusabiles, vel accusabiles, diuersimode tamẽ. Nam quod Rhetor persuadet, Politicus diiudicat. Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deseruiunt, pertinẽt omnibus modis prædictis: nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiosis cum morali: & considerat actus, secundum quod merentur pœnam, vel præmium cum Rhetore, & Politico. *med.* *med.*

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS III.

Vtrum conuenienter enumerentur circunstantiæ in tertio Ethic.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter circunstantiæ enumerẽtur in tertio Ethic. Circunstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum: huiusmodi autem sunt tempus & locus: ergo solæ duæ sunt circunstantiæ, scilicet quando, & vbi.

Præterea, Ex circunstantiis accipitur, quid bene, vel male fiat: sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circunstantiæ includuntur sub vna, quæ est mo-

est modus agendi.

Præterea. Circunstantiæ non sunt de substantia actus: sed ad substantiã actus pertinere videntur causæ ipsius actus: ergo nulla circunstantia debet sumi ex substantia ipsius actus: sic ergo neque quis neque propter quid, neque circa quid sunt circunstantiæ, nam quis pertinet ad causam efficiẽtem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi *med.* in 3. Ethic.

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica assignat septem circũstantias, quæ hoc versu continentur. Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxilijs, vel instrumentis fecerit, quid fecerit, vbi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Aristoteles in 3. Ethicorum *med.* addit alia, scilicet circa quid, quæ a Tullio comprehenditur, sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circunstantia dicitur, quasi extra substantiam actus existens: ita tamen, quod aliquo modo attingit ipsum: contingit autem hoc fieri tripliciter. Vno modo in quantum attingit ipsum actũ. Alio modo inquantum attingit causam actus. Tertio modo inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus & locus: vel per modũ qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, vt cum consideratur quid aliquis fecerit: ex parte vero causæ actus quantum ad causam finalem accipitur propter quid: ex parte autem causæ materialis, siue obiecti accipitur circa quid: ex parte vero causæ agentis principalis accipitur quis egerit: ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur quibus auxilijs.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, & locus circunstant actum per modum mensuræ: sed alia circunstant actum, inquantum attingunt ipsum quocunque alio modo, extra substantiã eius existentes.

Ad secundum dicendum, quod iste modus, qui est bene vel male, non ponitur circunstantia, sed consequens ad omnes circunstantias, sed specialis circũstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus, puta, quod aliquis ambulet velociter, vel tarde, & quod aliquis percutit fortiter vel remisse, & sic de alijs.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circunstantia, sed aliqua conditio adiuncta: sicut in obiecto non dicitur circunstantia furti, quod sit alienum: hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum, vel paruum, & similiter est de alijs circunstantijs, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum: non enim finis, qui dat speciem actui, est circunstantia, sed aliquis finis adiũctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circunstãtia, sed si fortiter agat propter liberationem ciuitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi, intelligitur etiam exparte eius, cp est quid: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circunstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat hoc est circunstantia.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum sint principales circunstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio.

AD QVARTVM SIC PROceditur. Videtur, quod nõ sint principales *4.d.16.q.3. a.2.q.2. & d.33.q.1.a.3*

Universidad de Deusto
Biblioteca

3.9.2. ad 4. & 3. Ethic. lec. 3. §.

cipales circunstantiæ propter quid, & ea, in quibus est operatio, vt dicitur 13. Ethicorum. Ea enim, in quibus est operatio, videntur esse locus & tempus: quæ non videntur esse principalia inter circunstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu: ea ergo, in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circunstantiarum.

Præterea. Finis est extrinsecus rei, nõ ergo videtur esse principalissima circũstantiarum.

Præterea. Principalissimũ in vnoquoque est causa eius & forma, sed causa ipsius actus est persona agens: forma autẽ actus est modus ipsius, ergo istæ duæ circunstantiæ vidẽtur esse principalissimę.

5. 5. c. 1. in fi. Sed cõtra est, quod Greg. Nyssenus dicit, quod principalissimæ circunstantiæ sunt, cuius gratia agitur, & quid est quod agitur.

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani (sicut supra dictũ est) prout sunt voluntarij: voluntatis autem motiuum, & obiectum est finis: & ideo principalissima est omnium circũstantiarum illa, quæ attingit actũ ex parte finis, scilicet, Cuius gratia: secũdaria vero, quæ attingit ipsam substãtiã actus, id est, quid fecit: aliæ vero circunstantiæ sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis, vel minus ad has appropinquant.

1. 1. art. 1.

Ad primum ergo dicẽdum, quod per ea in quibus est operatio, philosoph⁹ nõ intelligit tempus & locum, sed ea quæ adiungũtur ipsi actui, vnde Greg. Nyssenus quasi exponẽs dictum Philosophi, loco eius, quod Philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit, quid agitur.

loco cit. in arg. sed contra.

Ad secundum dicendũ, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamẽ causa actus principalissima, inquantum mouet agentem ad agendum: vnde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Artic. IIII.

Ad tertium dicendum, quod persona agens, causa est actus, secundum quod mouetur a fine, & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinãt ad actum: modus etiam nõ est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum, vel finem & terminũ, sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

4 Quæ quo pacto enumerentur circunst.

De circunstantijs actionum. Disput. 30.

Quo pacto circunstantiæ numerentur a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis. cap. 1.
Quid de circunstantijs sentiat Arist. cap. 2.
Sententia Nysseni, & Damasceni de eadem re. cap. 3.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 4.

Quo pacto circunstantiæ numerentur a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis.

CAPVT I.

Ea omnia, quæ Sanctus Doctor in totahac quæstione tractauit, præsenti disputatione examinãda, & explicãda sunt, ea præsertim ratione, vt videamus, quo pacto circunstantiæ ignoratæ esse possint causa involuntarij, de quo præcedenti quæstione disputatum est. Nam qua ratione ad malitiã, &c. ad bonitatem actus pertineat, in materia de bonitate, & malitiæ tractabitur: vtraque enim ratione de circũstantijs differere ad Theologum pertinet. Prius tamen, quam mentem Aristotelis explicemus, qui meo iudicio altiori quadam consideratione de circunstantijs disputauit, operæpretiũ erit dicere, quo pacto, & qua de causa a Rhetoribus, Iurisperitis, & Theologis enumeretur. Nomen autem circũstantia, si verbum ex verbo reddas, Græce dicitur περίστασις, hoc Græco nomine vsi sunt Damas. li. 2. de fide cap. 24. & Nyssen. libr. 5. philosophia cap. 2. nam quæ appellauit Aristo. singula, in quibus est actio, Græce ἐνέργεια, dixerunt Nyssenus,

1 Consulere enumerat.

Nyssenus, & Damascenus vocari a Rhetoribus particulas circunstantiarum, Græce ῥητορικὰ μόρια, Latinoverο nomine circũstantiæ vsus est Boethius loco inferius allegando, & Quintilianus lib. 5. capit. 10. vbi agit de circunstantijs, ex quibus desumi solet argumentum.

Ceterum omissa voce, vt de re ipsa tractemus, eas, quas circunstantias vulgo appellant, varie enumerant Rhetores, Iurisconsulti, & Theologi: vnusquisque vero enumerat eas, prout instituti sui ratio postulat. Primum quidem Rhetores circunstantias, quas attributa vocant, enumerãt cum Cicerone primo de inuentione, non longe a medio in 4. cõstitutione hoc modo, *Eius constitutionis est controuersia, cum aut quem, aut quicum, aut quomodo, aut apud quos, aut quo iure, aut quo tempore agere oporteat.* Ex quibus manifestum est alias circũstantias a Cicerone fuisse enumeratas, quã Sanctus Thomas putauit in art. 3. huius quæst. putat enim Ciceronem septem circunstantias enumerasse eo ordine, quo inferius ex ipso Sancto Thoma referemus, cum tamen illæ circunstantiæ, & illo ordine solum fuerint a Boethio primum enumeratæ, deinde a Theologis assumptæ. Rhetores autẽ hæc attributa, aut circunstantias enumerant quasi locos, & sedes, ex quibus argumenta depromant.

3 Enumeratio augerũ.

Deinde iurisconsulti in factis hominum pro pœnis infligendis varias circunstãtias cõsiderarũt, vt patet ex lege *Aut facta*, ff. de pœnis, vbi hæ circunstantiæ numerantur. Causa, hoc est, cur, persona, locus, tempus, qualitas facti, hoc est, quomodo, quantitas, vt in furto, si sit paruum, vel magnũ: quæ circunstantia ex sententia Sancti Thomæ ad circunstantiam *quid* pertinet. Denique etiam numeratur euentus, vt si quis occidit absque animo occidendi: nã, vt lex illa dicit, olim puniebatur huiusmodi homicidium eadem pœna, qua puniretur, si de industria, ac data opera fieret.

Postremo Theologi nostri, ea præsertim de causa circunstantias numerarunt, vt docerent, quo pacto malitia, & bonitas humanarum actionum ex illis augeretur, vel minueretur, dixi augeretur, vel minueretur non, constitueretur, nam Scholastici communiter non vocant circunstantiam actionis id, quod ad substantiam, & essentiam illius primarie pertinet, vt obiectum ipsum, sed id, quod constitutę actioni ex suo obie

cto in specie, & natura accidentarie conuenit, & quasi circunstat. Ita sentiunt cum S. Tho. in art. 1. huius quæst. Ricar. in 4. d. 17. a. 3. q. 5. Gabr. in 3. d. 23. q. 1. a. 1. litera M. Ocam quodl. 3. q. 17. Almai. tract. 1. Moral. c. 6. Hieron. ab Angesto cap. 8. suorum Moralium, Sot. in 4. di. 18. q. 2. art. 4. Syluester verbo *Circunstantia*, Conrad. & recẽtiores omnes Thomistæ in comment. art. 1. Buridanus super 3. Ethic. q. 12. art. 1. & 2.

3 Obiectio ex Durando.

Neque oppositum, me quidem iudice, docuit Duran. in 4. d. 16. q. 3. n. 5. vt aliqui falso arbitrantur: quamuis enim dicat, omne id esse circunstantiam, quod non pertinet ad actum secundum esse naturę, sed aliquo modo ipsum circunstat, tamen ob id non negauit, respectu actionis secundum esse moris esse circũstantias. Cum enim enumeret inter circunstantias modum ipsum in operando, qui est, vehementius, aut remissius operari, nõ potuit vllo modo hanc circunstantiam negare respectu actus interioris, etiam secundum esse moris. Præterea ipse sepius considerat circunstantias actionis humanæ, vt ex illis augeatur malitia, vel minuatur: sic autem circunstantiæ sunt ipsius actionis in genere moris. Ceterum, quod dixit, omne id, quod accidit actioni secundum esse naturæ, esse circunstantiam ipsius, nempe in genere moris, verum non est: nam præceptum est accidens actus secundum esse naturæ, & ipsum circũstat, tamẽ nõ est circũstãtia eius in genere moris.

Solutio.

4 Non aduertatur doctrinæ communis Nauarrus vel aliqui putãt.

Nauarrus etiam, qui pro opposita sententia citatur, quasi negauerit, respectu actionis interioris esse vllas circunstantias, nihil reuera contra communem doctrinã sentit. Nam in cap. *Consideret*, de pœnitentia d. 5. in initio num. 3. solum inquit circunstantiam aliquam, quæ relata ad actionẽ secundum esse naturæ est accidens illius, comparatam cum eadem actione secũdum genus moris esse illi substantialem, quod nemo ignorat. Imo vero, cum dicunt Scholastici, tot esse circunstantias actionis, quot inferius enumerabimus, eo ipso non docẽt omnes eas, & singulas earum esse circunstantias actionis humanæ in vniuersum. Nam circunstantia finis, quæ est accidens actus exterioris, qui versatur circa media, non est accidens, sed substãtialiter pertinet ad actum interiorem, non solum ad actum interiorem intentionis circa finem, sed etiam electionis medij, vt disputatione 51. cap. 4. ostendemus.

Neque

Universidad de Deusto
Biblioteca

Non est contrarium communi sententiæ dicere circunstantias actus exterioris, esse obiecta volita respectu interioris.

Neque etiam huic doctrinæ aduersantur, qui docent, circunstantias actionis exterioris relatas ad actionem interiorem nō esse circunstantias, sed obiecta illius: non enim hoc ipso negant, aliquas esse circunstātias actionis interioris, quæ ipsam comitentur, sed solum dicunt, actionem exteriorē cum omnibus suis circunstantijs habere rationem obiecti voliti, neq; ob id asserunt omnia ea, quæ ex parte actionis exterioris volita sunt, ita comparari cum interiori tanquam obiecta illius, vt tribuant semper peculiarem speciem, & non augeant eandem accidentarie: sed ideo dicunt, nō esse circūstātias actionis interioris, aut potius ad obiectum illius directe pertinere, quia sunt directe volita, qualis est modus actionis exterioris, quantitas illius, locus, & tempus, quas circunstantias nemo dixerit semper pertinere ad substātialem malitiam ipsius: qui autem sint hi auctores, nam & inter ipsos est S. Tho. dicemus infra disput. 57. ca. 2. An vero aliqua circunstantia habeat rationem obiecti respectu actus exterioris, ibidem etiam ostendemus. Habemus igitur, saltem circunstantias, quas Theologi enumerant, esse accidentia alicuius actus moralis interioris, vel exterioris, reliquum est, vt eas recenseamus.

S. Tho. septē enumerat circunstantias.

Ex Scholasticis itaque S. Thom. in art. 3. septem circunstantias enumerat, quas putat sumptas esse ex Cicerone, & Aristot. an tamen eas Cicero enumerauerit, & qua ratione, iam supra diximus. Quid vero Arist. sentiat, sequenti cap. videbimus. Sunt autē circunstantię, quas exponit S. Thom. *Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando*, &, ne plures, aut pauciores enumerasse videatur, quam Arist. neque prætermisisse circunstantiam, *circa quid*, quam Arist. recenset, eam reducit ad circūstantiam *quid*.

Aliq variāt in numero.

Eundem numerum constituūt Conradus, & recentiores Thomistæ in art. 3. & Scotus loco citato: alij vero Doctores variāt, nam Ricardus illis septem octauam addit, nempe *circa quid*. Consentit etiam Buridanus, nam *quid* putat esse effectum, qui sequitur actionem, *circa quid* vero esse materiam, circa quam versatur actio. Maior vero in 4. dist. 17. quæst. 4. non addidit prædictam circunstantiam *circa quid*, sed aliam, quam ipse putauit esse circunstantiam, nempe *quoties*, hoc est, numerum actionum. Contra tamen Hieronymus ab Angesto sex tātum ex illis enumerat circunstantias: nam circunstantiam *quibus auxilys*, ipse reducit ad circunstantiam *quis*. Demum Bonauen. in 4. d. 16. dub. 9. super literam ad argumētum desumptum ex Tullio quatuordecim circunstantias his versibus comprehendit.

Aggrauat ordo, locus, persona, scientia, tempus,
AEtas, conditio, numerus, mora, copia, causa.
Est modus in culpa, status altus, lucta pusilla.

Ex quibus sex priores sunt circunstantiæ personæ, tres sunt circunstantiæ actionis, tres aliæ sunt circunstantiæ causæ: duæ vero sunt extrinsecæ, scilicet tempus, & locus. Quæ omnes ad quinque reduci possent, nempe ad circunstantiam personæ, ad circunstantiam actionis, quæ dicitur *quomodo*, ad circunstantiam causæ, quibus addendæ sunt duæ illæ extrinsecæ tempus, & locus. Ceteris tamen omnibus omissis, tanquam non necessarijs, quas enumerant prædicti Doctores, relicto etiā numero, seu circunstātia *quoties*, hæc enim inepte inter circūstantias cōstituitur, cū non sit circunstātia alicuius actionis, sed multiplicatio eius: explicemus communem numerum circunstantiarum, quem ex Sancto Thoma adduximus, & Theologi recentiores amplectuntur, & quē prius tradidit Boethius lib. 4. de differentijs topicis post medium illius: idem etiam numerus circunstantiarum tribuitur Nysseno, & Damasceno, sed de Nysseno, & Damasceno sequenti capite dicemus.

Circunstantiæ igitur assignatæ a Sancto Thoma, & eius discipulis sic sunt intelligendæ, & explicandæ, vt *quis* denotet non substantiam ipsam causæ, sed qualitatem personæ, nempe statum, vt si solutus est, an coniugatus, sacerdos, an laicus: sic colligitur ex Sancto Thoma in art. 3. ad 3. *Quid* vero denotet, non substantiam actionis, aut obiecti, vt quod sit res aliena, hoc enim pertinet ad substantiam furti, & Sanctus Thomas contendit circunstantias excludere a substantia actionis, & constituere tantum accidens illius; sed significet quantitatem, vt magnum, vel paruum, hoc enim est accidens, vt apparet in furto. Quid vero reliquæ circunstantiæ denotent, manifestum

nifestum est ex sententia horum Doctō-
rū: semper enim debēt significare aliquid, quod non pertineat ad substantiam actionis, sed sit accidēs illius, quia iuxta eorum opinionem circunstantia est accidēs actus. Hæc doctrina nihil continet absurdi, & vtilis admodum est ad cognoscendam grauitatem accidentariam bonitatis, aut malitię actionis: an vero, cum ex his circunstantijs aliqua tribuit nouam speciem, amittat rationem circunstantiæ, dicemus infra disp. 53. cap. 1.

Ceterum, quod attinet ad cognoscēdam rationem inuoluntarij in ipsa substantia actionis ex ignorantia circunstantiæ alicuius, quæ sane fuit mens Arist. vt sequenti capite videbimus, hæc circunstantiarum enumeratio nihil prodest: nam ex ignorantia accidentaria nihil potest accidere inuoluntarij in substātia ipsa actionis, licet reddatur inuoluntaria ex ea parte, qua circunstantia auget malitiam, aut bonitatem accidentarie. Porro autem ad Theologū pertinere disputationem de circunstantijs, vt ex earum ignoratione colligat rationē inuoluntarij in ipsa actione, fatetur S. Tho. in hac quæst. art. 2. quinimo hac sola occasione de circunstantijs disputarunt Arist. Nyssenus, & Damascenus, vt mox ostēdemus: neq; enim de augmento, aut decremēto bonitatis, & malitiæ ex circunstantijs quidquam dixerunt: vt autē notabimus c. 3, hæc tractatio de circunstantijs ad dignoscendum voluntarium vtilissima est.

Quid de circunstantijs sentiat Arist.

CAPVT II.

QVAS Rhetores, & Theologi circunstantias actionis, aut rei vocāt, Arist. 3. Eth. cap. 1. appellauit Græce ἕκαστα, Latine singulas: cumque eo cap. dixisset actionē versari circa singula, aut esse in singulis, & ipsorum singulorum varias esse differentias, post multa, quæ de inuoluntario ex ignorantia adducit, deinde, vt eliciat definitionem voluntarij, prius ostēdit, quæ sint hæc singula, in quibus, & ex quibus actio cognoscit, & quomodo ex ignoratione singulorum actio sit inuoluntaria, & tandem ex contrario colligit hanc definitionem eius, quod sponte fit, quam disput. 23. cap. 30. attulimus, *Id sua proiecto sponte quispiam vi-*

debitur agere, cuius principium est in ipso agente, sciente singula, in quibus est ipse actus. Hac eadem occasione de circunstantijs disputauit Nysse. lib. 5. philosophiæ cap. 2. & Damasc. vt seq. cap. videbimus, & vterque circunstantias Græce ἕκαστα appellauit, Latine singulas: dicuntur autē singula, seu singularia actionis, quia ex illorum cōcursu sumitur indiuidua ratio actionis, circa quā solum dixerunt ignorantiam contingere, quæ faciat inuoluntarium. Nam ignorātia vniuersalium, & communium ex eorū sententia non facit inuoluntariū, eo quod hęc non sine culpa ignorantur, hoc est, ignorare, an sit peccatum homicidium, non facit inuoluntarium opus homicidij, & culpam illius, quia non sine culpa ignoratur, quæ sane est ignorantia iuris: at ignorare circūstantiam aliquam, vt inferius ostendemus, quæ pertinet ad singulare homicidium, facit ipsum opus homicidij inuoluntarium. Omisso autem, an ignorātia vniuersalium, & iuris faciat inuoluntarium, seu non volūtarium, & excuset a culpa, de quo tractabitur disp. 122. c. 3. agamus nunc de singularibus, quorum scientia debita, aut expressa requiritur ad voluntarium, & ex quorū ignoratione fit actio inuoluntaria.

Circunstātia cur singula, & singularia dicantur.

Singula ex quibus actio indiuidua cōflatur non est sola accidentia extrinseca actionis.

In primis autem ex dictis colligamus, ex sententia Aristotelis, Nysseni, & Damasceni hæc singula, aut singularia, ex quibus actio indiuidua conflatur, non esse accidentia extrinseca actionis, quæ ei tantum tribuant modum accidentarium additū substantiæ ipsius, sed esse singularia, aut circunstantias ad substantiam actionis, & nō ad modum accidentarium ipsius pertinentia, vt optime notauit Alex. 2. part. quæst. 96. memb. 6. artic. 4. nam iuxta opinionem horum Doctorum ignorantia singularium omnium, aut alicuius, vt inferius ostendemus, facit inuoluntariam ipsam substantiam actionis, & non tantum modum accidentarium ipsius: ex ignoratione autem eius, quod pertinet tantū ad statum, & modum accidentarium actionis, non potest ipsa substantia actionis effici inuoluntaria. Siquidem ignorata circunstantia accidentaria potest sciri ipsa substantia, & ita potest procedere a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, & ea solum de causa, vt inuestigarent naturam, & definitionem inuoluntarij, & ex illa definitionem voluntarij colligerent, tractarūt de singularibus, in quibus est actio: nam de

Universidad de Deusto
Biblioteca

nam de circunstantijs, prout ad bonitatis, & malitiæ augmentum, aut decrementum conducunt, ne verbum quidē habent. Hoc autem multo magis fiet manifestum, si ostenderimus, quænam sint hæc singula, aut singularia iuxta mētem, & sensum horum auctorum, quem non mediocri labore, & cōsideratione anno Domini 1580. sum assecutus, cum hanc 1.2. S. Thomæ in nostro Collegio Complutensi publice explicarē: cū enim nihil aliud in scholis Theologiæ de his circunstantijs doceretur, quam ea, quæ supra retuli, atque Aristotelem de more euoluerem, vt viderem, qua ratione numerum circunstātiarum nobis tradidisset, plane deprehendi etiā alias circunstantias, & alia de causa non minus vtili ab ipso, quam a Theologis nostris assignari, quam doctrinam deinde ab aliquibus comprobatam, ab alijs vero minus intellectam fuisse comperi: quare in præsenti non solum sensum Aristotelis explicabo, & ad quid vtilis sit in vniuersum ostendam; sed etiam nonnulla ad mores pertinentia, quæ ex illa deducuntur, adnotabo.

12 *Quæ singula enumerat Arist.*

Singula igitur Arist. enumerat in eo cap. 1. his verbis, *Quis item sane, & quid, & circa quid, vel in quo agat nonnūquam, & quo velut instrumento, & cuius gratia, vt salutis & quomodo, vt sensim, & vehementer*, quæ postea nos ad pauciora reducemus. Ex his tamen circunstātijs, quæ sunt numero sex, licet aliquæ, vel omnes voce tenus eædem esse videantur cum his, quas S. Thom. enumerauit, si tamen sequamur sensum Arist. inueniemus esse omnino diuersas. Prima circunstantia est *quis*, quam etiam posuerunt S. Doctor, & Scholastici omnes, sed alia diuersa ratione. Nam hi per circunstantiam *quis*, non substantiā personę, sed qualitatem, aut dignitatem, & statum ipsius intelligunt, vt si sit homo solutus, an cōiugatus, sacerdos, an laicus, &c. Arist. vero intelligit ipsammet personam secundū substantiam, quatenus est principiū actionis substantiale: cum enim dicat, accidere non posse, vt quis ignoret omnes circunstātias operis, sed aliquas, nisi quis sit insanus, id probat his verbis, *Manifestum autem, quod neq; etiam se ipsum agentem* (nēpe ignorare potest) *quo namque pacto sese ignorabit?* acsi dicat, cum nemo se ipsum ignorare possit, nemo ignorare poterit circunstantias omnes, inter quas est ipsum *quis*: quodsi circūstantia *quis* esset dignitas, aut status perso-

Non sunt eadem cum enumerauit S. Thoma.

Circunstātia quis apud Arist. quid denotet.

næ, possent aliqui hanc circunstantiam ignorare, ergo per circunstantiam *quis*, non intelligit Arist. idē, quod S. Tho. hic enim intelloxit dignitatem, & statum personæ quæ ad substantiam operationis nō est necessaria, vt supra ex eius doctrina deduximus, & eodem modo intelligūt alii Theologi: cum vero Arist. dicat neminem posse ignorare circunstātiam *quis*, quia nemo ipsum ignorare potest, plane loquitur de ipsa substantia personæ requisita ad substantiam actionis.

Verum nonnulli recentiores, vt defenderent id, quod sibi semel proposuerunt, nempe Arist. non assignasse diuerso modo circunstantias, quam S. Tho. & Scholastici assignarunt, huic nostræ rationi, qua eo usi sumus, postea responderunt. Primū quidem posse vnumquemque non cōsiderare suum statū, at vero illū ignorare non posse: nam inconsiderantia, & ignoratio diuersæ sunt, inconsiderantia enim denotat negationem actualis considerationis, ignoratia vero negationem scientiæ habitualis. Hæc tamen solutio parum habet momenti: non enim quisque solum habere potest inconsiderantiam sui status, verum etiam ignorantiam: potest enim quisque aut per aliquod interuallum ignorare se aliquid vouisse, aut ratione aliqua probabili existimare se melius quam vouisse, ac proinde potest ignorare statum suæ personæ: potest etiam quisque ex relatione aliorum credere se iā non esse coniugatum, sed solutū matrimonio mortē vxoris, & hæc erit ignorantia status.

Respondent deinde, Arist. solum loquutum fuisse (vt ipsi dicunt) de eo, quod naturaliter, hoc est, humano more accidit, non de eo, quod metaphysice possibile est, humanitus autem nemo ignorat statū, & conditionem suæ personæ, quanuis metaphysice non repugnet illum ignorare. Ceterum ex dictis manifeste patet, hanc solutionem esse firmam non esse: cōstat enim homines quotidie ignorare, aut votū, quod emiserunt, aut vinculum matrimonij, quo adhuc ligati sunt. Adde etiā, quod Arist. existimauit in nullo casu aliquē ignorare posse omnes circunstantias, nisi insanus sit, & continuo adiecit, *Manifestū autem, quod neq; etiam ipsum agentē: quo nāq; pacto sese ignorabit* (supple: sicut in præcedenti loco) *quanto nō sit insanus*: sane si quo modo, metaphorice saltē, posset quis se ipsum ignorare, sic diceret Arist. *quo nāq; pacto sese ignorabit*

Secun-

Secunda circunstantia apud Arist. est ipsum *quid*, hanc vero aliter intelligit ipse, quā Scholastici: hi enim per circunstantiā *quid* intelligunt, non ipsum obiectū actionis, & factum per illam secundum substantiam ipsius, quatenus tale quid est, vt parricidium, vel magnum in furto, & in alijs, vt cōstat ex ijs, quæ supra retulimus: at Arist. nomine ipsius *quid* intelligit certe substātiam obiecti, vt eius exemplum manifeste indicat: inquit enim, *Ignorauit aliquis fortasse quispiam id, quod agit, quemadmodum Eschylus Cereris mysteria*. Hic enim in tragœdijs reuelauit quædam secreta Cereris Deæ, quæ non licebat reuelare, sed quia ignorauit illa esse secreta, ideo veniam consequutus est ab Areopagitis iudicibus. Hoc autem *quid* pertinet ad substantiam operationis, nempe ad actionē ipsam, vt sit, aut non sit reuelatio secretorum: quare Eustratius in eum locum per ipsum *quid* intelligit actionem ipsam. Affert deinde Arist. aliud exemplum ignorantiæ ipsius *quid* his verbis, *aut ostendere volentem immisisse, vt qui telum immisit*: hoc est, ignorare potest quis id, quod facit, nempe homicidiū, quādo immittit eminus telum, vt alteri ostendat rem aliquam, aut locū, & casu occidit hominem. Tertia circunstātia apud Arist. est *circa quid*, nempe natura materiæ, circa quam versatur actio, vt cū aliquis occidit; circunstantia *quid* est persona, quæ ad substantiam actionis, vt talis naturæ sit, necessario pertinet, vt si persona, quam quis occidit, sit Pater, aut Filius: ex his enim substantialiter pendet actio illa, quatenus parricidiū est, contra virtutem pietatis. Quare si ipsū circa *quid* aliquis ignorauerit, eius actio ea ratione inuoluntaria est: adhibet exemplum Arist. *Putauerit aliquis & filiū hostem esse, vt Merope putauit*, hoc est, putare potest quispiam filium, quē occidit, esse alium hominem sibi inimicum, & ignorare illum esse filium suū, vt ita eius actio sit inuoluntaria, quatenus est occisio filij.

Ceterum obijciet aliquis, circunstantiā *circa quid* sic explicatam eodē modo se habere respectu actionis, sicut circunstantia personæ se habet ex mente Scholasticorū: nam perinde est cōsiderare in eo, qui occiditur, vtrū sit filius, aut pater, an inimicus, & cōsiderare in eo, qui operatur, vtrū sit solutus matrimonio, an cōiugatus, religiosus an secularis, ergo eodē modo considerātur ab Arist. circunstantiæ, & ab Scholasticis.

Respondeo, circunstantiam Filij, aut patris in eo, qui occiditur, non eodē modo cōparari cū homicidio, quo comparatur circunstantia coniugati, aut religiosi cū fornicatione: nā in peccato fornicationis, quæ sit a coniugato, est duplex species, altera fornicationis contra castitatē, altera adulterij, cōtra iustitiā, & hoc accidit priori: similiter in fornicatione religiosi est prior illa species, & posterior alia contra religionē, quæ accidit priori; & est circunstantia accidentaria respectu prioris: at in homicidio Patris, aut Filij tantū est vna species contra pietatē, vt 1. p. disp. 85. c. 5. notaui. Deinde, etiāsi in homicidio patris, aut filij esset duplex species, nihilominus alio modo considerat ab Arist. qualitas ipsius *circa quid*, quā a S. Tho. & Scholasticis qualitas personæ. Nā qualitas ipsius *circa quid* non considerat comparata ad eam speciem, quā substātialiter constituit: etenim qualitas cōiugati non consideratur vt circunstātia adulterij, quatenus contra iustitiā est, sed vt circunstātia adulterij, quatenus cōtra castitatē est, quę est prior quædā species. Respectu autē illius speciei, quā qualitas personæ constituit, nunquā dixerunt S. Tho. & alij Scholastici esse circunstantiā, sed potius infra q. 18. art. 10. dixit S. D. circunstātiā, quæ speciem tribuit, transire in rationē obiecti, quod ipse, & alij semper distinguūt a circuntantijs: at vero Arist. semper considerat ipsum *quid* relatū ad speciem, quam substantialiter tribuit, vt manifestum est, & ita in adulterio considerat Arist. circunstantiā personæ prout coniugatæ, & in aliis eodē modo. Hæc eadem circunstātia vocatur ab Arist. *in quo*, nā sub disiunctione dixit *circa quid*, vel *in quo agat*, nec huius *in quo*, peculiare exēplum affert: quare deceptus est Buridan⁹, cū existimauit sub ea particula *in quo*, enumerari ab Arist. tempus & locum, siquidē horum nullum exemplū ille adduxit. Quarta circunstantia apud Arist. est, *quo velut instrumēto*, quod sane ita substantialiter pertinet ad actionem, sicut ipsum principale agens, quando per illud fit operatio, vt si fiat homicidiū cuspide alicuius hastæ, aut lapide. Quo fit, vt siquis ignoret aptitudinē instrumenti ad talē effectū, inuoluntarius sit illi effectus, vt si putauit hastā non habere ferrū, aut lapidē putauit esse pumicē, ineptū, vt ferire posset. Verba Arist. sunt, *hastam cuspidē habētem, ea carere: & lapidem pumicem esse*: supple; putare

Solutio.

Alia solutio.

Arist.

Arist.

Universidad de Deusto
Biblioteca

putare potest quispiam, & tũc erit eius actio, nempe percussio inuoluntaria.

Quinta circunstantia est *cuius gratia*, vt *salutis*: hoc est, finis, cuius gratia aliquid factũ est: verum cũ hanc etiam circunstantiã Scholastici assignent, alia longe diuersa ratione, eã intelligũt. Nam Scholastici, vt vidimus, ea ratione hanc assignant, vt ostendant actum ex fine aliquo modo accipere malitiã, aut bonitatem, aut alterius speciei aut eiusdem: at vero Arist. nomine finis intelligit id, ad quod actio operationis dirigitur, ex quo pendet substantia ipsa, & vtilitas operationis, quæ vt mediũ ad aliquẽ finem, assumitur. Ex quo etiam fit, vt si ignoretur vtilitas ipsa operationis ad talem finem dicatur ipsa circunstantia *cuius gratia* ignorari, & efficiatur inuolũtaria actio assumpta vt medium ad talẽ finem: licet intentio finis non ignoretur, nec sit inuoluntaria. Adhibet exemplum Arist. in eo c. his verbis, *Et interfecerit quispiã salutis percussum causa*: hoc est, si acciderit, vt quispiam alium mente exturbatum percutiat, vt sanet eum, & ad mentem reuocet: percussione autem ipsum occidat, cum tamen is, qui percussit, potius sanitatis gratia percusserit, putans illud esse idoneum remediũ ad sanandum, dicitur ob illam ignorantiã inuoluntarie occidisse. Hæc autem circunstãtia, mea quidem sententia, potius est circũstantia medij ad talem finem, quã finis: nã ignorantia eius potius est medij, & vtilitatis eius, quã finis. Sexta circunstãtia apud Arist. est *quo modo*, vt *sensim*, vel *vehementer*, quæ sane circũstantia etiã a Theologis assignatur, sed alia lõge diuersa ratione: nã Theologi modũ operationis assignant, vt circunstãtiã ipsius operationis, in qua est, ex qua dicunt augeri, aut minui malitiã eius. Ab Arist. vero modus operationis assignatur vt circũstantia, non ipsius actionis, cuius est modus, sed vt circũstãtia effectus, qui inde sequitur: veluti impulsus vehemẽs, qui est motus quidã, habet in se modum vehementiæ, qui est circunstãtia percussionis inde secutæ: qui modus, & vehemẽtia si ignoretur, percussio secuta erit inuoluntaria. Adhibet exẽplũ Arist. his verbis, *Et monstrare volens, vt faciũt, qui manibus extremis luctantur, percusserit*, hoc est, si qui pugiles exercitij causa non complexu, sed summis manibus inter se dimicent, & aliquis eorũ docere alium volens, eũ vehementius, quam putarat, impelleret, atque ob id ipsum percuteret; diceretur modum ignorasse, atq; hac ratione percussio esset ei inuoluntaria. Hæc est germana Arist. interpretatio, quam ex Eustratio, & ex ipso contextu capitis collegi, ex qua perspicue patet, alio; lõgeque diuerso sensu, & ratione Arist. sex circũstãtias enumerasse, quas Scholastici nostri septem suas circunstantias enumerarunt: quanuis nonnullæ eadẽ videãtur cum ijs, quas Arist. assignauit.

Notandum.

19

Arist.

Sententia Nyss. & Damas. de eadẽ re.

CAPVT III.

NYssenus vero li. 5. philosophiæ c. 2. quanuis alias circunstãtias quam Arist. constituerit, tamẽ non diuersa ratione, sed eadẽ eas assignat, quatenus ad substantiam pertinent actionis, quæ ex ignorãtia alicuius circunstantiæ redditur inuolũtaria. Hę autem sunt, *Quis, quid, quo, Vbi, quando, quamobrem, propter quod*: quę quidẽ nõ sunt plures quam septẽ, licet inter eas sint alique, quas Arist. omisit. Damasc. autem lib. 2. de fide cap. 24. octo enumerauit, & eadem prorsus ratione, tametsi aliquã omittat ex ijs, quas Arist. & Nyssen. assignarunt. Sunt autem quas Damasc. enumerat, *Quis, quem, quid, quo, Vbi, quando, aut quo tempore, quo modo, quare, cuius gratia*. Ceterũ explicemus singulas ex mente horum auctorum, vt videamus, quo pacto ad rationem voluntarij, & inuoluntarij se habeant. *Quis* denotat personam, quæ facit, sicut posuit Arist. non dignitatem, & statum, sed substãtiam illius. Nec obstat, quod Nyssen. explicans hanc circũstantiam affert exemplum his verbis, *Puta, si Filius Patrem ignorans verberauit*: hoc enim non dicit, quia aliquis possit ignorare seipsum, aut statum suum, & conditionem, sed quia nomine *quis* non significat Nyssenus absolute personam, quæ est principium actionis, sed relate ad eam, circa quam aliquid facit: sic autem potest esse ignorantia huius circunstãtiæ, ratione personæ, circa quã operatur: inquit enim, *Persona quidem est, quæ facit aliquam circa quam actionem*. Et ideo non numerauit hic auctor circunstantiam *circa quid*, quam numerauit Aristot. quia sub circunstantia *quis* eam comprehendit, eo quod circunstantiam *quis* sumit relate ad circunstantiam *circa quid*, & ita ratione eius, quam refertur, potest ignorari. Damascenus vero præter circunstantiam *quis* posuit circunstantiam *quem*, quam vocauit Arist. *circa quid*, de qua superius dictũ est.

Secunda circũstantia apud Nyssenum, & tertia apud Damascenum est circunstantia *quid*, quam etiam vocat Nyssen. rem: hæc autem est id, quod factum est, vt diximus de eadem apud Arist. Tertia apud Nyss. & quarta apud Damasc. est *quo*, hoc est, quo instrumento, de qua iam dictum est. Quarta circunstantia apud Nyssen. & quinta apud Damasc. est locus: verum hanc circunstantiam non assignãt, sicut Scholastici, ad augendam bonitatem, & malitiã, sed cum ordine ad substantiã operationis sciendã, aut ignorãdam, vt siquis in angusto transitu ignorans obuiantem læsit, & ideo ignorauit, quid faceret. Quinta apud Nyssen. & sexta apud Damas. est circunstantia *quando*, eadem ratione, vt si noctu, aut interdiu, nam ratione noctis ignoratur id, quod interdiu non ignoraretur: ex quo fit, vt nocte percutiens faciat inuoluntariã actionem, quæ non esset, si interdiu fieret. Sexta apud Nyss. & septima apud Damas. est *qualiter, aut modus*, & eadem ratione debet intelligi qua apud Arist. eam explicuimus. Septima apud Nyss. & octaua apud Dam. est causa, propter quam aliquid factũ est, & hæc debet intelligi, sicut causa cuius gratia apud Aristotelem.

22

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT IIII.

EXplicata iam natura, & numero circũstantiarum apud Arist. Nyss. & Damasc. operæpretiũ erit, aliqua ex illa colligere, quæ plurimum conducent ad rationem voluntarij, & inuoluntarij, occasione cuius prædicti Doctores de circunstantijs disputarũt. Primũ autem supponendũ est, tã circunstantias, quas Nyss. & Damasc. enumerarũt, quam eas, quas Arist. assignauit, posse ad pauciores omnino reduci: imo vero, si rem exacte considerare velimus, ad solã ipsam circunstantiã *quid* omnes reduci debent: nam ex ignoratione alicuius circunstantiæ resultat ignorantia ipsius *quid*. Ceterũ, quia ipsum *quid* ex alijs singularibus circunstãtijs pendet, ideo præter ipsum alias assignemus, sed pauciores, ad quas cetera reducantur. Sunt igitur circunstantiæ ipsius actus, & rei, quæ fit, aut ipsius actionis, *Quis, quid, circa quid, quo instrumento seu medio*, & ad has reducere possumus reliquas. Nam ad circunstantiã quo instrumento, aut medio reducuntur hæ, locus, & tempus, vt ponuntur a Nyss. & Damas. locus enim, & tempus se habent vt medium, quo ignorato, ignoratur homicidium, aut percussio. Deinde modus ad eandem circunstantiam reducitur iuxta ea, quæ diximus supra. Postremo causa ad eandẽ circũstantiam pertinet, quia, vt dicebamus c. 2. ignorãtia finis, vt ponitur ab Arist. potius est ignorantia vtilitatis medij quam finis. Cum igitur ex varijs occasionibus, & singularibꝰ resultet actio, & ignorato aliquo singulari illorũ, ignoretur substantia actionis, sequitur, vt ignorato aliquo illorũ, actio reddatur inuolũtaria. Singularia vero pertinentia ad substantiã actionis, vt dixi, possunt ad illa quatuor reduci, *quis, quid, circa quid, & quo*, & quanuis, vt dixi, in ipso *quid* contineatur tota substãtia actionis quia tamen ipsum *quid* pendet ex circunstantia *circa quid*, & ex circunstantia *quo*, ideo ad eas quatuor, quas enumeraui, reliquas reducendas esse dixi. Possemus autẽ & ipsũ *quid* interpretari hoc modo, vt non sit ipsa substantia actionis, sic enim nõ erit singulare, in quo est actio; sed sit obiectũ actionis, vt secreta Cereris, quæ vt diximꝰ fuerunt obiectũ illius reuelationis, & quia ignorata fuerunt, reuelatio fuit inuoluntaria, & in actu, quo quis aliquid iaculo ostẽdere volẽs, aliquẽ percusit, obiectum erit res ipsa in facto esse, nempe vulnus factũ per actionem, ignorato autem vulnere ignoratur actio vulnerandi.

23

24 *Circunstantiæ aliquæ pertinent substantialiter ad actionem secundum rationẽ, accidentarie secundum aliam.*

Deinde præmittẽdũ est, inter singularia, aut circũstantias, quę sunt in actione, quasdam quidem esse, quæ pertinent ad ipsam substantialiter secũdum vnam rationem, sed omnino sunt accidentariæ eidem actioni secundam aliam rationem, vt cum quis furatur rem alienam sacram, res aliena est circunstantia pertinẽs ad substantiam huius actionis, quatenus furtum est: res tamen sacra, quatenus sacra, est substantialis circunstantia *circa quid* huius actionis, quatenus sacrilegiũ est, accidit tamen furto, vt furtum est, sicuti ostendemus disputatione 53. Et quidem hanc circunstantiã, quæ tribuit speciem substantialem, & supponit aliquam priorem, non solum vocare debemus circunstantiam ex sententia

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aristotelis, sed etiam ex sententia Scholasticorum, diuerso tamen modo, sicut capite 3. obseruauimus: Nam Scholastici non vocant circunstantiam actionis sub ea ratione, qua illi tribuit speciem posteriorē, sed respectu prioris: Arist. autem dicit esse circunstantiam, aut singulare, in quo est actio respectu speciei, quam substantialiter constituit, vt exēplis supra illustrauimus.

Arist.

Hanc vero notationem colligo ex Aristotele loco citato: nam cum loquitur de circunstantia *Circa quid*, ex cuius ignoratione actio redditur inuolūtaria, affert exemplum eius, qui occidit hominem ignorans esse patrem suum, & putans esse hostem. In hoc autem casu actio illa, quatenus homicidium, non redditur non voluntaria, quia scitur ipsum *circa quid* homicidij, sed efficitur non voluntaria, quatenus parricidium est cōtra pietatem, quia ignoratur conditio patris, quæ est de ratione ipsius *circa quid*, parricidij. Quare cū dicūt Arist. Nyssen. & Damasc. ignoratione alicuius circunstantiæ actionem reddi nō voluntariam, intelligi debent de circunstātia quæ substantialiter pertinet ad actionem, & de actione, quatenus ab ea circunstātia substantialiter pendet. Nam, etiamsi ignoretur id, quod secundum substantiam ad actionem non pertinet, nō propterea ignoratur substantia actionis: cum autem substantia actionis non ignoratur, non potest esse inuolūtaria, quia est a principio intrinseco, & cognoscēte singula, in quibus est, vt patet ex dictis.

Arist. Nyssen. Damasc.

Illatio.

Ex qua doctrina sequitur, non esse iudicandas eas actiones inuolūtarias, seu non voluntarias, vt defectu volūtarij non obligent, quę ex ignoratione alicuius circūstātiæ accidentariæ factæ sunt: tametsi actio illa non fieret, si alias circunstantia illa non ignoraretur. Quare non est bona illa consequentia, sed nimiū fallax regula est: *Agēs, si talē conditionem sciret, non faceret, ergo actio eius voluntaria non fuit, ac proinde non induxit obligationem*, ponamus exemplia in votis, in eleemosyna, in collatione beneficij, & contractibus.

25

26

In voto.

Primo, siquis absolute vouit ieiunare quacunq; feria sexta, nō attendens aliquā do in ea concurrere etiam festum natalis, & tunc eodem die licitum esse vesci carnibus, omnibus qui votum alias non emiserunt; quod si ipse sciuisset, vel considerasset, non vouisset, votum eius nō minus voluntarium fuit quam si illud sciuisset, & cōsiderasset, quia tale votum fuit cum cognitione singulorum, in quibus actio ipsa vouendi substantialiter versatur: occursus enim festi natalis est circunstantia omnino accidentaria actioni vouendi. Secūdo, si quis alicui eroget eleemosynā vt pauperi, qui vere pauper est, sed reuera erat hostis, & inimicus ipsius, quem si nouisset, ei eleemosynam nō tribuisset; actio hęc non erit inuoluntaria, quia esse hostem, vel amicum, accidentaria circunstantia est eleemosynę, quę solo titulo paupertatis datur: si vero nō esset vere pauper, esset actio inuoluntaria, quia paupertas est circunstantia necessaria, & substātialis eleemosynæ, circa quam debet non esse error. Similiter, si donetur alicui aliquid titulo cōsanguinitatis, quia actio hæc pertinet ad honorem pietatis; quē obseruamus erga parentes, & sanguine coniunctos, est circūstantia substantialis consanguinitas; quare, si circa illam esset error, actio esset non voluntaria.

Tertio, in collatione beneficiorum, si aliquis episcopus cōferat alicui alias de iure capaci aliquod beneficiū, quia putauit esse hominem doctum, & bonis moribus prędituin, etiamsi ita non sit, collatio beneficij voluntaria erit, etiamsi alias episcopus beneficium ei non contulisset, si veritatem nosset, quia, vt collatio esset non voluntaria, deberet fieri ex ignorātia alicuius substantialis circunstantiæ. Quare, si ignoraret corpus beneficij, & putaret se dare aliud beneficium, collatio esset nulla, quia ignoraret ipsum *quid*: si autem ignoraret solum quantitatem fructuum, sed non corpus beneficij, nempe esse talis, aut talis Ecclesiæ, collatio esset valida. Hoc autem nō intelligitur, quando, facta relatione, obtinetur beneficium: nā iure statutum est, vt aliqua etiam accidentaria in ipsa supplicatione narrentur, alias cōcessio fit inualida.

Quarto in contractibus, etiam attendēdæ sunt circunstantiæ substantiales cuicūque contractui: nam qualitates rei, quæ veni contractui sunt accidentariæ, alteri sunt substantiales, ac proinde oportet satis exploratam habere naturam, & substantiam cuiusque actionis, & contractus. Earum igitur ignoratio, quæ substantiales sunt alicui contractui, facit contractum inualidum, quia facit inuoluntarium. In matrimonio ipsum, *quid*, & *circa quid*, aut materia contractus iure naturali sunt vir, & fœmina: an vero ad substantiam materiæ pertineat potentia generandi, quæstionem habet suo loco disputandam. Certum tamen est, iure naturali non esse circunstantiam substantialem conditionem personæ, hoc est, liberam esse: quare seruitus ignorata iure naturali nō facit irritum matrimonium, licet faciat iure positiuo, quia ita statutum est, vt in materia de matrimonio dicemus. Esse autem coniugem nobilem, aut ignobilem, stultum, aut sapientem, diuitem, aut pauperem, non pertinet ad substantiam, & ita hæ circunstantiæ ignoratæ non faciunt matrimonium nullum, & alioquin iure positiuo irritum non est. Ratio vero est, quia cōtractus matrimonij solum fit mutua traditione corporum ad generationem, & sic non videntur hæ circunstantiæ de substantia matrimonij, sed tantum diuersitas sexus: & fortasis etiam potentia generandi, hoc est, coeundi, & seminandi (de qua suo loco) libertas autē, aut nobilitas, aut diuitiæ sunt accidentariæ huic contractui.

28

Contra vero ad contractum emptionis, & vēditionis, locationis, & cōductionis nō solum pertinet substantia rei venditæ, aut locatę, sed etiam qualitates ipsius: quia per venditionem venditur, & alienatur, quidquid vtilitatis est, & in emptorem transfertur: similiter per locationem trāsfertur in conductorem vsus rei, non tantum substantiæ ipsius, sed etiam qualitatum. Hæc de causa vitium rei ignoratum efficit contractum inuoluntarium, vt qui emit rem, quā alias non emeret, si sciret vitium, quia reuera ignorauit ipsum *quid*, in emptione enim qualitas rei est ipsum *quid*, aut *circa quid*. Similiter si quis existimans aliquem lapidem non esse gemmam eum vendidit, quem reuera non vendidisset, si sciret, quātæ esset vtilitatis, & valoris, venditio fuit nulla quia ignorans vtilitatem rei ignorauit ipsum *quid*.

Hæc quæ diximus de cōtractibus emptionis, & conductionis, intelliguntur, quando ignorantia dedit causam contractui, hoc est, ita ex ignorantia factus est, vt alias nō fieret, nisi ignorantia adesset. Nam, si alias fieret, adest quidem voluntas, quam vocamus interpretatiuam, & hæc sufficit in dictis contractibus, & tunc satis erit supplere defectū pretij, si deceptio solum fuit in pretio: nā deceptio in pretio nō dat causā contractui, quia alias nihilominus fieret contractus iusto pretio. Nec obstat, quod non fieret tam vili pretio, hoc enim solum efficit, vt maneat in emptore obligatio restituendi defectum pretij, quia nunquam fuit consensus donandi illud: &, quod attinet ad hanc partem, inuoluntaria fuit actio: ceterum contractus validus est, quia voluntas fuit semper contrahendi iusto pretio: solum igitur manet obligatio reddendi illud integre. Nec oportet, vt dicamus pretium esse circunstantiam accidētariam, quia reuera non est, sed ignorantia illius solum facit, vt debeat defectus supplerī, quia illa ignorantia non abstulit voluntatem contrahendi iusto pretio.

Eodem modo, si deceptio non fuit in pretio, tamen reuera ex ignorantia comitanti factus est contractus, validus cēseri debet, quia licet fuerit non voluntarius, cum tamen non fuerit inuoluntarius, sed alias nihilominus fieret, censeri debet validus propter voluntatem interpretatiuam, qua videlicet fieret contractus, etiamsi ignorantia non adesset. Hoc in alijs contractibus intelligo: nam in matrimonio ignorantia comitans faceret nullū matrimonium, eo quod requirit hic contractus expressum consensum. Quare ego verum non puto, quod respondet Vlpianus in lege *Quid tamen* ff. de contrahenda emptione, eam emptionem, & venditionem validam esse, in qua venditur res inaurata, existimanti, esse auream, & rem, quæ ex magna parte est ænea, habet tamen aliquid auri, existimāti totam esse auream, cum ex sentētia Arist. in hoc casu sit ignorantia ipsius *quid*. Quare autē in matrimonio requiratur expressus consensus, & non sufficiat interpretatiuus, suo loco dicemus.

30

Vlpianus

Postremo his omnibus addēdum est, ad rationem voluntarij requiri, vt sit a principio intrinseco, & cū cognitione omnium singularium, in quibus est actio: omnium, inquā, non quæ enumerauimus, quia non omnes hæ circunstantiæ semper concurrūt ad eundem actum, sed eorum, quæ actu cōcurrunt, & ex quibus tale opus substātialiter pēdet, quæ aliquando sunt duo, aliquā do plura. Quo fit, vt ex ignorātia vnius tātū singularis, aut circunstātiæ fiat actio nō volūtaria, eo quod, deficiēte sciētia vnius singularis, deficit scientia substātiæ ipsius actus, quæ ex omnibus simul pēdebat. Quare licet bruta non cognoscant circunstantiam *cuius gratia*, nec circūstantiā *quo*, hoc

Obseruandum.

31

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, instrumenti, nihilominus efficiunt actiones voluntarias ex cognitione aliarum circunstãtiarum, ex quibus pendent suæ actiones: contra etiam brutis actiones sunt non voluntariæ ex ignoratione alicuius circunstantiæ. Hac ratione pisces capiũtur hamo, non voluntarie, quia ignorarũt ipsum quid, nempe hamum, quem ore deglutiunt propter escam, qua tegitur, & sic de alijs.

QVAESTIO OCTAVA.

De voluntate, quorum sit vt volitorum, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ipsis actibus voluntarijs in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius volũtatis, velut a volũtate eliciti. Secundo, de actibus imperatis a voluntate: voluntas autem mouetur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus mouetur in finẽ: & deinde de actibus eius, quibus mouetur in ea quæ sunt ad finem: actus autem volũtatis in finem vidẽtur esse tres: scilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate. Secundo de fruitione. Tertio de intentione.

Circa primum cõsideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo a quo moueatur. Tertio quomodo moueatur.

Circa primum quæruntur tria.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas sit tantum boni.

1.q.19.art.9.cor. Et 1. dist.46.ar.1 ad 1.& 2.d. 3.9.4. ad 2. & 4.d.49. 9.1.art.3.q. 1.cor. & 1. contra c.96. 5.2.& veri. 9.14.art.2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi & nigri: sed bonum & malum sunt opposita. Ergo volũtas non solum est boni, sed etiam mali.

Præterea. Potentiæ rationales se habent ad oppositа persequenda secundũ Philosophum: sed voluntas est potẽtia rationalis: est enim in ratione, vt dicitur in 3. de anima. Ergo volũtas se habet ad oppositа: non ergo tantum ad volendũ bonum, sed etiam ad volẽdum malum.

Præterea. Bonum & ens conuertuntur sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quãdoque non ambulare & non loqui: volumus etiam interdum quædam futura quæ non sunt entia in actu: ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est, quod Dio. dicit 4. cap. de diui. no. Quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appẽtitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetẽtis in aliquid: nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile & conueniens. Cum igitur omnis res inquantum est ens & substantia, sit quoddam bonum, necesse est vt omnis inclinatio sit in bonum: & inde est quod philosophus dicit in 1. Eth. quod bonum est quod omnia appetũt.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis cõsequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitiuus vel etiam intellectiuus seu rationalis, qui dicitur voluntas sequitur formam apprehensam: sicut igitur id, in quo tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quo tẽdit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni: & propter hoc Philosophus dicit in 2. Physicorum quod finis est bonum

bonum vel apparens bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad vtrunque. Volũtas igitur se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero, fugiendo illud, ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas secundum quod nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate: fuga autem mali magis dicitur voluntas: vnde sicut voluntas est boni, ita voluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potẽtia rationalis non se habet ad quælibet oppositа prosequẽda, sed ad ea quæ sub suo obiecto cõuenienti continentur, nã nulla potentia prosequitur nisi suum cõueniens obiectum: obiectum autem volũtatis est bonum. Vnde ad illa oppositа prosequenda se habet volũtas, quæ sub bono comprehenduntur: sicut mouere & quiescere, loqui & tacere, & alia huiusmodi: in vtrunque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendũ quod illud quod non est ens in rerum natura accipitur vt ens in ratione: vnde negationes & priuationes entia dicuntur rationis, per quem etiam modum futura prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni: & sic voluntas in ea tendit. Vnde Philosophus dicit in 5. Ethicorum quod carere malo habet rationem boni.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est affirmans, circa quam nõ tant bene Caiet. & Conrad. in commẽtarijs nomine voluntatis in titulo articuli, & in cõclusione nõ intelligi ipsam facultatem voluntatis, sed affectum prosequutionis, quo volumus aliquid, & illud nobis placet: est enim alius affectus displicentiæ, nempe nolle, quo aliquid nobis displicet, & quo dicimur aliquid nolle: non dico, non velle, hoc enim est priuatio actus, sed, nolle, hoc est, illud nobis displicere, & hoc habet rationem fugæ. Cõclusio igitur est, affectum prosecutionis, qui est complacentia, non esse nisi circa bonum sub ratione boni. Nam si de facultate ipsa voluntatis sit sermo, dubium non est, versari circa bonum, & malum: circa bonum quidem per prosequutionem, circa malum vero per fugam, seu displicẽtiam, sicut intellectus versatur circa verum per assensum, circa falsum vero per dissensum. De conclusione tamen intellecta in sensu prædicto dissensio aliqua inter Scholasticos est.

An affectus prosecutionis, qui dicitur voluntas, possit esse circa malum sub ratione mali. Disp. 31.

Opinio Scoti & Nominalium. cap. 1.
Cõmunis opinio & verior in vniuersum probatur. cap. 2.
Solutione argumentorum prioris sententiæ communis opinio amplius elucidatur. c. 3.

Opinio Scoti, & Nominalium.

CAPVT I.

HAEC res, mea quidem sententia, ante tempora Scoti extra controuersiam apud Scholasticos fuisse videtur, cũ nulla vnquam ante ipsum de ea fuerit vel minima dubitatio: ille tamen, vt erat acri ingenio, & in quæstionibus nobis excogitãdis nõ parum studiosus, in 1.d.1.q.4.§. *Ad argumentum pro priori opinione*, in solutione 3. de cõmuni illo, & omnibus probato axiomate, *Voluntas nihil appetit, nisi sub ratione boni*, cæpit aliquantulum dubitare. Affirmat enim nondum satis probatum fuisse, voluntatem non posse velle malum sub ratione mali, & non posse nolle, seu odisse bonum sub ratione boni. In eadẽ vero dubitatione, & inquisitione proficiens in 2.d. 43.q.2. dubius in ea re manet, existimatq; satis probabile, posse esse peccatum odij in Spiritum sanctum, etiamsi ille non apprehendatur sub aliqua ratione mali, & tale peccatum esse ex malitia volũtatis. Sed tandem meliora sapiens in 4. dist. 49. q. 10. §. *Quantum ad secundum articulum*, circa finem, plane affirmat oppositum, nimirum

Sententia Scoti. 1

2

Universidad de Deusto
Biblioteca

non posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali affectu amoris, & complacentiæ, neque in bonum sub ratione boni affectu odij, & displicentiæ.

Sententia nominalium.

Verum Nominales priorē partem sequuti, vt aliquid noui docerent, id quod Scotus dubitanter tantum proposuit, ipsi asseuerare ausi sunt: dixerunt igitur, voluntatem ferri posse in malum sub ratione mali affectu amoris, & complacentiæ, & in bonum affectu odij, & displicentiæ. Ita asseruerunt Ocam in 3. quæstione 13. ad 3. dubium Maior in 2. distinctione 28. quæstione 1. ad primū, & in 4. distinctione 49. quæstione 7. conclusione 2. & Hieronym. ab Angesto capite 2. suorum moralium, in 2. parte textus notatione 2. quos etiam sequi videtur Almainus tractatu 3. moralium capite 4. circa finem. Imo etiam addit Hieronymus ab Angesto, posse ferri voluntatem in rem aut affectu amoris, aut odij, nulla apprehensa in ea ratione bonitatis, aut malitiæ. Omissis vero multis rationibus, quas recentiores Theologi in confirmationem huius sententiæ afferunt, quod existimem leuioris esse momenti, his solum duabus eam probare decreui.

Ocam. Maior. Angest. Almai.

3 *Prima ratio ex Scoto.*

Prior ratio est Scoti in hunc modum. Bene potest aliquis velle habere odium Dei: vel igitur debet apprehendere ipsum odiū Dei, vt bonum sibi, vel sufficit, si apprehendat sub ratione mali: si tantū pōt apprehēdere sub ratione mali, & nihilominus illud velle, sequitur id, quod Scotus contendit, nimirum posse ferri volūtatem affectu amoris in malum apprehensum, vt malum. Si autem necesse est, vt odium apprehendatur vt bonum, efficitur, non posse voluntatem velle odium Dei, antequam intellectus sit excæcatus. Quis enim intellectus, nisi excæcatus sit, poterit apprehendere odium Dei vt bonum appetentis, atqui excæcatio nō præcedit affectum prauum, sed potius est effectus illius. Idem argumentū fieri potest ad probandum posse voluntatem nostram odio habere Deum apprehēsum sub aliqua ratione mali, quia ratio mali in Deo ab intellectu nostro apprehēdi non potest, nisi excæcatus sit: excæcatio autem, vt diximus, non potest esse prior peccato, cum sit effectus illius.

Secunda ratio.

Posterior ratio sit huiusmodi: vnusquisque nostrum inimicum suum odisse potest, odisse autem est velle alicui malum, vt malum ei est, sic enim definit odium inimicitiæ S. Thom. infra quæstione 29. articulo 2. & Caie. ibidem, qui pulchre sane explicat discrimen inter odium abominationis, & amicitię, quod & nos supra etiam adduximus 1. parte disput. 84. cap. 3. Demum necesse est, rationem efficacem assignare, ob quam non possimus nos velle malum sub ratione mali, neque odisse bonum sub ratione boni, si oppositam sententiam sequi velimus, hanc autem assignare, difficile est.

S. Thom.

Communis opinio, & verior in vniuersum probatur.

Anselm.

CAPVT II.

Ppposita sententia, quæ affirmat, voluntatem non posse ferri affectu amoris, & prosequutionis in malum, vt malū, neque affectu odij in bonum, vt bonum, nō modo verissima est, & naturæ ipsius voluntatis maxime consentanea, verum etiam anticipata quædam huius rei opinio naturaliter animis hominum ita insita inhæret, vt nominales, qui oppositum docuerunt, manifeste desipuisse, nemo non videat. Ex Scholasticis vero nostris hanc cōmunem sententiam tradiderunt cum Sancto Thoma Caiet. Conrad. & recentiores Thomistæ in hoc articulo, Henricus quod lib. 1. quæstione 16. ad argumentum in oppositum adductum, & quodl. 13. quæstione 9. Bonauent. in 2. distinct. 34. articulo 1. q. 3. Ricard. in 2. distinct. 24. articulo 3. quæstione 2. Gab. in 2. distinct. 34. quæstione 1. articulo 3. dub. 1. Marsil. in 2. quæstione 16. articulo 5. Conclusione 5. Corduba lib. 2. quæstione 12. ante medium quæstionis in dubio de hac re. Ea vero inuniuersum confirmari potest primum testimonijs Aristotelis, nam 1. Ethicorum capite 1. ait, *Omnis ars, omnisque doctrina, & electio bona appetere videtur, qua de causa bene antiqui dixerunt, bonum est, quod omnia appetunt.* quodsi malum posset esse obiectum amoris, & prosecutionis, & bonum obiectum odij, posset quidem esse aliqua electio mali, & bonum non esset id, quod omnes appetunt, quia aliqui etiam illud odio haberent. Eandem sententiam habet Arist. lib. 2. Ethicorum ad Eudemum paulo ante finem, & libro 8. Ethicorum capite 5. & lib. 1. Magnorum moralium capite 1. Deinde

Secundo confirmatur auctoritate Patrum. Dionys.

3. Ethicorum capite 4. mouet quæstionem, quodnam bonū cadat sub voluntatem, hoc est, sit amabile, & optabile: & allatis duabus opinionibus, altera eorum, qui dicebant, solum verum bonum cadere sub voluntatem: altera vero eorum, qui putabāt, etiam bonum apparens esse amabile volūtati; cumque aliqua pro vtraque opinione adduxisset, tandem inquit, *Quo si hæc non placent, dicendum est simpliciter quidē, & reuera verum bonum esse affectabile: vni cuique vero id, quod vnicuique videtur.* Cum distinguit Arist. verum bonum a bono apparente vsurpat verum bonum pro bono honesto, vt patet ex toto capite, non pro delectabili, quod Anselmus commodum appellauit, & reipsa delectabile est, quia hoc bonum delectabile fugiendum potius est iuxta regulas rectæ rationis, quoties coniunctam habet malitiam peccati: quare in fine capitis inquit Arist. *Multitudo vero decipi videtur ob voluptatem, ipsa namque bonum quidem, cum non sit bonum, tamen esse videtur.* Bonum igitur delectabile ex sententia Aristotelis optabile dicitur, non simpliciter, hoc est, non omnibus, quia nō omnibus eodem modo apparet, sed ei tantum, cui ita apparet, vt ipsum alliciat. Obiectū igitur prosequutionis ex sententia Aristotelis vel est bonum honestum, vel delectabile, illud quidem simpliciter, quia secundum rectam rationem, hoc autem ijs, quibus tale apparet, vt ipsos moueat. Quod autem diximus de vero bono honesto, & delectabili, quod re ipsa delectabile est, intelligi etiam debet de eo, quod vt tale apprehenditur: idem dicendum est de bono vtili ad finem. Ergo ex sententia Aristotelis, id, quod malum est, non erit simpliciter appetibile, nec alicui, nisi ei, cui saltem vt bonum appareat: quodsi bonum tantum est appetibile, sequitur, malum esse simpliciter obiectum odij, & id, quod malum apparet, esse saltem tale obiectum ei nempe odij, cui malū apparet, aut Arist. non recte definiuit appetibile.

6

Deinde confirmari eadem sententia potest testimonijs Patrum. Primum Dionysij capite 4. de diuinis nominibus longe a fine, vbi ita scribit, *Etiam malorum omnium initium, & finis est bonum. Boni enim causa sunt omnia, & quæ bona sunt, & quæ mala: quippe cum hæc quoque bono desiderio agamus. Nemo enim proposito sibi malo facit, quæ facit: itaque non cohæret malum, sed mi-*

nus, quam constat, & cohæret; cum boni causa, non sui siat ponendum est malum esse non per se, sed propter aliud, ac non ex causa sua: & paulo infra, *demonstratum est aliud esse, quod expetatur, aliud quod fiat: itaque malū deflexit de via, est contra institutum, & proposito, contra naturam, & præter causam,* &c. Si autem malum posset esse obiectum complacentiæ, & amoris, aliqui proposito sibi malo operarentur, & sui causa, non boni aliquid fieret, neque aliud esset, quod expeteretur, aliud vero, quod fieret: neque deflecteret de via intentionis, & voluntatis, neque esset contra institutum, vel propositum, neque præter causam, cum reuera esset causa volendi, quæ omnia plane sunt contra Dionysium.

7

Secundo accedit Augustinus 2. confess. a capite 4. vsque ad 10. vbi fusius ostendit nullum esse, qui in peccato, quod committit, non quærat aliquam rationem boni. Idem habet 13. de Trinitate capite 3. & in Enchiridio capite 86. *Beati, inquit esse volumus, et miseri non solum esse nolumus, sed neque vel le possumus.* Quodsi quis posset velle malū sub ratione mali, nihil obesset quo minus in peccato non semper quæreret bonū aliquid, & ab eo voluntas attraheretur, & aliquis interdum appeteret se esse miserum.

Augustin.

Tertio Anselm. in libro de concordia liberi arbitrij, & prædestinationis sic ait. *Nihil vult voluntas, nisi commoditatem, aut rectitudinem: quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut rectitudinē vult, & ad has, etiamsi fallitur, putat se referre, quod vult.* Cum dicit, ea tantum duo genera bonorum appeti a voluntate, aut saltem propter illa, denotat alia bona tantum esse vtilia media ad hæc duo. Nam nomine cōmodi non intelligit id, quod Scholastici vtile appellant, quod quidem bonum solū in medijs reperitur, sed intelligit bonum delectabile, quod habet rationem finis, & appetibilis gratia sui, vt supra disputatione 1. capite 2. ostēdimus. Cetera igitur bona, quæ sunt vtilia, & ceteræ res, aut propter delectabile aliquod, aut propter honestum appetuntur: quodsi aliquando posset voluntas sibi proponere malum, vt finē gratia sui appetibilem, non omnia propter honestum, aut delectabile appeterentur, sed aliqua propter malum. Ex qua sane doctrina recte colligitur, eaque semel admissa, Doctores oppositæ sententiæ id non inficiarentur, bonum vt bonum non

8

Anselm.

Universidad de Deusto
Biblioteca

posse esse obiectum odij, sed tantum ratione alicuius malitiæ: contrariorum namq; eadem est ratio. Quare, si non potest aliquis ferri in malum sub ratione mali affectu amoris, non poterit ferri in bonum, vt bonum, affectu odij.

Interpretatio Nominalium.

Verum occurrit Ocam, & ceteri Nominales prioris sententiæ, & more suæ Scholæ vocabulis, provt libet, ludentes, varias afferunt acceptiones boni, quas nullus vnquam excogitauit, vt ita testimonia tam manifesta Dionysij, & Aristotelis eludant & siniſtre interpretentur. Dicũt igitur dupliciter vsurpari, & vocari bonum. Primũ prout idem est, quod honestum, delectabile, & vtile: deinde prout idem est, quod appetibile, aut volitum. Malum item duobus modis oppositis capi, vt patet, nempe pro eo, quod est contrarium honesto, & delectabili, & vtili, & pro eo, quod est (vt ipsi loquũtur) odibile. Cum ergo Aristoteles, & Dionysius dicunt voluntatem tantũ amare, aut ferri amore cõplacentiæ in bonũ, capiũt bonũ, nõ pro delectabili, aut honesto, sed pro appetibili. Verissimũ autem
9 est, volũtatẽ nũquã ferri affectu, & appetitu complacentiæ, nisi in volitum, & in appetibile, siue illud alias honestũ sit, aut delectabile, siue malum. Et cum asserunt, nullum posse ferri in malum, vel illud spectare, vt operetur, per malum intelligunt, non oppositum honesto, delectabili, aut vtili, sed oppositum appetibili, ac si dicerent, nemo appetit, quod non est appetibile.

Exploditur.

Hæc tamen distinctio sine fundamento quidem excogitata facile impugnari potest. Primum, quia prædicta expositio testimonio Anselmi accõmodari non potest: ille enim expresse loquitur de bono, non sub denominatione appetibilis, sed quatenus honestum, aut delectabile est, vt ex di

Dionys.

ctis manifeste patet. Deinde Dionysium ea ratione interpretari non possumus: namque toto illo capite definit bonum, & naturam illius, vt inde eliciat definitionem mali; malum autem definit, quod est priuatio boni: si autem sumeret malum in eo sensu, in quo existimarunt Nominales, nõ deberet definire malum per priuationem boni, sed per hoc, quod esset obiectum odij. Po

Aristot.

stremo prædicta interpretatio menti Aristotelis non quadrat: ipse enim 5. Metaph. cap. 15. plane docet, visum non esse ad visibile, sed ad colorem, vel quid aliud, nempe lucem, non alia ratione, nisi quia denominatio visibilis posterior est, quam denominatio visus: ex visu enim dicitur visibile, vt latius ex Aristotele prosequuti sumus 1. parte disputatione 104. cap. 2. ergo sicut recte etiam ex hoc eodem principio probauimus eadem 1. parte disputatione 23. cap. 3. non debemus dicere voluntatem esse ad appetibile, sed ad bonum, quatenus est delectabile, honestum, & vtile, aut ad malum oppositum. Adde, quod quãuis vere dicamus, visus est ad visibile, vt ait Aristot. eodem cap. & nos etiam in ea disputatione 104. cap. 2. notauimus, tamen doctrinæ causa inepte diceretur, neminem velle nisi bonum, hoc est, nisi id, quod appetibile, aut volitum est: qua enim doctrina indigebamus, vt hoc intelligeremus? inepte igitur in eum sensum principem philosophorum, & Sanctos Patres interpretabimur.

Postremo eadem sententia communis ratione S. Thomæ optime cõfirmatur hoc modo, Appetitus nihil aliud est, quam inclinatio quædam ipsius appetentis, nihil autem inclinatur, nisi in sibi simile, aut aliquo modo conueniens: sed voluntatis appetitus est quædam inclinatio, ergo nõ est nisi ad sibi simile, aut aliquo modo conueniens; hoc autem tantum est bonũ. Ex qua ratione a contrario sequitur, nullum odiũ ferri posse in bonum, sicut nec amor fertur in malum. Est tamen discrimẽ inter appetitum, & inclinationem naturalem, hoc est, quæ sequitur formam naturalem, & appetitum animalem, qui sequitur formã apprehensam: quod naturalis nõ potest ferri, in id, nisi quod reuera cõueniens est, quia hic appetitus consequitur formam existẽtem naturalẽ; appetitus vero animalis ferri potest in id, quod vt conueniens apprehenditur, quia hic appetitus sequitur formam apprehensam. Ex quo etiam fit, vt aliquando feratur in id, quod reuera bonũ, & conueniens nõ est, ea sola ratione, quia vt conueniens apprehenditur. Et quidẽ, vt initio capitis dicebam, ita experimẽto omnibus compertum est, voluntatem semper ferri in bonum, & semper odio habere id tantum, quod malum est, vt superuacaneũ sit nouã in hac re rationem inuestigare. Eadem ratione, & eisdem testimonijs probatum manet, stultam esse Hieronymi ab Angesto sententiam in eo, quod ait voluntatem ferri posse in rẽ aliquam affectu odij, aut a-

moris, non considerata in re illa vlla ratione mali, & boni conuenientis, aut disconuenientis, præsertim vero experimento, quod in confirmationem adduximus. His, quæ hactenus diximus, cõmunis sententia in vniuersum confirmata manet: sequenti vero capite amplius nobis explicanda est.

Solutione argumentorum prioris sententiæ communis opinio amplius elucidatur.

CAPVT III.

HActenus solum a nobis probatum est, non posse ferri voluntatem affectu amoris in malũ, nisi sub aliqua ratione boni, ne
12 que affectu odij in bonum, nisi sub ratione mali: an vero hoc intelligatur tã respectu ipsius appetentis, quam respectu alterius, nondum expositum est. Præterea, vtrum voluntas non possit ferri actu amoris in malum, tanquam in obiectũ formale, an vero tanquam in obiectum materiale expresse volitum in illud ferri nequeat, & de odio similiter respectu boni, adhuc explicatione indiget. In hoc igitur capite hæc duo nobis explicãda sunt, ex quibus fiet manifestum, qua ratione voluntas ferri non possit amore in malum, & odio in bonum, quod superiori capite vniuersim solum probatum est. Ceterum, antequam id ostendamus, & soluamus posterius argumentum allatum pro priori sentẽtia, ad prius respondemus, posse quidem proponi alicui odium Dei, vt sibi commodum, & delectabile, & hac ratione amari, hoc autem sine errore intellectus, quia taliter potest odium apprehẽdi, vt delectabile appareat operanti: eodẽ modo ipse Deus potest proponi voluntati, vt aduersarius, & contrarius, & hac ratione odio haberi inimicitiæ: in qua propositione nulla est excæcatio erroris, tametsi non repugnaret talem excæcationem cum errore præcedere ex parte intellectus ante primum peccatũ: in omni tamen casu talis excæcatio ex parte intellectus præcedit, quæ est in defectu cogitationis, iuxta ea, quæ dicemus infra disput. 128. cap. 5. quia efficacius apprehenditur bonum delectabile, quod allicit ad peccandum, quam ea, quæ a peccato debe-

Dilucida prio argumen

13 *Posterioris argumẽti variæ solutiones. Primaratio*

rent animum reuocare: quare necesse non est, vt homo affectu amoris ferri possit in malum, vt malum est, & affectu odij in bonum, vt bonum est.

Ad posterius argumentum varie recentiores Theologi respondent. Quidam dicunt primo, sicut in obiecto visus est quædam ratio communis, quę mouet, vt color, altera peculiaris, quæ terminat, vt albedo, & nigredo, ita in voluntate esse rationem communem, quæ mouet, vt bonum, & esse rationem, quæ terminat, nempe rem volitam, & in odio, quo volumus alteri malũ rationem quæ terminat, esse malum, quod ei volumus, & rationem, quæ mouet, esse rationem boni inde prouenientem, quæ in malo illo apprehenditur. Hæc tamen solutio mihi non probatur primũ, quia in obiecto facultatis, vt visus, inepte distinguitur duplex illa ratio motiua, & terminatiua: nam tam color, quam albedo terminat, & mouet suo modo, & eo solum differunt quod color est ratio communis cõplectẽs sub se omne visibile, sed albedo est ratio peculiaris: quod vero attinet ad rationem motiui, & terminatiui, non video, quo pacto differant. Deinde malum, quod volumus per odium, & bonum non comparantur inter se, sicut color, & albedo: hęc enim duo se habent sicut ratio quædam inferior & superior, ac proinde vna, nempe cõmunis, & superior in altera, nempe singulari, & inferiori essentialiter continetur: malũ autem, quod volumus proximo, vt mors, non continetur sub bono hoc modo, vt ex se patet, & inferius amplius declarabitur: 14
ergo non recte ita comparantur sicut albedo, & color.

Non probat

Secundo respondent, odium, quo volumus malum alicui, reduci ad affectũ fugæ, & displicentiæ potius, quam ad prosequutionem, & complacentiam: est enim odiũ affectus oppositus amori., & odisse alterum formaliter est nolle illi bonum. Impossibile autem non est, me nolle alteri beatitudinem, sed solum impossibile videtur, illam mihi nolle. Hoc tamen responsum non minus friuolum est. Primũ, quia vis argumenti hoc pacto non tollitur, sed eodem prorsus modo integra manet: eadem enim est ratio mali, vt appeti nõ possit, & boni, vt non possit odio haberi: ergo tam impossibile est nolle bonum alteri, quod est displicentia, & odium, quam velle malum alteri, quod est amor, & complacentia:

Secunda solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

placentia: vtriusque autem eadem omnino ratio reddenda est, quare scilicet posimus alteri velle malum, & nolle bonum, cum tamen affectus volēdi non possit ferri in malum vt malum est, & affectus nolē di non possit in bonum, vt bonum est. Deinde prædicti doctores videntur naturā odij ignorasse, nam odium inimicitiæ, quo aliquem prosequimur, non tantum consistit in affectu, quo nollemus ei bonum, & timemus, ne illi eueniat bonum, & tristamur de illo, qui omnes sunt affectus displicentiæ circa bonum ipsius, sed etiam, vt recte admonet Caietanus infra quæstione 19 articulo 2. & nos explicuimus 1. parte disputatione 84. capite 3. consistit in eo, vt velimus, & desideremus ei malum, & gaudeamus de malo illius. Qui sane affectus duplicem habet respectum, alterum ad personā, & hic est per modum fugæ, & displicentiæ & habet se negatiue ad illam: alterum ad malum ipsum personę, & hic est per modum prosequutionis, & complacentiæ, & se habet affirmatiue ad ipsum malum. Voluntas enim odio habētis affirmatiue vult malum alteri, & desiderat illud, & gaudet de eo, & ita S. Thom. in eo articulo definit odium hoc modo, *Est velle alicui malum*: intellige, ex displicentia personæ, & eadē ratio odij inimicitiæ est, nolle alicui personæ bonum ex displicentia ipsius.

Caiet.

S. Thom.

Tertio denique alij respondent, non pose aliquem velle sibi malum, vt malum est, sed quatenus sibi bonum est: alteri tamen posse velle malum, quatenus sibi bonū est. Huic tamen solutioni etiam obstat ratio: potest enim aliquis sibimet ipsi displicere aliqua ratione, nempe quatenus se considerat, vt inimicum Dei, & hac ratione potest velle sibi expresse malum, vt malum est, vt contingit in vere pœnitentibus: hoc autem malum ita sibi potest quis velle, vt illud non velit sub aliqua ratione, qua sibi bonum sit, vt inferius patebit. Tum etiam hac ratione non sufficienter explicatur mens Dionysij, & aliorum Patrum, qui ita negant voluntatem ferri posse in malum, vt semper in sua operatione respiciat, & & quærat bonum, vt patet ex testimonijs citatis.

Tertia solutio.

Impugnatur

Quare pro solutione huius argumenti, & maiori nostræ opinionis perspicuitate notandum est, in obiecto voluntatis posse considerari rem ipsam volitam, nempe vitam, mortem, aut alia, & rationem volendi illa, nempe bonitatem: sicut in obiecto visus est res visa, videlicet paries, & ratio videndi illam, nempe color. Est tamen discrimen, quod in visu res ipsa, quæ videtur distincta a ratione videndi, est solum per accidens visa, hoc est, per colorem, qui videtur, non autem videtur per se, & in ferat in obiecto voluntatis id, quod est expresse volitum, est res ipsa, vt vita, & mors, etiamsi ratio volendi sit bonitas aliqua, quæ in ipsa apprehenditur. Præterea est aliud discrimen, quod cum in obiecto voluntatis sit duplex ratio, boni videlicet, & mali, boni quidem, quæ mouet ad amorem, & complacentiam, mali vero, quæ mouet ad fugam, & odium, nihilominus vna harum rationum potest alteri accidere, & esse ratio, vt ametur, aut odio habeatur. Verbi causa, potest aliquod malum vni, considerari vt bonum alteri, hoc est, aliquem male habere, potest considerari vt malum vni, & vt bonum alteri, & ita malum, vt malum potest esse appetibile ratione boni. Contra vero bonum, vt bonum, potest esse obiectum odij, & displicentiæ, quia bene esse vni potest alteri malum esse, aut saltē vt malum eius considerari: imo vero id, quod malum alicui est aliqua ratione, potest ei esse bonum sub alia: hoc est, aliquē male habere in corpore potest esse bonum animæ ipsius.

Hac facta suppositione, dico, posse quidem malum aliquod expresse appeti affectu prosecutionis, & complacentiæ, sed ratione bonitatis alicuius: contra etiam bonum, vt bonum, expresse potest odio haberi, sed ratione alicuius malitiæ. Porro autem, cum nos voluntate nostra prosequamur amore amicitiæ nosmetipsos, volentes nobis bonum ex complacentia nostri, & nolendo malum ex eadem complacentia; efficitur, vt possimus nos velle alteri malum ex ipsius displicentia, quia bonū nostrum iudicamus, ipsum sic male habere, & tunc malum alterius erit res volita, sed ratio volendi erit bonitas, quæ nobis apparet in malo illius. Contra etiam ob eādem rationem sequitur, posse nolle nos alicui malum ex displicentia ipsius personæ, quia male illum habere, iudicamus nobis bonum, & eodem actu, quo placet alterius malum ex eius displicentia, placet nobis vt bonum nostrum ex complacentia nostri. Præterea cum etiam amicis, & Deo velimus bonum ex complacentia ipsorum, & nolimus malum ex eadem complacentia, non curantes de bono nostro, sed de ipsorum bono, illud præferentes nostro, (hoc enim potest vera amicitia) possumus etiam velle nobis malum, quatenus bonū amici, aut Dei est, & nolle nobis bonum aliquod, quatenus vt malum amici, & Dei apprehenditur, in quo nihil omnino boni nobis volumus, sic enim nō esset vera amicitia aliorum, aut Dei, sed nosmetipsos vt amicos diligeremus. Cum igitur diximus, malum non posse esse obiectum amoris, aut complacentiæ, nec bonum esse obiectū odij, aut displicentiæ, intelligi debet ratione sui, nam malum alicuius, ratione bonitatis respectu nostri, aut alterius, potest esse obiectum amoris, & complacentiæ, & bonum ratione mali nostri, aut alterius potest esse obiectum odij, vt dictum est, & ita patet solutio posterioris rationis, & explicata manet communis, & verior sententia.

At obijciet aliquis hoc modo, Vt infra ostendemus disputat. 51. cap. 3. non potest idem actus secundum rem esse elicitus a caritate, & ab alia virtute, quia eodem actu non potest ferri voluntas in bonum honestum virtutis, vt bonū operantis est, ex complacentia personæ, & vt bonū Dei est ex complacentia ipsius Dei, ergo eodē modo repugnabit eodem actu ferri in malum proximi, vt malum illius est, ex displicentia personæ, & in bonum operantis, vt bonum eius est ex complacentia ipsius.

Respondeo, diuersam esse rationem: nam in odio vna tantum est ratio volendi, nempe bonitas, malum autem vt malum non est ratio volendi, sed res volita, & ita non repugnat velle malum cum respectu ad eū cui malum est, ratione boni cum respectu ad aliam personam, quia hic non est duplex ratio volendi, sed vna: at vero si idem actus esset a duplici virtute, duplex ratio boni moueret ad volendum eodem actu, quod videtur falsum, quia ex ratione volendi multiplicari videtur affectus.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in 3. Ethicorum, quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. *Cap. 2. in med. tom. 5.*

Præterea. Ad ea quæ sunt diuersa genere, diuersæ potentię animæ ordinantur vt dicitur in 6. Ethicorum: sed finis & ea quæ sunt ad finem sunt in diuerso genere boni. Nam finis, qui est bonum, honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis: bonum autem quod dicitur vtile, quod est ad finem, est in ad aliquid: vt dicitur in primo Ethicorum, ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem. *Cap. 1. a med. tom. 5.* *Cap. 7. circ. princ. tom. 5.*

Præterea. Habitus proportionantur potentijs, cum sint earum perfectiones sed in habitibus qui dicūtur artes operatiuæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet vsus nauis, qui est finis eius: ad nauifactiuam vero constructio nauis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminū. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quędam media per quę peruenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus: quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem & ad ea quæ sunt ad finem, ad ea enim se extendit vnaquæque potentia, in quibus inueniri potest quocunque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia, quæcunque participant quocunque modo colorem: ratio autem boni quod est obiectum potentiæ voluntatis

inueni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

inuenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Si autē loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquēdo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potētiæ est in id, quod est secundum se obiectū potentiæ: id autem, quod est propter se bonum & volitum, est finis: vnde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: vnde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscūtur, scilicet principiorum: eorum autē quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia cōsiderantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principiū in intelligibilibus, vt dicitur in 7. Ethic.

lib. 7. Ethic. ca. 8. med to. 2. & 5. lib. 2 Phys. tex. 29

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis: non autem secūdum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diuersa genere ex æquo se habentia, ordinantur diuersæ potentiæ: sicut sonus & color sunt diuersa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus & visus. Sed vtile & honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secūdum se & secundum alterum: huiusmodi autem semper referuntur ad eandē potentiam: sicut per potentiam visiuam sentitur & color & lux, per quam color videtur.

Ad tertiū dicēdū, ꝙ nō quicquid diuersificat habitū, diuersificat potētiā: habit⁹ enim sunt quædā determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus: & tamen quælibet ars operatiua considerat & finem, & id, quod est ad finem. Nā ars gubernatoris considerat quidem finem, vt quem operatur: id autem quod est ad finem, vt quod imperat: e contra vero nauificatiua cōsiderat id quod est ad finē, vt quod operatur: id vero quod est finis, vt ad quod ordinat id quod operatur, & iterum in vnaquaque arte operatiua est & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finē, quod proprie ad illam artem pertinet.

Notationes circa Articulum.

Conclusio prior est, *Si Volūtas capiatur pro facultate ipsa, non solum est finis, sed etiam eorum, quæ sunt ad finem.* Posterior conclusio, *Si Voluntas sumatur pro actione volendi, Voluntas tantum dicitur esse finis, non mediorum.*

Circa textū S. Tho. primo dubitat Caiet. quid intelligat S. Tho, nomine voluntatis in titulo articuli: respōdet autem, nomine voluntatis in titulo intelligi actum voluntatis, qui est velle, non facultatē ipsam, sicut etiam in articulo præcedenti, cōceditque, secundum, & tertium argumentum contra hunc sensum proponi. Et certe de articulo precedente dubitari nō potest, in eo, & in titulo ipsius capi voluntatem pro affectu volendi: verum cum in hoc articulo distinguat S. Thom. voluntatem in facultatem, & actionem, & secundum vnāquamque acceptionem suo modo respondeat, videtur in titulo confuse pro vtroq; voluntatem vsurpasse: alioqui, sicut in præcedente, nulla præmissa distinctione, respondet, in hoc etiam respondere: cum igitur distinguat, videtur in titulo confuse accepisse. Et sane, si secundum, & tertium argumentum rectè inspiciantur, nō contendūt probare voluntatem, hoc est, affectum volendi versari circa finem, non circa media, sed plane procedunt de volūtate ipsa sumpta pro facultate. Ex quo perspicue sequitur, ita etiam in titulo vsurpari.

Secundo dubitat Caietan. quomodo media non sint secundum se appetibilia, cum tamen dicat S. Tho. contineri sub per se obiecto voluntatis, & respondet, esse quidem appetibilia per se, non primo, sed secundo hoc est,

hoc est, in se habere rationem bonitatis, qua fiunt appetibilia, nempe bonitatē vtilis, sed nihilominus non posse appeti, nisi prius finis appetatur, quia gratia finis bona sunt, & ita gratia illius appetibilia: ac si diceret, media sunt per se appetibilia, quia in aliquo modo dicendi per se cōuenit eis, vt appeti possint, sicuti colori, vt videatur, nēpe in quarto modo, sed non sunt propter se appetibilia, hoc est, gratia sui, sed gratia alterius: neque enim idem sunt per se, & propter se, vt constat, ille autem modus loquendi *per se primo, & per se secūdo*, non video, quomodo in præsenti locū habeat, illi enim sunt duo modi dicēdi per se, quos affert Arist. 1. Poster. cap. 4. hanc vero difficultatem de appetibilitate mediorum, ex professo tractauimus supra disput. 1. an vero media ex sua bonitate vtilis habeant aliquando rationem finis, vel sint aliqui finis intermedij, qui gratia sui, & gratia alterius amentur, diximus disp. 4

Tertio dubitat Caiet. vtrum sit eadē voluntas finis, & eorum, quæ sunt ad finem, an diuersa: vtrum eodē affectu, & actu velimus media, & finem, an diuerso, hoc tamen disp. 33. differendum est.

An sit aliquis affectus voluntatis, qui nec sit finis, nec eorū, quæ sunt ad finē. Disp. 32.

De actu medio inter fruitionem & vsum varie sentiunt Scotus, & Gregor. cap. 1.
Prædictas sententias conciliat Gab. cap. 2.
Non posse esse actum medium inter voluntatem finis & mediorum, vera sententia est. cap. 3.

De actu medio inter fruitionem, & vsum varie sentiunt Scotus, & Gregorius.

CAPVT I.

TAmetsi Caiet. in præmio huius quæstionis existimet, Scotum de hac re ex professo disputasse & expresse docuisse, esse aliquē medium actum inter actum circa finem, & actū circa media, nihilominus in alio sensu longe diuerso hanc quæstionem ille tractauit, & in ea sententiam suam tulit, vt infra patebit. Referemus tamen in hoc capite quid ipse sentiat, & Greg. qui ex aduerso ei se opposuit: & deinde in sequente controuersiam in eo sensu definiemus (de ea enim ex professo nihilominus differendum erat infra quæstione 11.) vt tandem in 3. capite difficultati propositæ, quæ propria est præsentis articuli, respondeamus.

Sententia Scoti.

Scot. igitur in 1. dist. 1. quæst. 3. quærit, an detur aliquis actus medius inter fruitionem, & vsum, non inter voluntatem finis, & mediorum, & §. *quantum ad primum*, respondet hoc modo: Quemadmodum in intellectu est duplex actus assentiendi alicui vero complexo, vnus, quo assentimur propter se, vt principijs, alter, quo assentimur alicui vero propter aliud vt cōclusioni: ita in voluntate sunt duo actus, alter, quo volum⁹ aliquid propter se, alter, quo volumus aliquid propter aliud. Nam 6. Ethicor. cap. 3. dicitur; id, quod in mente est affirmatio & negatio, in appetitu esse prosecutionem & fugam: sicut ergo in intellectu est affirmatio propter se, & propter aliud, ita etiam in voluntate est affirmatio propter se, & propter aliud. Est tamen discrimē inquit Scotus, primum quidē, quod in intellectu hi actus distinguuntur ex natura ipsa obiectorum, inter quæ quoddam est propter se verum, & intelligibile, quod dam autem propter aliud, in voluntate autem non item: cum enim ex voluntatis libertate pendeat referre vnum in aliud, & non referre, ex illa, non ex diuersitate obiectorum proueniet distinctio eorum actuum, quos diximus.

Discrimen inter actus aliquos intellectus & voluntatis.

Deinde est aliud discrimen, quod in intellectu non est alius assensus, præter illos duos, quia nulla est alia euidentia, aut veritas in obiectis, quā principij, & cōclusionis, ex quibus desumitur diuersitas actuū ipsius intellectus: in volūtate autem est medius quidam alius actus præter illos duos, eo quod voluntati potest ostendi obiectū aliquod ita absolute bonum, vt non appareat sub ratione boni propter se, nec sub ratione boni propter aliud: nihilominus voluntas, quæ sua est libertas, illud appetat, nec tamen inordinate, absq; eo, quod fruatur tali obiecto propter se, aut illud velit relate ad aliud. Ex quibus nō colligit Scotus, esse actum medium inter voluntatem finis, & mediorum quacūque ratione, sed inter fruitionem, & vsum, quod longe diuersum est: talis autem volūtatis affectus in sen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

in sententia Scoti est affectus cuiusque peculiaris virtutis, & honesti obiecti, quod actu nō refertur in Deum finem vltimum.

3 *Ocam. Maior. Gab. Aureolus. Aliac.*

Cum Scoto sentiunt Ocam in 1. distinctione 1. quæstione 1. dub. 1. post 3. concl. Maior q. 1. conclusione 3. in argumentis contra ipsam, Gab. quæstione 1. articulo 1. notatione 2. & 3. Aureolus quæstione 3. articulo 1. Petrus Alliacensis in 1. q. 1. art. 1. illatione 3.

Fundamentum.

Huius sententiæ vnica ratio est, nam cæteras, quas pro ea addit Gregorius, nihil habent momenti: ea vero ratio in eorum sententia supponit tanquam fundamentū, obiectum propriæ fruitionis esse vltimum finem, aut verum, qualis est Deus, aut apparentem, qualis est in quolibet peccato: voluntatem autem nostram tantæ esse libertatis, vt possit sibi cōstituere vltimum finem apparentem, quo libere fruatur, nēpe cum prosequitur peccatum. Ex hoc fundamento talis ratio colligitur, Potest volūtas diligere aliquod obiectum, videlicet virtutis moralis, non propter se, hoc est, ita, vt in eo non constituat vltimum finem, nec ipsum diligat, vt summum bonum, neque etiam ipsum actu referat in vltimum finem, nempe Deum, ergo talis obiecti neque erit vsus, nec fruitio: siquidem frui est vltimi finis, hoc est, summi boni veri, aut apparentis, vsus autem est eius, quod refertur in vltimum finem.

4 *Caietanus. Gregorius, Holcot.*

Hanc Scoti sententiam non eodem modo intellectam impugnant Caietanus, & Greg. Caie. quidem in alio omnino sensu, quam Scotus eam intellexit, Greg. vero eodem prorsus, quo ab Scoto asseritur. Inquit igitur Greg. in 1. distinct. 1. quæstione 1. articulo 1. quem sequitur Holcot in 1. quæstione 4. articulo 2. omnem nostram actionem aut esse fruitionem, aut vsum, nec vllam aliam actionem mediam esse inter has. Probant vero, quia frui est velle aliquid propter ipsum, ita vt nec actu, nec habitu propter aliud appetatur, vti vero est velle aliquid propter finem, vel actu, vel habitu relatum, quod non vellet, nisi vellet etiam finē, propter quem vel actu, vel habitu illud vult: inter hæc autem duo non est medius aliquis affectus. Confirmāt ex doctrina Augustini 1. de doctrina Christiana capite 37. vbi de Deo ita scribit. *Non igitur fruitur nobis, sed vtitur: nam si neque vtitur, neq; fruitur, nō inuenio, quemadmodū diligat:* putat igitur Aug. non esse medium

Augustin.

affectum inter vsum, & fruitionem, cum nesciat, quo alio modo Deus possit nos diligere, quam vsu, aut fruitione: cumque certum sit, Deum non diligere nos fruitione, recte concludit diligere nos vsu. Quod vero dicunt prædicti Doctores in sua ratione, illum esse affectum fruitionis, quo aliquid diligitur propter se, ita vt nec actu, nec habitu in aliud referatur, fundamentū habet in alia opinione Gregorij, qua censet omne opus virtutis moralis ex obiecto honesto non esse studiosum, nisi sit propter Deū vel actu, vel habitu. Quare si habitu saltem non referatur, existimat esse peccatum, & secundum doctrinam Augustini, quam inferius referemus, esse fruitionem, quia peccatum consistit in fruitione creaturæ: referri autem habitu in Deum in eius sententia est præcessisse aliquem actū circa Deum, quo quis referat omnia opera sua sequētia in ipsum. Ex qua doctrina recte sequitur, omnem affectum voluntatis esse fruitionem, aut vsum: aut enim diligitur Deus propter se, & ita est fruitio, quia non diligitur propter aliud nec actu, nec habitu: aut diligitur creatura propter Deū actu, vel habitu, vt expositum est, & ita est vsus, aut diligitur propter se ita, vt nec actu, nec habitu diligatur propter Deum, & sic est peccatum, ac proinde fruitio creaturæ.

Prædictas sententias conciliat Gab.

CAPVT II.

7 *Sententia Gab.*

SThas duas oppositas opiniones conciliet Gab. quæstione illa 1. articulo 1. notatione 3. præmittit ex Scoto in 2. distinct. 41. quæstione vnica, & Bonauent. eadem distinctione articulo 1. quæstione 3. in corpore, & in solutione vltimi, tribus modis posse aliquid referri in finem, sicut etiam nos obseruauimus supra disputatione 6. c. 1. Primo referri potest actu, quod satis manifestum est. Secundo virtualiter, quando ex cognitione, & voluntate finis aggredimur aliqua media, sed deinde voluntas finis cessat: ad hāc autem relationem, quam Bonauent. habitualem vocat, necessarium est, vt ex illa voluntate finis deriuetur voluntas medij: & quanuis actu non perseueret voluntas finis; ex illa tamen deriuetur saltem voluntas primi medij, & ex voluntate

6 tate primi medij voluntas secundi, & sic de alijs, vt ita connexione quadam voluntas cuiusque medij in illam voluntatem finis reduci possit: vt si quis eo fine, vt iret Toletum, equum conduxit, & cepit iter, & deinde prosecutus est recta via sine cogitatione actuali finis, dicitur facere ex illa voluntate, quidquid ex illa remote, connexione tamen quadam per varia opera deriuatum est. Idem docet Ricard. in 2. dist. 41 artic. 1. quæst. 2. Tertio modo inquit Gab. refertur aliquid virtualiter in finem, quia suapte natura in illud videtur referri, velut omnia opera virtutum ex se absque alia recordatione Dei, aut voluntate, & amore erga ipsum ex sua natura in ipsum Deum referri dicuntur, quia sunt iuxta eius voluntatem, & præceptum: & hanc etiam relationem vocat Bonauent. habitualem, diuersam tamen a secunda.

Secunda modus non sequitur.

Contra etiam docent Scotus & Gabr. tribus modis aliquid non referri in finē. Primum negatiue, quia nec actu nec virtute refertur, eo quod nulla adest, nec præcessit voluntas referendi. Deinde priuatiue, quia tale est opus, vt non solum non referatur volūtate præsenti, aut præterita, sed neque referri possit. Huiusmodi sunt peccata venialia respectu Dei: nā quanuis maneant cum habitu charitatis, a quo referri possunt cætera bona opera, ipsa tamen peccata venialia nullo pacto referri queunt. Postremo aliquid non refertur contrarie, quia non tantum non refertur ex voluntate præsenti, aut præterita, nec solum referri nequit, sed etiam aufert principiū referendi, qualia sunt mortalia peccata.

Ex his notationibus contendit Gabr. vtramque opinionem conciliare: nā si fruitio (inquit ille) & vsus capiantur latiori significatione, vt fruitio sit actus voluntatis, quo quis appetit aliquid propter se, ita vt nullo modo propter aliud, tunc solū dicetur homo frui creatura, quando peccat, quia tunc ita illam amat, vt nullo ex tribus modis prioribus referat in Deum: at vero si homo diligat opus virtutis, etiā si actu non referat in Deū, dicetur illo vti, quia reuera aliquo modo, nempe tertio illo modo in Deum refert, & ita non est actus medius inter vsum, & fruitionē, vt dixit Gregorius: neq; hoc negaret Scotus, quia bene ipse nouit, opera virtutis aliqua ratione in Deum referri. Atque hoc pacto dictum illud Augustini lib. 83. quæstionum quæstione 3. humanam peruersitatem in hoc esse, vt fruatur vtendis, & vtatur fruendis, recte exponi potest: quia iuxta ea, quæ diximus, nullus dicitur frui creatura, quando diligit eam secundum virtutem, sed potius ea vti, quia illam aliquo modo in Deum refert, nempe tertio illo modo, eo quod suapte natura Deo placet tale opus.

8

Ceterum Scotus contendit inter fruitionem, quæ est vltimi finis, qui secūdum rei veritatem vltimus est, aut secundum affectum hominis, vt fieri solet in peccato, & inter vsum, quatenus est voluntas expresse referendi aliquid in vltimum finē verū, vel secundū affectum, dari aliquem actum medium, nempe virtutis, id quod mea quidem sententia nemo negare potest. Itaque inter Scotum, & Gregorium, quatenus de vsu, & fruitione loquuntur, ex sententia Gabrielis parua vocum, non magna rerum dissensio est, cum Scotus solū appellet vsum creaturæ voluntatem, quæ actu refert ipsam creaturam in Deum, Greg. vero etiā appellet vsum amorem rei creatæ, quæ in Deum habitu refertur, sed cū reuera Gregor. postulet, referri opus virtus in Deū, non tantum sua natura, sed etiam ex relatione præcedente, vt sit bonum, & vsus, vt disp. 191. ostendemus, aliqua etiam inter ipsum Gregorium, & Scotum de re ipsa dissensio est. In Augustino vero mihi non constat, an solus amor creaturæ, qui actu refertur in Deum, dicatur vsus, an etiam ille, qui tertio illo modo, nempe habitu, hoc est, suapte natura in Deum refertur, dicendus etiam sit vsus: hoc tamen certum mihi est in Augustino, peruersitatem semper esse, cum aliquid diligitur propter se, & ita eo fruimur, quod tamen solum erat diligendum propter aliud, vt si quis diligat creaturam propter se ratione commoditatis, quā habet, dicetur frui illa, & peccare ex sententia Augustini, quia omnem creaturam debemus amare ratione honestatis secundum virtutem, aut ratione vtilitatis, quam habet ad honestatem, & virtutem, cum ipse non concedat a Deum indifferentem in individuo, vt videbimus disputatione 52. cap. 6. quam sententiam in ea disputatione examinabimus: in vniuersum tamen hoc verum est, humanam mentem tunc peruerse agere, quoties vtitur fruendis hoc est, rebus, quibus frui debebat, & fruitur vtendis, hoc est, rebus,

De mente Augustini quid sentiat auctor.

9

Universidad de Deusto
Biblioteca

quibus vti solum decebat.

De Deo filo quamquid fruitur Augustinus.

Si autem de Deo loquamur, apud Augustinum re ipsa certum est, non esse in Deo alium actum præter vsum, & fruitionem, quia duo tantum genera rerum diligit, aut seipsum, & sic fruitur se summo bono, aut ceteras res creatas, aut possibiles, & has omnes diligit propter seipsum tanquam propter finem, & eas respicit propter aliud, vt 1. parte disputatione 82. capite 2. ostendimus: quare recte intulit, Deum nobis vti, quia nobis non fruitur, eo quod respectu Dei non videtur alius actus medius inter fruitionem, & vsum: inde tamen non sequitur, ex sententia Augustini idem in nobis dicendum esse, quia nō omnia, quæ recte amamus præter Deum, diligimus actu propter ipsum, tanquam propter vltimum finem, sicut Deus diligit cetera omnia expresse propter semetipsum. Ex his omnibus infertur, aliam esse quæstionem inter Gregorium, & Scotum, quā putauit Caietanus: nam Caietanus existimauit eam esse, an daretur actus medius inter voluntatem finis, & mediorum, in quo sensu quid respondeat Caietanus, & quid verum sit, sequenti capite videbimus.

Caietanus.

Non posse esse actum medium inter voluntatem finis, & mediorum, vera sententia est.

CAPVT III.

Vera sententia dicit inter volutatem medij & finis non dari medium.

IN controuersia igitur proposita de actu medio inter voluntatem finis, & mediorum, hoc est, inter voluntatem alicuius appetibilis propter se, & alicuius appetibilis propter aliud, in quo sensu Caietanus putauit etiam ab Scoto disputari, recte docet ipse Caietanus, & cum eo ceteri recentiores Theologi, non posse esse actum aliquem, qui non sit finis, aut mediorum. Notat tamen ipse, finem bifariam dici posse, aut in actu exercito, aut in actu signato, vocat ipse finem in actu exercito, quidquid gratia sui appetitur, quia honestum, aut delectabile est (hæc enim duo genera bonorum, non appetūtur gratia alterius, sed gratia sui) ita tamen, vt actu non moueat ad electionem aliquorum mediorum. Finē vero in actu signato appellat id, quod non solum appetitur gratia sui, sed etiam cuius gratia alia etiam media actu appetuntur: vt enim ostendimus ex Aristotele disputatione 3. capite secundo, finis duo habet, & quod ipse nullius alterius gratia, sed ob suam bonitatem solam ametur, & quod cetera gratia ipsius appetantur, &, vt ibidem probauimus, finis nondum intelligitur habere integram rationem finis, & causare in suo genere actu, donec moueat ad quærendum alia gratia sui. Quare, cum solum appetitur gratia sui, solum videtur finis quasi in actu primo, quem nescio, quare Caietanus appellauerit in actu exercito, cum nondum exerceat causalitatem finis.

Hoc tamen omisso, de quo iam supra disputatum est, non dari actum medium inter voluntatē finis priori illo modo, & volūtatē mediorū, manifeste probatur, quia appetibile propter se, & appetibile propter aliud sine vllo medio opponuntur, non quia opponūtur cōtradictorie, neq; enim appeti propter se significat expresse negationē, sicut neque esse a se, sed quia appeti propter se idem est, quod sua bonitate absolute appeti, absolute autem appeti aliquam negationem consequentem denotat, nempe non relate ad aliud appeti. Adde etiam, quod cum appetibile sit bonum, & omnia genera bonorum sint solū tria, nempe delectabile, honestum, & vtile, vt supra disputatione 1. capite secundo, diximus, & duo priora habeant bonitatem finis, & solum vtile bonitatem mediorum, sequitur affectus volūtatis solum esse aut circa bonitatem finis, aut circa bonitatem mediorum, nec esse posse medium aliquem affectum. Ceterū, cum duo illa bona prima possint appeti gratia sui sine ordine ad media, quibus comparentur, & cum ordine ad media, quia finis dupliciter considerari potest, efficitur, vt præter voluntatem finis in actu signato, hoc est, cum ordine ad media, & volūtatem mediorum aliquis alius affectus esse possit, nempe finis absolute gratia sui solum considerati. Hæc autem, quæ diximus ex Caietano, Scotus negauit, cum in alio longe diuerso sensu quæstionem tractet. Quare non est cur Caietanus etiam in hoc sensu ipsum intelligat, & quodammodo defendere conetur: quo autem pacto inter se hæc tria comparentur bonum, appetibile, finis, notauimus ex professo disp. 3. cap. 3.

Cete-

Obiectio.

Ceterum obijciet aliquis hoc modo: Potest intellectus cōsiderare rationē boni abstractam a bono vtili, delectabili, & honesto: ergo potest voluntas huiusmodi bonū appetere. Hanc autem rationem boni neque gratia sui, neque gratia alterius appetere potest, ac proinde erit affectus ille medius inter affectum circa finē, & circa medium. Respondeo primum, intellectum nō posse concipere rationem quandam communem his tribus bonis, quæ diximus, quia analogice hæc tria dicuntur, analogis autem non datur conceptus communis, vt 1. parte disputatione 114. c. 2. notaui. Deinde dico, etiamsi talis ratio communis concipi posset, nihilominus fore, vt non esset actus medius inter duos assignatos, quia si ratio illa boni moueret, & non relate ad aliud, moueret gratia sui, si autē relate ad aliud, moueret gratia alterius: inter relate autem, & non relate, non est medium, ergo neque esset medius ille actus.

Solutio prima

Alia solutio.

ARTICVLVS III.

Vtrum volūtas eodem actu moueatur in finem, & in id, quod est ad finem.

Prin. a. & 3. ad 2. & 4. Ethic. vers. 14. & 15. Aegid. c. 9. ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod eodem actu volūtas feratur in finem, & in id, quod est ad finem: quia secundum Philosophum, Vbi est vnum propter alterum, ibi est vnum tantum: sed voluntas non vult id, quod est ad finem nisi propter finem: ergo eodē actu mouetur in vtrumque.

Præterea. Finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, sicut lumē est ratio visionis colorum: sed eodem actu videtur lumen & color: ergo idem est motus voluntatis, quo vult finē, & ea quæ sunt ad finem.

Præterea. Idem numero motus naturalis est, qui per media tendit ad vltimū sed ea, quæ sunt ad finem, comparātur ad finem sicut media ad vltimum. Ergo idem motus voluntatis est, quo volūtas fertur in finē, & in ea, quæ sunt ad finē.

Sed contra. Actus diuersificantur secūdum obiecta, sed diuersæ species bonisunt finis, & id quod est ad finē, quod dicitur vtile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in vtrunque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus: id autem quod est ad finem, inquātum huiusmodi non sit volitum nisi propter finem: manifestū est, quod voluntas potest ferri in finem, inquantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finē sed in ea, quæ sunt ad finem inquantum huiusmodi, non potest ferri nisi feratur in ipsum finem sic. Ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, scilicet vno modo absolute secūdum se, alio modo sicut in ratione volendi ea, quę sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod vnus & idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute & quandoque præcedit tempore. Sicut cum aliquis primo vult sanitatē, & postea deliberās quomodo possit sanari, vult conducere medicum, vt sanetur, sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod volūtas fertur in finem, vt est ratio volē di ea, quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quā docunque videtur color, eodē actu videtur lumen, potest tamen videri lumē sine hoc quod videatur color, & similiter quandocūque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e conuerso.

Ad tertium dicendum, quod in exe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cutione operis ea, quæ sunt ad finem, habent se vt media, & finis vt terminus: vnde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad termi nū: ita quandoque operatur aliquis id, quod est ad finē, & tamē non consequitur finē, sed in volendo est e conuerso: nā voluntas per finem deuenit ad volē dum ea, quæ sunt ad finē: sicut & intelle ctus deuenit in cōclusiones per principia quæ media dicūtur. Vnde intellect⁹ aliquando intelligit mediū, & ex eo nō procedit ad conclusionē: & similiter vo luntas aliquando vult finē, & tamen nō procedit ad volēdū id, quod est ad finē.

Ad illud vero, quod in contrariū obijcitur, patet solutio per ea quæ supradicta sunt: nā vtile & honestum non sunt species boni exequo diuisę, sed se habēt sicut propter se, & propter alterū: vnde actus voluntatis in vnū potest ferri sine hoc quod feratur in alterum: sed non e conuerso.

Notatio circa Articulum.

13 Prima conclusio. Secunda conclusio.

PRior conclusio, *Vnus actus est, quo voluntas fertur in fine absolute cōsideratū, & alter, quo fertur in media.* Posterior cōclusio, *Idem actus est, quo voluntas fertur in finem, vt rationē volendi media, & in ipsa media.* Id ipsum quærit S. Tho. infra q. 12. artic. 4. & eodem prorsus modo respondet.

S. Thom.

De mente S. Thomæ quid Caiet. dicat.

Caiet. in hunc articulum notat, S. Tho. in titulo vsurpare voluntatē pro actu, quē voluntatem vocamus, non pro facultate, quia in tota hac quæst. loquitur de illo, & voluntatē pro eo vsurpat. Verum, quāuis actus voluntatis circa finē secundum se dicatur voluntas, tamen in titulo huius articuli, & in corpore non vsurpatur volūtas a S. Tho. pro tali actu: constat enim, talem actum non versari circa finem, & circa media, cum ex sententia omnium actus circa finem absolute cōsideratum sit distinctus ab actu circa media, actus autem circa finē relate consideratum ad media, non dicitur cōmuniter volūtas, sed intentio. Præterea non quærit S. Tho. an sit eadem voluntas finis, & medij, sed an voluntas eodē actu moueatur in finem, & in media, & sub distinctione respondet, voluntatē ferri posse eodem actu, & diuerso: voluntas autem quæ dicitur ferri eodem actu, & diuerso, non est actus, qui dicitur voluntas, sed facultas ipsa.

Vtrum sit idem actus, quo volumus media, & finem, an diuersus.

Disput. 33.

Duæ opiniones Scholasticorum. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.
Concordia duarum priorum opinionum. c. 3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 4.

Duæ opiniones Scholasticorum.

CAPVT I.

DIuersæ in hac cōtrouersia fuisse videntur opiniones, quas vt melius examinemus, & ad cordiam, si fieri possit, reducamus, principio præmittenda est distinctio quædā finis, de qua sepius a nobis in hac 1.2. & 1. parte, & in 3. lib. de cultu adoratio nis disputatione 1. dictum est. Ex ea enim statum præsentis controuersiæ exacte intelligemus, & rationes singulas opinionū facile examinabimus. Finis igitur dupliex est, alter *cuius gratia*, nempe bonum delectabile, aut honestum, quod alicui concupiscimus: hæc enim duo genera bonorum propter se tantum amari possunt, vt præcedenti disp. cap. vlt. dicebamus: alter vero finis est persona, cui bonum illud concupiscimus, quia omne bonum est alicui bonū, & ideo omne bonū, quod concupiscimus, alicui concupiscimus, similiter etiam medium, quod est bonum vtile, nempe ad cōsequendū finē, est alicui personæ bonum, nempe ei, cui etiā finis bonus est. Nunc igitur quæstio non est, Vtrū sit idē actus voluntatis circa finē, *cuius gratia*, qui est bonū delectabile, aut honestū, & circa finem *cui*, an diuersus: tiā enim ostendimus 1. p. d. 84. c. 2. & in hac 1. 2. d. 14. c. 4. & 3. li. de adorat. disp. 1. c. 6. vno, atq; indiuiduo actu amoris diligi bonū delectabile, aut honestū, & personam, cui illud bonum esse iudicatur: atq; in eo duplicē esse respectum, alterū ad bonum, ratione cuius dicitur amor concupiscentiæ, alterum ad personā, ratione cuius dicitur amor amicitiæ. Quæstio igi-

stio igitur proposita est de fine, *cuius gratia*, hoc est, de bono honesto, aut delectabili, & de medio, hoc est, de bono vtili, Vtrū eodem, an diuerso actu diligantur: nam finis *cuius gratia*, non est mediū respectu finis *cui*, vt patet ex dictis. Præterea, quæstio non est in eo casu, cum quis nihil cogitans de fine, neque expresse illum volēs eligit aliquid propter finem, vt dicunt, virtualiter, quia cæpit ex voluntate finis operari, & deinde perseuerat in electione mediū deriuata ex voluntate finis, vt præcedē ti disp. c. 2. dicebamus, sed quæstio est de intentione finis, quæ perseuerat cum electione mediorum, an sit idem actus, cum ipsa electione.

In præsenti vero cōtrouersia hoc modo explicata communis Scholasticorum opinio videtur, quam S. Tho. in hoc art. duabus illis conclusionibus expressit, nempe, finem absolute consideratum diuerso affectu voluntatis amari, quam media, finem autem, vt est ratio volendi media, eodem omnino indiuiduo affectu, & actu volūtatis amari, ac ipsa media. Hoc modo cum S. Tho. in præsenti quæst. loquūtur Conrad. Caiet. & recentiores nōnulli Thomistæ in hunc articulū. Bonau. in 2. d. 38. in 4. dub. circa textum. AEgid. eadē d. art. 3. Ricard. ar. 3. q. 4. Durand. q. 3. Capreol. in 1. d. 1. q. 1. ar. 3. post solutionem secundi argumenti contra 4. conclusionem: his etiam annumera Ocamum in 1. d. 1. q. 1. dub. 2. Gabr. q. 1. ar. 1. notatione 2. circa finem, Maiorē q. 2. Petrū Alliacēsem in 1. q. 2. quæ est circa primam distinctionem illat. 4. Holcot. in 1. q. 4. ar. 3. in principio. Hæc sententia sic vniuersim intellecta confirmari potest primo auctoritate Aristot. 3. topic. c. 2. loco 20. vbi cū dixisset plura bona esse magis eligibilia, quā pauciora, excipit ab hac regula plura bona, quorum vnum est propter alterū: *Nihil enim* (inquit ipse) *eligibilia vtraque, quam vnum, vt sanum fieri, et sanitas, quam sanitas, eo quod sanū fieri propter sanitatem eligimus*: per sanum fieri intelligit Arist. media, quibus comparatur sanitas. Cum ergo dicat Aristot. plura illa bona, quorum vnum est propter aliud, nō esse magis eligibilia, quam vnū, videtur asserere illa proprie solum esse vnum: cūque media appetamus propter finem, tanquam vnum bonum, vno actu, & non pluribus appetemus.

Præterea prædicta opinio confirmari potest ratione: primū, quia quoties media appetuntur propter finem, ipse finis est ratio, propter quam appetantur media, sed non potest aliquid appeti propter aliud, tanquam propter rationem, nisi simul eodem actu appetatur id, quod est ratio: ergo nec media appeti possunt, nisi simul cū eis, & eodem actu finis appetatur. Porro autem rationem appetendi aliquid, simul, & eodem actu appeti cum eo, cuius est ratio, probant nonnulli exemplo visus, qui videt colorem ratione luminis, & sensibile commune ratione proprij eodem actu; & vtrumque vt quod, & inde inferunt, eodem actu debere appeti medium, & finē, vtrumque vt quod. Deinde probant, quia cum quis desideratvindictam de inimico, eodem actu fertur in vindictam, & in inimicum, & cum quis desiderat bonum amico, eodem actu fertur in bonum, & in ipsum amicum, & in vtrumque vt quod: ergo eadem ratione, cum quis diligit media propter finem, eodē actu fertur in media, & in finem vt quod.

Deinde confirmatur. 3 Secundo.

Addunt tamen recētiores nonnulli Thomistæ, vt hanc sententiam tueantur, quando appetitur medium propter finem, etiāsi vtrumque sit obiectum, quod vocāt, vt quod, finem non appeti vt quod, ratione propriæ bonitatis, quam habet, sed quatenus tribuit medijs bonitatem, vt appetantur: in quo autem differāt bonitas finis secundum se, & bonitas finis, quatenus tribuitur medijs, aut quo pacto eadem bonitas his duabus rationibus consideretur, non explicant.

Notabile Thomistarum.

Altera sententia huic opposita est, intētionem finis, & mediorum esse duos actus diuersos non solum quando finis absolute secundum se fine ordine ad media diligitur, sed etiā quando appetitur vt adquirendus per media, ita vt vnus actus sit voluntas finis adquirendi per media, alter vero sit mediorum ad adquirendum finē. Ita docent Greg. in 1. d. 1. q. 1. art. 2. & Marsil. in 1. q. 4. art. 1. dub. 2. circa finē art. quorum rationes inferius afferemus, eorum enim sententia nobis maxime probatur, vt sequēti cap. ostendemus, eāque cū cōmuni, quā docuit S. Tho. conciliare conabimur.

Secunda sententia. 4 Greg. et Marsil.

Vera sententia.

CAPVT II.

Universidad de Deusto
Biblioteca

MIhi vero hæc sententia Gregorij semper placuit, eiusque fundamenta multo firmiora visa sunt, tametsi communis opinio, quam initio commemoraui, quæ huic videtur opposita, facile etiam cum ea cõcordare possit: sententia vero Gregorij in vniuersum sic confirmatur. Primo quidem auctoritate Augustini 11. de Trinitate ca. 6. vbi sic ait, *Voluntas ergo videndi finẽ habet visionem, & voluntas hanc rem videndi habet finem huius rei visionem. Voluntas itaque videndi cicatricem finem suum expetit, hoc est, visionem cicatricis, & ad eam vltra non pertinet: voluntas enim probandi vulnus fuisse, alia voluntas est, quanuis ex illa religetur, cuius item finis est probatio vulneris: & voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem, altera enim est, quæ ex ista connectitur voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.* Quem locũ pro hac parte affert Magister in 2. d. 38. cap. vltimo, nihil tamen in hac quæstione audet definire. Verba tamen Augustini adeo sunt manifesta pro sententia Gregorij, vt qui in hac re nõ audeat aliquid definire, etiam non audeat Augustini sententiã tueri: cõtra vero, qui dixerit nõ esse duos actus, & volũtates, alteram circa finem, alteram circa media, nõ dubitet Augustino aduersari. Nam voluntas videndi cicatricem comparatur cũ voluntate probãdi, an fuerit vulnus illius cicatricis, sicut voluntas medij cum voluntate finis, & contra, volũtas probandi, an fuerit vulnus, cum voluntate videndi cicatricem, nimirum, quando aliquis videt eo animo, vt experiatur, an fuerit vulnus: eodem modo comparantur voluntas videndi fenestram, & voluntas per fenestram videndi transeuntes, & tamen Augustinus plane affirmat esse diuersas voluntates, cum inquit, esse aliam, & aliam.

Probatur primo authoritate Aug.

5 *Magist.*

Neque refert, quod Augustinus vnicuique ex his volũtatibus tribuat suum finẽ, vt propterea non dicamus ipsum loqui de voluntate medij, & finis, sed existimemus loqui de duabus voluntatibus circa duos fines, quoniam Augustinus hoc loco per finem nihil aliud intelligit, quam obiectum voluntatis proximum, etiamsi illud sit medium ordinatum ad finem, quale respicit semper electio. Loquitur enim de voluntate videndi cicatricem, nõ quomodocunque, sed vt ipso visu experimentum capiatur, vtrum fuerit vulnus, an non: sic autem voluntas videndi cicatricem non habet pro fine, *cuius gratia*, ipsam visionem cicatricis, sed probationem, & experimentum vulneris, habet tamen pro obiecto proximo, tanquam medium relatum ad finem, ipsam visionem cicatricis: idem dicendum est de voluntate videndi fenestram. Respondebit fortasse aliquis, ita quidem esse, quod attinet ad obiecta harum voluntatum, sicut hactenus dictum est, nihilominus Augustinum non loqui de voluntate finis, quatenus appetitur cum ordine ad media, sed de voluntate finis absolute considerati, quo pacto auctores etiam prioris sententiæ ingenue fatentur esse alterã voluntatem finis, & alteram mediorum. Verum hoc responsum ex verbis ipsius Augustini facile refellitur. Loquitur enim de voluntate finis, quatenus cum medijs connectitur, hoc est, quatenus respicit finem per media comparandum: nam de voluntate probandi vulnus, ad quam dicit referri voluntatem videndi cicatricem inquit, *Quanuis ex illa religetur*, nempe ex voluntate videndi cicatricem: idem dicit de voluntate videndi transeuntes, nempe eam connecti cum voluntate videndi fenestram, ergo non loquitur de voluntate finis absolute considerati.

Obiectio.

August.

Secundo prædicta sententia confirmatur, quia voluntas finis est causa volendi, & eligendi media, & finem, per voluntatem, & desiderium sui est causa finalis eligendi media, ergo alia est voluntas finis, quam mediorum: eadem enim voluntas respectu diuersorum non potest esse causa sui ipsius, nec finis per eandem voluntatem potest esse causa eligendi media. Hac ratione vsus est Sanctus Thomas 1. parte quæst. 19. art. 5. vt probaret diuinæ voluntatis non posse assignari causam secundum veram rationẽ causæ finalis: quia quoties quis vno, & eodem actu vult medium, & finem, velle finem non est vere realis causa volendi media, ac proinde nec finis erit vere causa realis. Cumque Deus eodem actu velit finem, hoc est, seipsum, & media, hoc est, cetera omnia, quæ vt media cum eius essentia comparantur, efficitur, vt non sit in ipso vere causa finalis, quæ secundum rem causa sit. Quare, si in nobis idem contingeret, vt vno, & eodem actu indiuiduo secundum rem appeteretur finis, & media, sequeretur in nobis nõ esse vere causam finalem respectu interioris affectus voluntatis, hoc est, non diceretur voluntas velle aliquid propter finem tanquam propter causam vere realem. Nec satis est, si dicatur in nobis quidem posse appeti finem actu distincto ab appetitione mediorum, quando videlicet appetitur absolute secundum se, quia, vt sit causa appetendi media, debet appeti relate ad media in vniuersum, & cõfuse: alioquin, si absolute & secundum se tantum appetatur, nunquam erit efficax causa appetendi media.

8

Adde, quod non semper contingit præcedere voluntatem finis absolute considerati, sed interdum simul tempore appetitur finis, qua ratione respicit media, & eliguntur media, & tunc nihilominus verum est, quod docet Sanctus Thomas quæst. sequenti articulo 3. & 4. voluntatem informatam volitione finis, seu intentione, mouere se ad exercitium electionis mediorũ, imo ex voluntate finis voluntatem nostrã reducere seipsam de potentia ad actum volendi media, tanquam ex causa. Comparat etiam & ibidem 1. parte quæst. illa 19. articulo 5. finẽ primis principijs, vt, sicut prima principia sunt causa conclusionis, ita etiam finis per sui desiderium sit causa reducendi voluntatem ad actum appetendi media: quodsi vno, & indiuiduo actu amaretur finis, & medium, non posset dici voluntas mouere seipsam.

Hæc etiam ratio confirmari adhuc potest, quia non tantum solet præcedere voluntas finis absolute considerati electionem medij, verum etiam voluntas finis ad quirendi per media vniuersim, & confuse, non determinando medium aliquod: hanc autem voluntatẽ sequitur consultatio de aliquibus medijs, & post hanc fit electio singularis medij: impossibile autem est, eosdem actum intentionis circa finem, qui præcessit consultationem, & electionis, quæ ex consultatione orta est, & tamẽ intentio illa non est finis absolute considerati, sed finis relati ad media in vniuersum. Quare, sicut auctores prioris sententiæ concedant, voluntatem finis absolute considerati sine ordine ad media realiter distingui ab electione medij, quia tempore præcessit, eodem modo concedere debent, distingui intentionem finis relati ad media confuse ab electione mediorum,

quia talis intentio tempore etiam præcedit electionem.

Ceterum Durand. in 2. dist. 24. quæst. 2. num. 25. censet, voluntatem finis, quæ distinguitur ab electione mediorum, non esse causam eligendi media, sed tantum esse conditionem, sine qua non, & quæ nõ possit simul mouere cum electione mediorũ: nam cum electione mediorum solum manet voluntas finis, quæ eadem est cum electione. Verum absque fundamento est, quod Durandus asserit, voluntatem finis tantũ esse conditionem electionis, si enim ea posita, ponitur electio, & ea ablata, aufertur electio, quid, obsecro, deesse potest, vt dicatur vera causa, & non tantũ conditio? alioquin, si, prout libet, solũ liceret asserere hanc esse conditionẽ, idem de quacunq; alia causa dicere possemus. Ex eo autem constat voluntatẽ finis non esse cõditionem, sed veram causam, quia non cõparatur per accidens cum electione, quam respicit, sed per se, sicut principium illius, secus atque motus, quo fit propinquus ignis materiæ: ille enim tantum remouet impedimentũ distantiæ, ac proinde per accidens operatur ad calefactionem, intentio autem per se, cum tribuat speciem ipsi electioni, & cum ea per se connexionem habeat. Quod autẽ fieri nequit sine alio, cum quo connexionem habet per se, illud habet non tantum vt conditionem, sine qua non fieret, sed etiam vt causam, neque tantum initio finis se habet respectu electionis, sicut se habet volũtas respectu motus secundum locum, ideo enim voluntas nõ est causa motus secundum locum, tametsi sine ea motus esse non possit, sed solũ iuuat per naturalem connexionem potentiarum, quia, vt dicemus disp. 34. cap. 3. in motu secundum locũ non respõdet aliqua ratio ipsi voluntati, tanquam propriæ causæ, at vero in electione, cũ speciem sumat ex ordine ad finem, respõdere potest aliquid intentioni, tanquam propriæ causæ, sicut in conclusione respondet principijs.

9 *Voluntatem finis esse conditionem, sine qua non, eligendi media, ait Dur.*

10

Tertio eadem opinio probatur, quia intentio finis eodem modo comparatur cum electione mediorũ, sicut primũ principiũ cũ cõclusione, & eodẽ modo mouetur volũtas ad eligendum medium ex voluntate finis, sicut mouetur intellectus ex notitia principiorũ ad notitiam conclusionis: notitia autẽ principiorum distinguitur a notitia conclusionum, ergo eodem modo vo-

Tertia ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

luntas finis a volũtate mediorum. Hac cõparatione principiorum cum conclusione vtitur S. Tho. quæstione sequenti articulo 3. vt probet eodem modo se reducere voluntatem ad electionem mediorum ex voluntate finis, sicut intellectus se reducit ad notitiam conclusionum ex notitia principiorum: sentit igitur vtrobiq; esse eandẽ rationem distinctionis, & causæ mouẽtis.

S. Thom.

11 *Quarta ratio.* Quarto id ipsum ostenditur, quia si intẽtio finis, & electio non distinguerentur secundum rem, non possemus in eodem actu distinguere adhuc secundum rationẽ tanquam actus diuersos electionem ab intentione, sed in ipsa electione essentialiter includeretur ratio etiam intentionis: aut ostendant nobis, si placet, quo pacto electio distingui posset ab electione. Dices hoc modo distingui: idem actus, vt fertur in finem adquirendum per media, est intẽtio, vt autem est in media vt vtilia ad finem adquirendum est electio. Verum, si hi varij respectus non sufficiunt, vt efficiant actus diuersos, nullo etiam modo sufficiẽt vt in eodem actu secundum rationem distinguant electionem ab intentione: nam respectus finis in electione necessario includitur, & respectus mediorum in intentione finis, ratio enim electionis est velle media vt vtilia ad finem: cumque secundum oppositam sententiam eodem actu, quo appetuntur media vt vtilia ad finem, appetatur ipse finis, vt sit ratio appetendi media, & alio modo intelligi non possit electio, efficitur, vt in ipsa electione includatur respectus appetentis finem, ac proinde etiam includatur intentio: aut si intelligimus appeti media vt vtilia ad finẽ, etiam non volito fine, fieri etiam potest, vt sit vnus actus appetendi media vt vtilia, quo non appetatur ipse finis, ac proinde, vt sint duo actus distincti secundum rem voluntas mediorum, & voluntas finis. Eodem modo distingui non poterit in eodem actu intentio finis ab electione medij, quia si voluntas adquirendi finem per media ita respicit finem, vt etiam respiciat media, tanquam volita, efficitur, vt in eadem ratione intentionis finis includatur voluntas mediorum, & electio, aut si intelligere ita possemus voluntatem finis cum ordine ad media, vt non sint volita media, fieri etiam poterit, vt diuerso actu appetatur finis cum ordine ad media, & media cum ordine ad finem, in quorum

Soluio.

Impugnatur

12

priori appetatur finis, non tamen media, in posteriori vero media, non tamen finis.

At dicat aliquis, sicut in eodem actu, quo volumus alicui bonum, distinguimus duplicem respectum, alterum ad personam, ex quo dicitur amor amicitiæ, alterum ad bonum, ex quo dicitur amor concupiscentiæ, sic etiam in eodem actu, quo diligimus media, & finem, distinguere possumus duplicem respectum, alterum ad finem, ex quo dicatur intentio, alterum ad media, ex quo dicatur electio. Respondeo, in eodem actu, quo volumus alicui bonum, non distingui a nobis duos actus secundum rationem, quia non sunt duo amores, sed in eodem actu, qui dicitur amor distinguitur duplex respectus, ex quo amor ipse varie denominatur. Ideo autẽ non distinguitur duplex actus in vno amore, quia non est duplex res volita vt obiectum, sed est vnum obiectum, & vnum bonum: nam ex bono concupito, & persona, cui concupiscitur, fit vnum obiectum integrum, eo quod nec persona per se, nec bonum per se possit terminare affectum, vt cap. vltimo ostendemus. At vero, si electio, & intentio sunt vnus actus secundum rem, saltem in eo distingui debent duo actus secundum rationem, & non tantum duo respectus eiusdem actus, eo quod est duplex obiectum volitum, nempe finis, & medium, & ita electio, & intentio sunt duo actus, saltem secũdum rationem: hoc autem modo, hoc est, secundum rationem distingui ad huc non possunt, vt superius probatum est, si est idem actus secundum rem, ergo multo melius est eos reipsa distinguere.

Concordia duarum priorũ opinionum.

CAPVT III.

HActenus solũ in vniuersum probauimus intentionẽ, & electionẽ esse duos actus re ipsa diuersos, tametsi media relate ad finẽ eligantur, & finis cũ respectu ad media sub intentionem cadat. Nunc vero, si fieri potest, in concordiã reuocemus duas oppositas opiniones, quas initio memorauimus & S. Thomã ita interpretemur, vt nostræ sententiæ, quam sumus sequuti, & ex ipsius principijs manifeste deduximus, non contradicat. Cuius rei gratia notandum est id,

14 est id, quod diximus, & fusius confirmaui disputatione 1. cap. 2. nẽpe, media ea ratione, qua media sunt, habere in se primarie suam bonitatem distinctam a bonitate finis, quæ in eo posita est, vt sint vtilia ad finem, ideoque nobis conuenientia, & bona sunt, quatenus vtilia ad finem: quare eorũ bonitas non est absoluta, sed relata. Ratione huius bonitatis dicuntur per se appetibilia, tametsi non sint propter se, & gratia sui, sed gratia alterius, hoc est, gratia finis amabilia, nempe suppositа voluntate finis, & mouente ad ipsorum appetitionem. Ita ergo in se habent bonitatem vtilis, vt illa non sit formaliter bonitas finis, sed vtilitas ad finem, & ad finis bonitatem: differt enim bonitas relata ad finem a bonitate ipsius finis, nihilominus hæc bonitas mediorum, tanquam relata ad finem, cõnotat bonitatem finis, tanquã id, ad quod refertur. Deinde notandum est, rem bonam, quæ est finis, bifariam posse considerari, & appeti. Primum absolute, quatenus res bona est, honesta, aut delectabilis, nec gratia alterius, nec tanquam aliquid adquirendum per alia. Deinde appeti potest relate, quatenus subest mediis, quib⁹ adquiri potest, & ad illa saltem confuse, & in vniuersum refertur. Priori modo non habet expressam, & formalem rationem causæ finalis, quæ dicitur *cuius gratia*, posteriori modo iam dicitur expresse causa finalis, vt diximus supra disp. 3. c. 2. & appetitur cum ordine ad media, sed non ratione mediorum.

15 *Ex his duabus notationibus possemus in bonum sensum priorem sententiam interpretari, & conciliare aliquo modo cum posteriori:* dicimus itaque duobus modis appeti posse finem, & duobus etiã modis appeti media, vno modo directe, &, vt dici solet, in recto, altero modo non directe, &, vt dici solet, in obliquo, hoc est, potest amari finis, vt res bona, & hoc est directe cum relatione tamen ad media, & tunc media dicuntur indirecte, & in obliquo amari, hoc est, non ipsa media, sed finis cum ordine ad ipsa. Contra etiam, media possunt appeti vt bona, & vtilia ad finem, & sub hunc amorem formaliter, & directe non cadit finis, vt res dilecta, sed ordo ad finem, & ita indirecte, & in obliquo in finem fertur voluntas, quæ directe, & in recto tẽdit in media. Concludamus igitur hoc modo, vt medium, & finis directe appetantur, & voluntas in vtrumque directe feratur, necessarij sunt duo actus, alter, quo velimus finem, alter, quo velimus media, qui explicantur his verbis: volo media, quia volo consequi per illa finem, & volo per hæc media consequi finem. Verum in quocunque ex his actibus est volũtas vnius in recto, nimirum finis, aut medij, & alterius in obliquo. Nã cum volumus media in recto, volumus illa cum ordine ad finem, hoc est, quatenus vtilia ad finem, tametsi eodem actu non velimus expresse directe finem. Præterea, cũ volumus finẽm relate ad media, eodem actu volumus finem directe, & media in obliquo, & hac ratione explicare possemus priorem sententiam Sancti Thomæ, & alios, cum dicunt, eundem esse actum circa media, & circa finem: alia vero ratione difficile explicari, & defendi potest, nam voluntatem finis, & electionem mediorum esse duos actus voluntatis distinctos, iam satis supra capite 2. probatum est: & sane nõ video, qua ratione id negari possit, quando voluntas fertur in finem prius non absolute consideratum, sed relatum ad media confuse, & in vniuersum, vt eo capite notaui.

Vnus est actus medij in recto & finis in obliquo & contra.

Quod vero attinet ad mentem Sancti Thomæ, ego non dubito ab hac nostra interpretatione non multum dissentire: nam quod ipse in hoc articulo, & infra quæstione 12. articulo 4. affirmat, eũdem esse actũ circa finem, & circa media, potest eo modo, quem diximus, explicari, nunquam enim asserit Sãctus Doctor electionem medij, & intentionem finis esse vnum actum secundum rem: imo vero, vbi deberet id asserere, nempe in articulo 4. quæstionis 12. occasione tertij argumenti, oppositum videtur plane docere: argumentum enim, cõtendebat probare, intentionem finis cum voluntate eius, quod est ad finem, non esse idem, quia electio, & intentio sunt duo actus voluntatis diuersi. Respondet autem his verbis. *Ad tertium dicendum, quod motus, qui est vnus subiecto, potest ratione differre secundum principium, & finem, vt ascensio, & descensio, sicut dicitur 3. Physicorũ text. 21. sic igitur, inquantum motus voluntatis fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autẽ voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod adquiritur per ea, quæ sunt ad finem, vocatur intentio, cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis ijs, quæ sunt ad finẽ, quorũ est electio,* hæc S. Th. Vbi

16 *Quid sentiẽdum de mente S. Thomæ.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

17 distertis verbis affirmat intentionem, & electionem esse duos actus. Primo, quia dicit eodem modo differre, quo differunt ascensio, & descensio: atqui ascensio, & descensio per eandem viam propter diuersum principium, & finem, sunt diuersi motus secundum rem. Auctoritate vero Aristotelis ex 3. Physicorum vtitur Sanctus Thomas, non vt ostēdat diuersum esse motum secundum rem ascensum, & descensum: neque enim Aristoteles tractat eo loco de ascensu, & descensu, sed de via, per quam ascenditur, & hanc dicit esse eandem Thebis Athenas, & Athenis Thebas, sicut est eadē via a fine in media, & a medijs in finē: quemadmodum autem non est idem motus secundum rem ascensio, & descensio, ita neque electio, & intentio, quia fiūt per eandem viam inuerso ordine, sicut ascensio, & descensio.

S. Thomas. Deinde electionem, & intentionem ex sententia Sancti Thomæ distingui secundum rem, etiam colligo ex eadem solutione, quia ait huius indicium, & signum esse, quod intentio aliquando est sine electione medij determinate, sed tantum ad media confuse: tunc autem planum est nō esse idem cum electione: neque tunc est intentio finis absolute considerati, sed relati ad media confuse; ergo non tantum existimat Sanctus Thomas tūc distingui actum circa finem, & circa media, quando actus circa finem fertur in finem absolute, sed etiam quando fertur in ipsum relate: putat igitur illud indicium ad hoc nobis deseruire, vt intelligamus intentionem, & electionem re ipsa inter se differre. Cum vero inquit in ea solutione, motum, qui est vnus subiecto, posse differre secundum principium, & finem, & indicat hoc modo differre electionem, & intentionem, per vnum subiecto non intelligit vnum secundum rem, sed vnum vnitate viæ, aut spatij materialis: nam ascensus, & descensus non sunt vnus motus secundum rem, sed vnum vnitate viæ, aut spatij: eodem modo electio, & intentio, quia fiunt supra media, & finem tanquam supra spatium, seu potius tanquā circa materiam, inuerso tamen ordine, dicuntur vnus motus subiecto, hoc est, materia, circa quā, cū tamen re ipsa differant.

18 His omnibus addendum est, eodē modo
Notandum. esse vnum actum circa finem in recto, & circa medium aliquod singulare in obliquo, hoc est, circa finem, vt relatum ad hoc me-

dium particulare, sicut diximus, esse circa finem relatum ad media in vniuersum, & ratio est eadem. Idem etiam dictū puta de principijs, & conclusionibus, nempe esse sēper diuersos actus intellectus, quia sunt diuersæ propositiones in eodem syllogismo; nil ominus principia posse a nobis dupliciter cōsiderari: vno modo absolute, & secundum se, altero modo cum relatione quadam ad conclusiones: & conclusiones similiter: quare eodem modo de illis, atque de voluntate finis, & medij philosophandum est.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT IIII.

IAM vero solū superest, vt dissoluamus argumēta, quę 1. cap. adduximus pro priori sententia, ea enim contendunt probare intentionem, & electionē in vniuersum semper esse eundem actum. Ad testimoniū igitur Arist. quod ibidem allatum est, respondeo, eum non dixisse, vbi diligitur vnum propter aliud, vtrumque diligi vno, & eodem actu, sed tantum dixisse, ibi non esse magis amabilia plura bona, quæ ad vnum referuntur, quam illud vnum, ad quod referuntur, quia cum media non appetantur gratia sui, sed gratia finis, nō dicuntur plura media magis amabilia, quam ipse finis, quæ duo longe diuersa sunt. Hanc autem assignauit exceptionem illius regulæ, quā ibi statuerat, nempe plura bona esse magis amabilia, quam vnum, ex quo nihil probari potest pro priori sententia.

Ad priorem rationem respondeo, finem quidem esse rationem volendi media, nihilominus non appeti eodem actu, quo appetitur medium: nam illa solum ratio dicitur cadere sub eundem actum cum obiecto, cuius est ratio, quæ est forma tribuēs ipsi obiecto esse formale obiecti, vt possit terminare actionē potentiæ, veluti color tribuit parieti esse colorati, vt sit obiectum visus, quia obiectum non terminat vllum actum potentiæ, nisi quatenus in se habet illam rationem formalē obiecti: at vero ratio, quæ non tribuit obiecto, tanquam forma, esse formale obiecti, sed mouet tanquam causa extrinseca, & tāquam primum principiū, & obiectum primarium ad actum circa secundarium obiectum, non necessario cadit sub eū-

sub eūdem actum cum obiecto secūdario, quēadmodū in intellectu principia mouēt ad cōclusiones, & tamē non cadunt sub eūdem actum, quia conclusiones habent in se suam propriam veritatem, & entitatem distinctam a veritate principij, sed quia illam habent relate ad prima principia, aut saltem intellectui relate apparet, ideo intellectus moueri nequit ad assensum illarum, nisi præmisso assensu principiorum. Eodem modo, cum media in se habeant suam rationem bonitatis distinctam a bonitate finis, nempe vtilitatem, hac sola ratione terminant integre actum voluntatis, qui dicitur electio: ceterum, quia hæc bonitas est relata ad aliam bonitatem, nēpe ad bonitatem finis, gratia cuius esse dicitur, non potest terminare actum volendi, nisi præmisso appetitu, & voluntate finis, tamen finis non cadit sub eundem actum, quia nō tribuit formalem rationem
21 bilia, sed solū vt primū appetibile mouet.
Modo in se cau Diuinis. Hic quæret aliquis, quo pacto intentio finis sit causa electionis, siquidē diximus, esse duos actus, & vnum esse alio priorem. Nonnulli Thomistæ arbitrantur intentionem non esse causam electionis efficientem, sed mouere ad electionem, vt obiectum cognitum, ex eo enim (inquiunt) quod intellectus cognoscit voluntatem manere in intentione finis, & repræsentat voluntati media, mouetur voluntas ad electionem alicuius medij. Hæc tamen sententia mihi non probatur, quia vt voluntas eligat, non requiritur cognitio reflexa, a qua repræsentetur voluntati, ipsam adhuc manere in intentione, vt eligat medium, sed ex ipsa intentione permanente, naturaliter oritur inquisitio de medijs: de inde vero iudicium, & tandem electio. Neque existimo, electionem oriri ex intentione per connexionem tantum sine efficacitate, sicut dicemus infra de facultatibus externis, quarum operationes pendent a voluntate, non vt ab efficiente, sed per connexionem quandam, sed pronuntio cum Gregorio in 1. distinctione 1. quæstione 1. articulo 2. in confirmatione 1. conclusionis electionem oriri ex intentione, sicut ex efficiente: nam quamuis vera sit doctrina, quam trademus disputatione 34. capite 3. nempe cum aliquis effectus secūdum omnem rationem reducitur sufficienter in vnam, aut duas causas, non posse nouam

aliquam causam, quidquam in eo operari: tamen huic nostræ opinioni prædicta doctrina non obstat, quia sola nuda voluntas non potest esse causa efficiens electionis, eo quod per electionem media appetantur vt vtilia, non vt secundum se absolute bona, & ita noua hæc ratio vtilis postulat in volūtate priorem illam voluntatem finis, cuius est influere, & mouere ad electionē.

At dicat aliquis, sufficere nudam voluntatem cum cognitione medij vtilis, vt sit integra causa efficiens electionis: intentionem autem se habere vt conditionem. Respondeo, cognitionem non esse causam efficientem vllius actus voluntatis, vt dicemus disputatione 36. & ideo cum nuda voluntas non sit causa electionis, dicendum est, esse simul cum intentione: apprehensionem vero medij concurrere ex parte obiecti. 23 *Obiectio.* *Solutio.*

Obijciet aliquis deinde, quia aliquo modo in nobis est electio sine actuali intentione finis, solum quia præcesserit, vt constat in multis exemplis, ergo intentio non efficit electionem. Respondeo, vt aliquid tanquam vtile a nobis ametur, quod fit per electionem, semper amari relate ad aliud, saltem confuse, quod habeat rationem finis, etiamsi intercedat alterū medium magis propinquum: cum vero manet in nobis electio propinquioris medij sine expressa, aut confusa notitia finis, & illa mouet ad electionem remoti medij, tūc illud medium propinquius, ad quod referuntur alia media, & ad ipsum relata eliguntur, appeti tanquam quoddam delectabile, aut commodum secundum se, quia impossibile est, vt vtile ad aliud appeti, nisi cognoscatur, & appetatur illud, ad quod refertur vt vtile. Verbi causa, cum quis desiderat occidere hominem, qui est Toleti, & ad hoc, vt propinquum medium eligit ire Toletum: deinde, vt eat Toletum, eligit currum, sed, dum tractat de conducendo curru, nihil cogitat de homicidio, etiam confuse, saltem apprehendit hoc, quod est ire Toletum, vt quoddā delectabile, ad quod eligit currum. *Obiectio secunda.* *Solutio.* *Medij quomodo possit appeti nō fīāte intentione finis.*

Adde, quodsi hoc argumētum probaret, intentionem non esse causam efficientem electionis, probaret etiam neque intentionem mouere ad electionē per connexionē quandā, quia quoties vna operatio oritur ab alia per hanc connexionem, cessante priori, cessat posterior, sicut cessante volun- *Redargutio.*

tate

Universidad de Deusto
Biblioteca

tate cessat motus exterior membrorum, sic ergo cessante priori intentione, cessaret omnis electio. Præterea, sæpenumero manet prior intentio, saltem confuse, quia primum medium, quod mouet, semper mouet, vt vtile ad aliquid confuse, licet non vt vtile ad talem finem peculiarem expresse, & hoc necessarium est, vt voluntas, quæ erat electio, maneat sub ratione electionis.

23 *Solutio secundæ rationis primæ sententiæ.* Ad posteriorem rationem dico, eodem actu indiuiduo ferri voluntatem in finem, *cuius gratia*, & in finem *cui*, hoc est, in bonum delectabile, aut honestum, & in personam, cui bonum illud concupiscitur, diuersa tamen ratione, vt locis citatis explicauimus: inde tamen non recte colligi, electionem, & intentionem non esse duos actus. Ratio vero est, quia cum non possimus intelligere, versari aliquē actum tantum circa personam per modum complacentiæ, nisi aut volendo eam nobis tanquā delectabilem, aut alia ratione nobis bonam, vel volendo illi bonum, ideoque nūquam intelligamus separari secūdum rem complacētiam personæ ab appetitione boni: non possumus asserere, esse duos actus complacentiæ personæ, & boni concupiti. Ceterum, cum voluntas finis recte intelligatur a nobis separari ab electione, & eam præcedere, non solum voluntas finis absolute cōsiderati, sed etiam relati ad media, qua ratione dicitur intentio, vt plane fatetur Sanctus Thomas quæst. 12. art. 4. ad 3. recte inde colligimus, voluntatem finis etiam relati ad media distingui ab electione mediorum.

24 *Ratio Gregorii ad probandū actum circa finē & media distinguēdum.* Ex hac vero doctrina sequitur, rationem, qua utitur Gregorius tertio loco ad probandum actum circa finem, & circa mediū distingui, quamque ex professo capite 2. prætermisi, nullius esse momenti. Ratio autem illius est huiusmodi, Si electio, & intentio essent idem actus, sequeretur aliquando esse eundem actum odium, & amorem, quia aliquando nolumus, seu odio habemus aliquid propter aliquem, quem amamus, vt peccatum propter Deum, ex quo fieret, vt idem esset actus nolitionis, & volitionis secundum rem, quod videtur absurdum: siquidem hæc duo contraria sunt, vt in eundem actum coalescere nequeant, multo magis quam albedo, & nigredo in eandem qualitatem. Hæc igitur ratio friuola est, concedimus itaque cum Capreolo loco citato ad 4. cum Caietano in hoc articulo, & cum Maiore loco etiam allegato, & cum alijs recentioribus in hūc articulum, eundem actum secundum rem posse esse odium, & amorem relatum ad diuersa, quia, vt recte admonet Caietanus infra quæstione 29. articulo 2. cum nolumus alicui malum, aut odio habemus malum illius ex complacentia ipsius personæ, hic actus refertur ad malum odio habitū per modum fugæ, & respectu illius dicitur odium abominationis, & refertur etiam ad personam, & respectu huius se habet attractiue, & per modum complacentiæ, & est amor amicitiæ, quia eandem rationem habet, velle alicui bonum ex complacentia ipsius, & nolle illi malum ex complacentia etiam ipsius, itaque sub eundem actum cadere potest respectus odij, & abominationis, & respectus amoris amicitiæ, vt explicatum est.

Ratio autem huius est, quia cum malum, quod est obiectum fugæ, sit alicui malum, & alia ratione malum intelligi non possit, ex malo, & persona fit vnum integrum obiectum affectus, & eodē modo dicendū de bono concupito personę, quia omne bonum est alicui bonū, & ita respectus odij abominationis, & amoris amicitiæ semper sunt in eodē actu, sicut respectus amoris amicitiæ, & cōcupiscētiæ. Ceterū respectus odij inimicitiæ eiusdē personę cū respectu amoris amicitiæ ipsius non potest cadere sub eundem actum, eo quod hi duo respectus debent ferri in eandem personam diuerso modo consideratam, & vnius consideratio ab alia separari potest, ac proinde ex duplici consideratione duplex actus voluntatis oriri debet. Idem, & eadem ratione dicendum est, de respectu odij abominationis, & amoris concupiscentiæ circa rem, quam alicui personæ velle possemus, & nolle, vel le quidem vt bonam, & nolle vt malam, cōsideratam sub diuersa ratione: nempe, non posse hunc duplicem respectum in eūdem actum conuenire, sicut cadere potest duplex ille respectus amoris amicitiæ, & concupiscentiæ, odij abominationis, & amoris amicitiæ: hi enim inuicem ordinantur, & necessario connectuntur, illi autem non vt ex dictis patet. Porro autem hos duos respectus in eodem actu odij, aut amoris esse duas entitates, quas vocant partiales, sicut etiam, si vnus esset actus circa finē & mediū, non possent esse duę entitates ex natura

natura rei distinctę, sed sola ratione, ostendemus disputatione 51. cap. 1.

27 *Ratio contra opinionem primam.* Postremo ex dictis infertur, sententiam eorum Thomistarum, qui affirmabant, vt retulimus in 1. capite, esse eundem actum circa finem, & circa media, eo tamen actu non appeti finem secundum propriam bonitatem, sed quatenus efficit, vt media appeti possint, secum manifeste pugnare, quoniam vel finis propria sua bonitate tribuit medijs, vt possint appeti, vel hoc tribuit finis aliena bonitate: certe, si finis tribuit medijs rationem boni, vt appetantur, sicut supponunt hi Doctores, nolentes cō cedere medijs propriam bonitatem vtilis ad finem, id non potest finis tribuere aliena bonitate, sed sua propria, quasi informando ipsa media, vel alia ratione: quocunque autem modo id efficiat, si media hoc modo ab ipso fine bona effecta appetuntur, necesse est, vt appetatur ipse finis in medijs inclusus, aut si non appetitur secundum propriam bonitatem, non appetitur, vt finis est, ac proinde non versabitur idem actus circa media, & circa finem, præ dicta igitur opinio secum pugnantia docet. Porro autem media non reddi amabilia ab ipso fine, tanquam a forma, sicut paries efficitur visibilis a colore, sequitur ex notatione priori posita in 3. cap.

QVAESTIO NONA.

De motiuo voluntatis, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de motiuo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum voluntas moueatur ab intellectu.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. 118. Cōcupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas. Præuolat intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus: scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moueretur: quia motus mobilis sequitur motionem mouentis, ergo intellectus non mouet voluntatem. *Psa. 118 ser. 8. non procul a fin. tom. 8.*

Præterea. Intellectus se habet ad volūtatem, vt demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitiuo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non mouet appetitum sensitiuum: imo quandoque ita nos habemus ad ea, quæ imaginamur, sicut ad ea, quæ in pictura nobis ostenduntur: ex quibus non mouemur, vt dicitur in lib. de anima. Ergo neque etiam intellectus mouet voluntatem. *li 2. text. 154. tom. 2.*

Præterea. Idem respectu eiusdem non est mouens, & motum, sed voluntas mouet intellectum, intelligimus enim quā do volumus: ergo intellectus non mouet voluntatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. de anima, quod appetibile intellectum est mouens non motum: voluntas autem est mouens motum. *ten. 54. to. 3.*

Respondeo dicendum, quod in tantum aliquid indiget moueri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim, vt id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est actu: & hoc est mouere. Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum ad agere, vel non agere: alio modo quantum ad agere hoc, vel illud: sicut visus quandoque videt actu, & quādoque nod videt, & quandoque videt album, & quādoque videt nigrū. Indiget igitur mouente quantum ad duo, scilicet quātum ad exercitium, vel vsum actus, & quantum ad determinationē actus. Quorum primum est, ex parte subiecti, quod quādoque inuenitur agēs, quādoque nō agens: aliud autē est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus: motio autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autẽ ipſius ſubiecti eſt ex agẽte aliquo, & cum omne agens agat propter finem (vt ſupra oſtenſum eſt) principium huius motionis eſt ex fine: & inde eſt, quod ars, ad quam pertinet finis, mouet ſuo imperio artem ad quã pertinet id, quod eſt ad finem, ſicut gubernatoria ars imperat nauifactiuæ, vt in 2. Phyſic. dicitur. Bonũ autem in communi, quod habet rationem finis, eſt obiectum voluntatis, & ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animę ad ſuos actus: vtimur enim alijs potentijs cum volumus: nam fines & perfectiones omniũ aliarum potentiarum comprehenduntur ſub obiecto voluntatis, ſicut quædã particularia bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis vniuerſalis, mouet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis ſub illo vniuerſali comprehenſus: ſicut dux exercitus, qui intendit bonum commune ſcilicet ordinem totius exercitus, mouet ſuo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem vnius aciei, ſed obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis a quo in rebus naturalibus actio ſpecificatur: ſicut calefactio a calore. Primum autem principium formale eſt ens, & verum vniuerſale, quod eſt obiectum intellectus: & ideo iſto modo motionis intellectus mouet voluntatem, ſicut præſentans ei obiectum ſuũ.

q. 1. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate nõ habetur, quod intellectus non moueat: ſed quod non moueat ex neceſsitate.

text. 25. to. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut imaginatio formæ ſine æſtimatione cõuenientis, vel nociui, non mouet appetitum ſenſitiuum: ita nec apprehenſio veri ſine ratione boni & appetibilis: vnde intellectus ſpeculatiuus non mouet, ſed intellectus practicus, vt dicitur in 3. de anima.

text. 46. & ſequen. to. 2.

Ad tertium dicendum, quod voluntas mouet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipſum verum, quod eſt perfectio intellectus, continetur ſub vniuerſali bono, vt quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ eſt ex parte obiecti intellectus, mouet voluntatem: quia & ipſum bonum apprehenditur ſecundum quandam ſpecialem rationem comprehenſam ſub vniuerſali ratione veri, & ſic patet, quod non eſt idem mouens, & motum ſecundum idem.

Prior concluſio eſt, *Voluntas mouet cæteras facultates ſibi ſubiectas quoad exercitium.* Poſterior concluſio, *Intellectus mouet voluntatem quoad ſpecificationem ex parte obiecti determinans actum per modum proprij entis obiectum.*

Dubitatio circa textum.

ANtequam de doctrina huius articuli quod attinet ad omnes eius partes, ex profeſſo diſputemus, examinanda eſt prius ratio, qua vtitur Sanctus Thomas vt probet doctrinam ſuam: mouet enim Caietanus dubitationem circa illam propoſitionem, quam aſſumit Sanctus Thomas (licet non eiſdem verbis.) *Id, quod eſt in potentia ad agendum, & non agendum, quod eſt eſſe in potentia quoad exercitium: & ad agendum hoc, & illud, quod eſt eſſe in potentia quoad ſpecificationem, indiget motore quoad duo, & quoad exercitium, & quoad ſpecificationem.* Dubitatio autem eſt huiuſmodi, Etiamſi verum ſit, id, quod eſt in potentia ad illa duo, indigere motore aliquo qui moueat ad illa duo, tamen non videtur neceſſarium, vt ſit duplex motor, cum ab eodem motore poſsit paſſum reduci in potentia ad actum vtroque modo. Agens enim eſt in potentia ad patiendum, vel ad patiendum, ad patiendum hoc, vel illud recipiendo hanc, vel illam formam, & tamen ad vtrumque actum reducitur ab eodem agente, nempe a calore, vt patiatur, quæ alias non pateretur, & vt patiatur, nempe, calore in ſe recepto, ergo ex hac propoſitione ſic intecta non poteſt inferre Sanctus Thomas, hominem, qui eſt vtroque modo in potentia, egere duplici illo principio, altero quo ad exercitium, altero quoad ſpecificationem, hoc igitur modo concluſiones articuli non poſſunt probari.

Diſſolitur mente Caiet.

Vt hanc difficultatem diſſoluat Caiet. ſolita ſua ſubtilitate notat eſſe quaſdam potentias, quæ ſolo ſuo actu reducuntur ad exercitium, & ſpecificationem, & huiuſmodi inquit eſſe omnes potentias naturales, quæ non ſubduntur imperio voluntatis, & has potentias tam actiuas, quam paſſiuas reduci ad exercitium, & ſpecificationẽ ſuo tantum actu, tam vt actione, quam vt paſſione: quaſdam vero potentias eſſe, in quibus exercitium proprij actus diſtinguitur abipſo actu, huſmodi autem potentias eſſe quibus vtimur, cum volumus: & has inquit Caiet. indigere duplici motore, altero quo ad exercitum, altero quoad ſpecificationem: cum vero ait, in aliquibus potentijs diſtingui exercitium proprij actus ab ipſa actione per exercitium, nõ intelligit actionem ipſam potentiæ reductam ad actum, hæc enim nõ diſtinguitur ab ipſo actu, ſed per exercitium intelligit vſum actus, vſus autem eſt affectus quidam voluntatis, de quo dicemus infra diſput. 47. applicans potentias omnes ſubditas voluntati ad operandum, qui diſtinguuntur ab operationibus ipſarum facultatum. Cum vero ait, facultatem aliquam eſſe in potentia ad agendum, & non agendum; ad agendum hoc, & illud, non loquitur reſpectu proprij actus ſecundum ſe, quaſi facultas illa ſit in potentia ad actum ſuum, & ad priuationem illius, ſed per hoc, quod eſt, eſſe in potentia ad agendum, & non agendum, intelligit eſſe in potẽtia ad actum proprium, vt ſubeſt vſui voluntatis, & ad priuationẽ illius, quę etiam eodem modo ſubeſt voluntati: nam ratione actus voluntatis, qui dicitur vſus actus harum potentiarum, dicitur eſſe vſus, ſeu exercitium.

29

Hæc tamen ſubtilitas Caietani non ſolum non videtur mihi neceſſaria ad defendam rationem S. Thomæ, aut propoſitionem, quam aſſumit, ſed etiam contra regulas bonę Logicę eam eſſe exiſtimo: nam ſecundum hanc Caietani expoſitionem propoſitio expreſſe intelligenda eſt de potentijs ſolum, quę ſubduntur voluntati, & vſui illius, hoc autem modo in probatione prædictæ propoſitionis videmur plane, vt

30 Ipſum ſa. Caiet.

Logici dicunt, petere principium: nam, vt probemus volũtatem eſſe principium mouens quoad exercitium, quæ eſt prior concluſio articuli, aſſumimus illam propoſitionem, *Omnis facultas, quæ eſt in potentia ad vſum voluntatis, qui dicitur etiam exercitium, indiget aliquo principio mouente, & determinãte quoad exercitium.* Adde, quod hoc modo ex propoſitione, in qua diſtincte ſupponimus, volũtatem mouere alias facultates quoad exercitium, colligimus confuſe, eſſe in homine principiũ aliquod mouens quoad exercitium, ex quo fruſtra deinde colligemus, hoc principium eſſe voluntatem, cum iam id aperte ſupponamus in aſſumpto.

Vera ſolutio difficultatis.

Quare ego quidem exiſtimo, propoſitionem aſſumptam, quam præmittit Sanctus Thomas in ſua ratione, alio modo faciliori eſſe intelligendam, ex qua optima ratione abſque vllo vitio concluſiones prædictæ colligi poterunt. Aſſumpta autem propoſitio eſt, *Agens, quod ſecundum ſe eſt in potentia ad agendũ, & non agendũ, ad agendũ hoc, & illud: hoc eſt, agens, quod ex ſe indifferens eſt, vt agat, & ceſſet ab operatione, neque ad vnam harum partium naturaliter determinatur, indiget duplici principio mouente, & determinante, altero, quoad exercitium, altero quoad ſpecificationem.* Et quãuis nulla ſit huiuſmodi facultas, niſi volũtas, aut alia, quæ ſubdatur voluntati, nihilominus aſſumptum id non exprimit, ac proinde pro optimo principio nobis eſſe poteſt ad inferendum voluntatem eſſe primum principium mouens, & determinans quoad exercitium, intellectum vero eſſe principium mouens, quoad ſpecificationem. Sic autem intellecta propoſitio, quæ in ratione articuli aſſumitur, videtur veriſsima, quia vbi aliquod agens eſt in potentia vtroque modo, videtur indigere duplici principio reducente ipſum vtroq; modo ad actum.

31 *Agẽtia naturalia non ceſſant ex ſe ab operatione.*

Quod vero Caietanus afferebat in ratione dubitandi de potentijs naturalibus, nõ eſt contra prædictam propoſitionem: illæ namque ſunt ex ſe determinatæ ad operandum ſemper, & ad vnum genus operationis, vt calor ad calefaciendum, grauitas ad motum deorſum, neque ſunt indifferentes ad vtramque partem exercitij, aut etiam ſpecificationis. Quodſi aliquando ceſſant ab operatione, & exercitio defectu paſsi, aut ratione impedimenti, hoc non

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc non est ex eo, quod tales potentiæ sint ex se indifferentes, sed ratione externi impedimenti, ratione cuius dici potest quodammodo hoc genus agentis indifferens ad operandum, & non operandum, quę est
32 indifferentia quoad exercitium. Ceterum, sicut hæc indifferentia prouenit his potentijs ab extrinseco, ita etiam ipsæ indigent extrinseco motore determinante ad vnam partem, nempe ad operandum applicando materiam, aut tollendo impedimentum, & ad non operandũ, subtrahendo illam, aut opponendo impedimentum: agens autem, quod ex se, & ab intrinseco indifferẽs est, postulat intrinsecum principium, vt ad actum reducatur, alioquin ex se non esset indifferens, sed determinatum.

Idem iudiciũ est de sensibus externis.

Id, quod diximus de agentibus naturalibus, vt de calore, eodem modo dictum puta de sensibus externis, quia hæ facultates ex se, & ab intrinseco, quatenus tales sunt, non sunt indifferentes ad operandum, & non operandum, ad operandum hoc, & illud, sed determinatæ. Quodsi non operantur, est defectu alicuius extrinseci, nempe obiecti, aut debitæ oppositionis cum illo. Cumque hic defectus suppleatur vno ex duobus modis, aut ab extrinseco agente applicante obiectum, aut a principio intrinseco per motum localem applicante sensum, vt cum motu palpebrarum applicatur visus, duplex potest esse principium mouens, & determinans hanc indifferentiam: alterum ab intrinseco, per motum localẽ: alterum ab extrinseco, de quo modo non disserimus. De principio autem applicante has potentias ab intrinseco per motum localem eadem ratio est in sensibus externis, atque in alijs facultatibus, quæ subdũtur voluntati, de quibus est præsens dubitatio.

33 *In sensibus non subditis voluntati nõ est duplex principiũ determinationis.*

Nonnulli tamen existimant in sensibus, etiam non subditis directe voluntati, esse duplex principium, nempe ipsam facultatem secũdum se, quæ dicatur mouere quoad exercitium, & speciem obiecti, quæ dicatur mouere quoad specificationem: vocant enim motionem quoad exercitium, operationem secundum rationem genericam: motionem autem quoad specificationem, operationem secundum rationem specificam: falluntur tamen, nec mentem Sancti Thomæ vere assequuntur. Nam indifferentia quoad exercitium non consideratur solũ secũdum rationẽ genericam actionis, sed etiam secundum rationem specificam, in eo videlicet, quod fiat illa operatio, aut non fiat: verbi causa voluntas indifferens esse dicitur quoad exercitium, etiam quoad hoc, vt amet Deum, & non amet Deũ, & hæc non dicitur indifferẽtia quoad specificationem vllo modo: indifferentia autẽ quoad specificationem est ad amandum Deum, & ipsum odio habendum, tum etiam ad amandum Deum, vel amandum aliquid aliud. Habemus igitur ex dictis in homine, qui vtroque modo circa plura indifferens est, esse duplex principium, alterum quoad exercitium, alterũ quoad specificationem.

Porro autem principium mouens se ipsum, & reliqua quoad exercitium, esse voluntatem, optime deducit Sãctus Thomas ex eo, quod tale principium debet esse ex parte subiecti, quod indifferens est ad operandum: ab ipso enim nasci debet determinatio huius indifferentiæ. Nullum autẽ videtur magis idoneum, & accommodatum, quam voluntas in homine: ab appetitu enim animali videtur hæc indifferentia determinanda, non autem ab appetitu naturali, aut ab ipsa natura, cũ hæc sit ex se determinata semper ad vnum in quouis genere operationis. Præterea principium mouens, & determinans quoad specificationem in homine esse intellectũ, probat optime S. Tho. quia specificatio, hoc est, determinatio, vt potius sit exercitium, circa hoc obiectum, quam circa illud, & in hanc partem potius, quam in illam fiat motus, prouenit ex varia obiectorum propositionibus: hæc autem fit per intellectum.

Verum obiiciet aliquis hoc modo. Antequam voluntas seipsam, & ceteras potentias determinet ad exercitium, necessario debet præcedere ex parte intellectus propositio obiecti qualiscunque illa sit, ergo potius intellectus erit principium mouens quoad exercitium, quam voluntas, & ita vtraq; ratio principij, & quoad exercitiũ, & quoad specificationem intellectui conueniet. Respondeo vtranque determinationem simul concurrere in eodem actu, quo voluntas vult aliquid, & ad vtranque necessariam esse tanquam priorem propositionem obiecti, nihilominus vere tribui voluntati motionem, & determinationem quoad exercitium, quia, proposito adhuc obiecto quouis modo, ipsa voluntas ex se determinatur ad volendũ, aut non volendum:

dum: nam contra quancunque propositionẽ obiecti potest volũtas sistere se, hoc est, non consentire, & non operari, vt diximus 1.p.dis.98.c.1. & dicemus infra dis.18.c.5. Quare & reliquæ potẽtiæ determinãtur ad operandum, aut non operandũ non virtute intellectus secũdum se, quia intellectus per se nõ posset eas mouere, sed quatenus
35 id, quod proponit intellectus, voluntas complectitur. Recte igitur dixit S. Tho. ceteras potentias determinari ad exercitium a voluntate: quoad specificationẽ vero dicitur voluntas moueri ab intellectu, & consequenter reliquæ potentiæ ex voluntate pendentes, quia voluntas exercitiũ suũ, aut cessationem ab eo circa aliquod obiectũ potius, quã circa aliud, determinat iuxta varias obiectorum propositiones, ita vt voluntas semper ad illud moueatur, quod efficacius proponitur, & non ad aliud, vt diximus 1.p.dis.citata & dicemus infra disp. ille 128.c.illo 5. & disp.43.ca.2. Idem, atq; eadem ratione dicendum est in brutis de appetitu, & sensu, vt appetitus sit primum mouens quoad exercitium, quia licet, proposito obiecto, necessario ab eo moueatur, tamen sensus non mouet, nec determinat ceteras potentias sola obiecti propositione, vt moueatur, aut non moueatur, quod est mouere quoad exercitiũ, nisi quatenus interuenit consensus appetitus: merito igitur ei tanquam primo mouenti tribuitur determinatio quoad exercitium.

Ceterum nec voluntas, nec appetitus dicũtur esse primi motores quoad specificationem, etiamsi determinent operationem circa hoc potius obiectum, quam circa illud, quia prima radix huius determinationis est propositio obiecti eo modo, quo diximus, quam sequens voluntas determinat ceteras potentias. Cum vero dicimus, volũtatem esse principium mouendi quoad exercitium, ita debet intelligi, non vt eius motioni subsit quæuis potentia adhoc, vt cesset ab omni operatione sua (nam imaginatio nõ potest cessare) sed quia quouis potẽtia circa quodcũq; obiectũ potest operari, & nõ operari, prout voluntati placuerit.

Qua virtute, & modo voluntas moueat ceteras facultates sibi subditas. Disp. 34.

Alias facultates firmari solum in suis operationibus, dum voluntas eis consentit, putauit Scot. cap.1.

Voluntatem physice operari motum localem, ceteras autem potentias solum applicare ad suas operationes senserunt nonnulli recentiores. cap.2.

Verior sententia. cap.3.

Alias facultates firmari solum in suis operationibus, dum voluntas eis cõsentit putauit Scot.

CAPVT I.

1 COntrouersia hæc examinãda est circa doctrinam prioris conclusionis huius articuli, nam cum probatum iam sit, voluntatẽ esse principiũ mouẽs ceteras potẽtias quoad exercitium, superest, vt videamus, quo pacto eas moueat, vtrum efficiẽdo earum operationes, & cum ipsis facultatibus ad eas concurrẽdo, an alia ratione, in qua quidem quæstione variæ fuere Scholasticorũ qui de ea meminerũt, sentẽtiæ. Prima est Scoti in 2.d.42.q.*Respondeo ergo*, propositione 3. qui affirmat primũ, ea ratione subdi alias facultates voluntati in operãdo, quia dum voluntati placet operatio alterius facultatis, vnaquæque firmatur, & perficitur in sua operatione, hoc est, intensius operatur. Fundamentũ vero huius opinionis est huiusmodi. Quoties aliquod agẽs est principiũ diuersarũ operationũ per diuersas potẽtias, si per diuersas potẽtias circa idẽ operetur, intensius, & perfectius operatur, quã si a diuersa etiã distrahatur, quia dũ operatur circa idẽ, virtus agentis videtur magis vnita, ac proinde fortior ad operãdum per vnamquanque facultatem: & hæc est ratio a priori; sed præterea a posteriori idem etiam experientia nobis compertum est: anima autem est agens potens ad varias operationes per varias facultates, ergo si circa idem operetur per varias potentias, intensius per vnamquanque operabitur. Et paulo inferius in solutione 3. docet sufficientem causam intellectionis esse memoriam secundam cum specie, hoc est, intellectum cum specie, intellectum tamen cum superiori facultate, vel cum ea, sub cuius ordine essentialiter cõstituitur, perfectius operari: quia sicut hæ potentiæ mutuo se impedire possunt, si distrahantur ad diuersa, ita etiã perficiũt mutuo has operationes, si circa idẽ operentur, & eãdem rationẽ esse putat de sensibus cõparatis cum intellectu, vt

Prima pars opinionis Scoti.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Secunda pars.

circa idē mutuo se adiuuēt: circa diuersaue ro se impediāt. Deinde subiūgit, posse dici alias facultates subdi alio modo motioni volūtatis, ita vt volūtas proxime in intellectū operetur, aut (vt ipse ait) habeāt immediatā actionē supra intellectū, & supra alias potētias: hoc tamen difficilius est (inquit ille) nec quidquā aliud in hac re definit. Eodē modo docet facultatē motricē secundū locū, & linguā in loquendo ita subdi motioni voluntatis, vt nullo modo resistat: verū non explicat, vtrū hæ potētiæ pēdeāt a voluntate vt ab efficiēte, an alio modo. Postremo affirmat Scot. facultates sentiētes exteriores, & potentiā generantē, & vegetātē subdi motioni voluntatis, non solū ea ratione, qua per motū localē applicari possunt ad operādū, applicato alimento, aut obiecto sēsibili, sed etiā directe eo modo, quo intellectus subditur motioni volūtatis, eo quod hæ potētiæ operari possunt perfectius, & firmari in sua operatione, si volūtas simul cū eis operetur propter rationē superius assignatā: ex quo infertur, oculū multo melius visurū per eādem lineam ceteris etiā omnibus eodem modo se habētibus, ex eo solū, quod voluntas etiā velit.

Tertia pars.

Reiicitur Scoti sententia.

Ceterū, quamais verū sit, facultates animę mutuo se impedire, & iuuare in suis operationibus, vt inferius explicabitur, tamē nō est dicendū, eodē modo iuuari, & impediri facultates a seipsis, quo Scotus putauit de voluntate, & alijs potētijs: quare alio modo facultates aliarū potentiarū subdi imperio, & nutui volūtatis necessario fatendū est. Primum quidē, negare non possumus, potētias mutuo se impedire, & iuuare in suis operationibus: videmus enim impediri nutritionis opus, ne recte fiat, ex eo quod vires animæ cognoscētes nimiū suis operationibus incūbant. Verū potētiæ omnes non se impediūt ex eo solū, quod circa diuersa operētur: imo fieri potest, vt quæcunq; facultas circa suū obiectū perfecte, & intēse efficiat opus suū: quare nec ex eo mutuo se iuuāt, quia circa idē operentur, quinimo accidere potest, vt vna potētia nimis intēse operans circa obiectū alterius, impediat operationē illius circa illud. Etenim, si volūtas, & intellectus nimiū attenderēt, vt fieret opus nutritionis potius illud impedirēt, fatigarētur enim facultates sentientes, dū intellectus, & volūtas nimiū laborarent attēdentes, vt fieret nutritio: nā quoties intellect⁹ aliquid determinate cogitat, etiā sensus cogitur, & adstringitur, vt id ipsū determinate cogitet, quo (vt experimēto cōstat) fatigatur, ac proinde virtus animæ ad nutritionem, & ad alia operā naturalia remittitur: cōtra vero, si suauiter sensus, & intellectus, atq; volūtas distrahētur in alijs rebus, fortius vis nutriēs operaretur. Deniq; friuolū est, asserere vim generātē, & nutrientē, iuuari ex eo, quod volūtas velit, & operetur circa obiectū ipsarū tametsi imaginatio propter corporeā aliquā immutationē aliquando imprimat semini, & fetui qualitatē aliquam, præsertim vero imaginatio mulieris. Ceterū vires animæ, intellectus nimirū, & volūtatis, ex eo q̄ ad opus generationis attendāt, aut nutritionis, nō iuuant ipsam facultatē nutriētē, aut generātē. Eodē pacto ego non satis intelligo, quā vim habeat voluntas, vt ex eo solū, quod ipsa velit, possit efficere, vt visus perfectius videat per eandē omnino lineā, & eodē modo obiecto applicato, nisi quia volūtas efficit aliquādo, vt sensus interior nō distrahatur ad alia cogitandū, cuius attētio multū cōfert sensibus externis, vt circa sua obiecta operētur, sicut inferius etiā dicemus, at vero ipsā voluntatē per se aliquid cōferre ad opera harū facultatū, videtur omnino cōmentitiū. Cum vero dicimus, facultates animæ mutuo se iuuare, & impedire in suis operationibus, non est ita accipiēdū, quasi vna potētia adiuta ab alia fortius operetur, quā ex se posset, sed quia tūc nō impeditur, quo minus totā vim exerat, & effectū totū producat, quē potest.

Deinde aliquas facultates nostras subdi nostræ volūtati alia peculiari ratione, quā prædicta, cōfirmari potest: nam si hæc sola ratione subderētur, non esset maior ratio, ob quā potiꝰ diceremus alias facultates subdi volūtati, quā ipsam voluntatē ceteris facultatibus, siquidē non minus volūtas iuuari potest ab alijs, quā ille a volūtate, si ratioꝰ Scoti aliquid valet: animis autē hominū conceptū est, ita aliquas potētias subdi volūtati, vt volūtas nō eodē modo eis subdatur. Hoc ipsum etiā confirmatur ex eo, quod potētia mouens secundū locum, quā vocant progressiuā, non tantū pēdet a volūtate, vt perficiatur in sua operatione, & intēsius operetur, sed etiam, vt simpliciter operetur: siquidē sine nutu voluntatis nec minimū motū, aut partē motus efficere potest. Deniq; Aug. 11. de ciu. c. 8. cōstituit discrimē inter sensū interiorē, & exteriorē, quod exteriores, vt oculus, solū parēt imperio rationis, quod attinet ad applicationē sui ad

sui ad obiectū, aut obiecti ad se, q̄ fit: per motū localem: sensus autē interior, vt memoria, ita paret volūtati, vt volūtas absq; vllo alio motu, aut applicatione possit ipsū a cogitatione quacūq; auertere: ex quo etiam fit, vt aliquando aliqua videremus, quorū nullam retineamus memoriā, quia memoria ex imperio volūtatis alijs rebus memorandis, & cogitādis tunc erat intēta.

Voluntatem physice operari motum localem, ceteras autem potentias solum applicare ad suas operationes, senserunt nonnulli recentiores.

CAPVT II.

Primus error refutatur.

REcentiores vero nōnulli Thomistæ alio modo de efficacitate voluntatis inter ceteras facultates hominis philosophantur. Dicunt enim, primū quidem voluntatem solum esse causam applicandi intellectum, & ceteras potentias sibi subditas ad suas operationes, excepta facultate motrice secundū locum: has autē potentias subditas voluntati dicunt esse intellectū, sensum, & appetitum. Nā nutrientem, & generātem nullo modo subdi voluntati existimant prædicti Doctores: quæ vero sit hæc applicatio, aut quare ad hāc applicationē, non autē ad ipsam actionē concurrat volūtas, nec explicant, nec probant. Notant tamen, hāc solam applicationem sufficere, vt volūtati absolute tribuamus opera aliarū facultatū, & ipsa dicatur ea efficere: nam quamuis in naturalibus nō tribuatur operatio physica applicanti causam ad operandum, in moralibus tamen recte tribuitur voluntati applicāti, quia omnia opera moralia pendent ex voluntate, tanquā ex primo principio, & per se totiꝰ generis moris.

6

Deinde docent, voluntatem ita efficere motū secūdum locū, quem progressiuum appellamus, vt facultas ipsa motrix tātum recipiat in se motum, & sola voluntas eum efficiat, nec solum applicet potentiam motricē ad motū: cuius sententiæ videtur fuisse Caiet. in lib. 3. de anima ca. 6. secundum diuisionem, quam ipse sequitur. Hanc autem partē probat primum ex Arist. 3. de anima, c. 10. vbi ait, appetitū esse potētiā motricem secundum locum. Deinde, quia existimat, hanc facultatem motricem secundū locum esse solum passiuam, & nullam inse habere efficacitatem ad motū, ac proinde totā causā efficiētē motum debere esse appetitum. Postremo, quia sicut Angelus per intellectum, & voluntatem efficit motum cœli, cui ipse solum assistit, eodem modo & anima intellectu suo, & voluntate mouebit corpus, quod informat.

7 Refutatur prior pars.

Horū tamen sententia mihi nullo modo probatur: primum, quia quanuis in sensibus recte possimus distinguere applicationem præuiam ad operandum ab ipsa operatione, vt ita tribuatur vni causæ applicatio, cui non tribuitur ipsa sensus operatio tamen nec in intellectu, nec in sensu interiori possumus explicare, aut intelligere applicationem aliquam distinctam omnino ab ipsa operatione: quare si voluntas physice attingit applicationem harum potentiarum ad operandum, attinget etiam ipsam operationem. Diuersam autem esse rationem sensuum externorum, & interiorum, atq; intellectus, vt in externis possit esse præuia illa applicatio, in alijs vero nō, manifestum est: nam externi per motum secundum locum applicari possunt ad obiecta, sine quibus non possunt operari, qui sane motus secundum locum præcedit operationem ipsam sensus. Interni autem sensus, & intellectus non applicantur præuia aliqua operatione ad suas actiones: vel ergo hi Doctores fateantur voluntatem physice efficere operationes facultatum sibi subditarum, vel nulla ratione dicunt solum esse causam applicationis.

Refellitur pars posterior primo.

8 S. Thom.

Deinde, quod asserunt de facultate motrice secundum locum in animalibus, plane absurdum est, & primo quidem contra S. Thomam in opusculo 43. capite 5. vbi ait, appetitus imperat motum secūdum locū, æstimatiua dirigit, facultas motiua exequitur: atqui in homine eodem modo se habent voluntas, & intellectus ad motum illum, sicut in brutis appetitus, & æstimatiua. Secundo est etiā contra Arist. nam 3. de anima cap. 10. postquam probauit practicū intellectum cum voluntate esse principiū huius motus, tex. 55. subiūgit tria esse, quę mouent hoc genere motus. Primū, quod, mouet inmotum, vt bonum apprehēsum: secundum, quod mouet motum, vt appetitus, mouetur enim a bono & mouet: de tertio autem inquit, *Quo vero sicut instrumento mouet appetitus, id iam corpori tribuendum est*: concedit igitur in ipso corpore es-

Refellitur secundo Arist.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Confutatur tertio.

pore esse vim quandam, qua appetitus vtatur vt instrumẽto. Tertio est contra rationem, nam præter appetitum, etiã in neruis, iuncturis ossium, & tendonibus vim aliquã, & impetum experimur, qui ex labore, aut ęgritudine languescit, & motum integre perficere nõ potest: quodsi corpus nostrum nullam efficacitatem haberet ad motũ, sed solum passiue illum reciperet a volũtate, & intellectu; sequeretur, eadẽ velocitate nos posse moueri, cũ vires deficiũt atq; si integræ essent. Nam corpus etiã languidum, & infirmum ab angelo eadem velocitate moueri potest, qua ab anima mouetur, cum validũ est, non alia ratione, nisi quia motus ab Angelo solum esset in mẽbris receptus absque vlla ipsorum efficacitate, ergo eodem modo ab anima moueri posset, si totum motum ab ea reciperet absque propria aliqua efficacitate.

Responsio.

Respondere posset aliquis, etiamsi facultas motrix secundum locũ non efficiat motum secundum locũ in nobis, nihilominus necessariam esse, vt debitam dispositionẽ ad recipiendum motum, & ideo non posse nos ita velociter moueri cũ ęgritudine debiles sumus, sicut quãdo valemus. Verum

Impugnatur

responsum hoc friuolum est, nam præter quam quod in nobis, vt dixi experimur illam effectricem virtutem in mẽbris ad recipiendum motum secũdum locum, nullo modo videtur necessaria dispositio alia ex parte passi, quam quantitas corporis, & ita angelus absque vlla alia dispositione ęque velociter mouere potest corpus mortuũ, & viuum, languidum, & robustũ: mensura autem efficacitatis solum requirit grauitatem, & molem accommodatam, quia non potest mouere quãlibet. Idem igitur corpus eodem modo graue, siue languidũ esset, siue robustum, posset a voluntate eadem velocitate moueri.

Verior sententia.

CAPVT III.

SVnt præterea recentiores alij Theologi, quibus placet sententia, quæ asserit, voluntatem nullo ex prædictis modis concurrere ad operationes facultatum sibi subditarum, sed physice cum ipsis operari. Cuius sententiæ confutatione vera opinio, quam nos amplectimur, confirmanda est. Cum igitur nullo ex prædictis modis voluntas in nobis sit causa operationũ facultatum sibi subditarum, neque physice, vt causa propinqua illarum, ad eas concurrere possit, restat, vt ex sola quadam naturali cõnexione potentiarum, & quasi sympathia, operationes aliarum facultatum a voluntate pendeant, & in brutis ab appetitu. In cuius sententiæ confirmationẽ duo nobis probanda sunt: vnum est, voluntatẽ non posse physice operari actiones aliarũ facultatum in ipsas aliquo modo influendo, sicut recentiores prædicti autumant: alterum est, esse aliquas alias facultates hominis, & bruti ita inter se connexas, vt vna non possit operari, alia non operante, etiamsi operatio vnius ab alia physice non efficiatur. Ex quo recte inferemus, idem posse contingere inter voluntatem, seu appetitum, & alias potentias.

Vt autẽ prius illud, quod proposuimus contra prædictos recentiores, facile probemus, hoc principiũ supponẽdum est, Quoties aliqua secunda causa secũdũ id, quod in se habet, adiuta etiam concursu communi primæ causæ, a qua omnes essentialiter pendent, est sufficiens causa alicuius effectus secundũ totã rationem illius, nec vlla aliqua ratio in effectu resultat, non posse nouã causam efficientẽ ad eum effectũ accedere, sed ita superuacaneũ esse eius accessum, vt nihil omnino ad eã conferat actionẽ. Hoc principium existimo adeo manifestũ esse, vt nullo cõtrario exemplo valeat improbari, idq; ex professo confirmauimus 1.p.disp.43. c. 5. nam quod integre fit ab vna secũda causa, naturaliter nõ potest simul ab alia fieri secũdum eandem rationem. Excipio primam causam, quę, cum prima sit, a qua essentialiter reliquæ pendent, efficit id, quod secũdæ causę efficiũt, & secundum eandem rationem, quę in effectu producta est: & quanuis inter Scholasticos quæstio sit, an per potentiã Dei absolutam possit aliquis effectus integre esse a duabus secundis causis, tamẽ hactenus nõ legi aliquem, qui diceret secundum ordinem rerum naturalem id fieri posse: nostrum igitur principium, & fundamentum firmum manet.

Ceterum recentiores prædicti, vt defendant id, quod semel sibi proposuerunt, nempe voluntatem esse causam physice efficientem motus secũdum locum, & operationum aliarum facultatum, dicunt, posse quidem

quidem rem productam ab vna causa secundum totam suam entitatem, & gradũ pendere a noua causa aduenięre, ac proinde præter integram causam alicuius effectus posse addi nouam aliquam causam, quæ simul cum alia concurrat. Primum quidem afferunt exemplum luminosi nouiter aduenientis, a quo non minus pendet lumen, quod ab alio antea productum erat, quam si ab illo non esset productum, & ita, aduenięnte nouo luminoso, incipit conseruari ab vtroque. Deinde arguunt exemplo intellectus, qui per se est causa alicuius intellectionis, eadem tamen ab alio actu intellectus, a quo excitatur, efficiri etiam potest simul cum intellectu. Deinde arguunt exemplo cœli, quod est causa vniuersalis concurrens cum homine, & aliis substantijs ad producendum hominẽ, aut aliam substantiam, cum tamen secunda causa, quæ dicitur particularis, producat aut hominem, aut aliam substantiam secundum omnem rationem. Postremo arguunt exemplo quatuor qualitatum, quæ omnes sunt causæ secũdarum qualitatum, vt albedinis, & nigredinis.

Nescio tamen, quare his friuolis argumentis prædicti Theologi infirmare conentur principium illud Theologis, & philosophis satis probatum. Verum, quam infirmæ sint eorum rationes, videamus. Primum quidem, quod attinet ad exemplum luminosi nouiter aduenientis, facile apparet deceptio, neque enim potest nouum luminosum accedere ad illuminandum medium, quod ab alio prius illuminatum est, quin aliquid noui in effectu operetur: siquidem semper intensius diaphanum illuminatur, alio luminoso nouiter aduenięnte, quam illuminaretur, si non aduenire: quare si a principio duo accedant lumina, alio modo illuminabitur diaphanum, quam si vnum tantum illuminaret, vt experimento compertum est. Deinde, quoties in intellectu vna intellectio mouet ad aliam, quod tantum contingit in discursu, alio modo fit illa intellectio, ad quã prior mouet, quam si fieret a solo intellectu, prio ri illa intellectione non mouente. Nam quando prior mouet, tunc sequitur intellectio per modum discursus, & extrema propositionis non repræsentantur ita, vt efficiant propositionem per se notam, sed per aliud notam: cum vero prædicta intellectio non ex alia colligitur, tunc repræsentatur extrema alio modo, vt in propositione per se nota, ergo est aliqua variatio in effectu accedente noua causa.

13 *Secundum exemplum improbatur.*

Deinde, quod dicunt de cœlo, nempe cõcurrere vt causam vniuersalem ad productionem cuiusque effectus, friuolum est: nam cœlum sua influentia, & motu solum concurrit vt remouens ea, quæ impedirẽt actionem secundarum causarum, & applicans ea, quæ aliquo modo disponere possunt. Asserere autem a cœlo, & motu eius ita pẽdere effectus, sicut a causa per se, absque fundamento est, alioquin cessante motu cœli, omnia statim corrũperẽtur, quod est absurdum.

Tertium refellitur.

Postremo, quod dicebant de primis qualitatibus friuolũ est, nam illę comparantur cum secundis, sicut plures trahentes nauim cum motu nauis, nempe sicut causæ, quas vocant non subordinatas, respectu eiusdẽ rationis formalis in effectu, huiusmodi autem causas posse esse plures, non negamus, sed asserimus, quoties aliquis effectus secundum omnem rationem est ab vna causa, vel a duabus causis, non posse alium non subordinatam accedere nisi ad producendam rationem aliam in effectu, hoc est, non posse accedere ad idem omnino producendum. Nam, vt diximus 1. parte disp. 43. cap. 8. duo sunt genera causarum, quas vocant partiales, quędam enim causæ sunt quæ ita ad vnum integrum effectum secũdum eandem rationem, non autem secundum eundem gradum concurrunt, vt ex ęquo concurrant, & non sint inuicem subordinatæ, & harum quælibet per se aliquid ex illis efficere potest, & ad aliquid illius conari, vt sunt duo trahentes nauim: nam quilibet illorum per se aliquid imprimit nauí, & hoc modo concurrere possent quatuor primæ qualitates ad producendum secundas, vt colores. Nam quemadmodũ ex mouentibus nauim quilibet per se potest imprimere aliquid impetus, qui est proximum principium motus, sic etiam generans imprimens quamlibet qualitatem aliquid conatur ad colorẽ, & ad secũdas qualitates, & hæ causæ partiales cõcurrunt ad effectum secundum eandem rationem, inuicem tamen adiuuãtur, quia nulla per se sufficit ad tantum effectum. Aliæ vero causæ dici consueuerũt partiales subordinatę, ita ad eundem effectum cõcurrentes, vt nõ secundũ eãdem rationẽ effectum ipsũ producãt, vt de intellectu, & specie ad intelle- 14

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctionē talis obiecti, diximus 1.parte disp. 43.c. 5. & 6.neq; vt quælibet illarum causarū aliquid per se sola producere posit. Si autem voluntas esset causa motus secūdum locum cum potētia ipsa motrice, hoc posteriori modo deberet esse, vt manifestum est, quia per se sine motrice nihil potest: vt autem hoc modo concurreret, debebat peculiaris aliqua ratio in motu producto ei assignari: hæc autem assignari nō potest, vt vidimus, ac proinde neque hoc modo potest esse causa effectrix motus cū ipsa potentia motrice.

Ex prædicta notatione ratio colligitur.

Hoc igitur posito principio, nempe, quoties est integra causa alicuius effectus secundum omnem rationem ipsius, non posse nouam accedere, & aliquid in effectu operari, perspicue colligitur id, quod priori loco proposuimus, videlicet ceteras potentias subditas voluntati non pendere ab ea, 15 sicut ab efficienti, vt suas operationes efficiant. Constat enim, in alijs potentijs esse integrum principium causæ, vt producant suas operationes secundum omnem rationē, quæ in illis reperitur. In intellectu est ipsa facultas intelligens, & species, quibus integre correspondet, quidquid est in intellectione: imo insēsibus internis, in appetitu, etiā in facultate motrice secundum locum eodem modo, neque enim in effectu huius, qui est motus secundum locum, aut in alijs assignari poterit aliqua ratio, cui in ipsamet facultate non respondeat sufficiens, & integrum principium efficiens.

Obiectio quæ posset adhiberi.

At dicat aliquis, posse in operationibus harum facultatum assignari rationem aliquam nouam, quæ necessario debeat tribui voluntati, & non alteri principio, nempe rationem liberi. Verum, etiamsi hoc admitteremus in actibus imperatis a voluntate, tamē in actionibus nostris non liberis, & subitis, & in actionibus pendentibus ex solo appetitu, vt in brutis locum non haberet, ac proinde in brutis facultates inferiores non penderent ab appetitu, tanquā ab efficiente, neque in nobis a voluntate, & appetitu, quod attinet ad actiones non deliberatas, quod est falsum. Adde, quod nec in nostris actionibus liberis hæc obiectio probat id, quod contendit de voluntate, quoniam, vt inferius disputatione 95. capite 9. ostendemus, libertas in actione aliarum potentiarum, imo in ipso actu voluntatis elicito, non est aliquis modus absolutus realis intrinsecus actui, imo neque

Impugnatur

relatio realis ei intrinseca, sed est extrinseca tantū denominatio, quæ consurgit in actu inuariato omnino ex sola rationis attentione, vt ibidem ostendemus. Et quamuis esset relatio realis in actu elicito, & imperato, hoc non sufficeret, vt diceremus voluntatem esse causam efficientem actionum aliarum potentiarum, nisi esset causa alicuius modi, aut rationis absolutæ in ipsis, quia relationis per se non datur causa efficiens, nisi ratione fundamenti, & relatio realis consurgere potest in vno extremo, nihilo in eo producto: & hactenus de priori parte, quam probandam proposuimus.

Posterior pars, nempe esse aliquas alias facultates animæ ita connexas, vt vna sine alia nequeat operari, absque eo quod vna in operationem alterius quidquam efficiat, experimentis cōpertum est. Primum quidem intellectus, cum sit potentia spiritalis, quia accipit species per sensus, ita ab ipsis sensibus pendet in operatione præhoc statu ex parte obiecti, & cum eis connexus est, vt nisi sensus interior operetur circa idem obiectum, intellectus non intelligat, & ita in graui somno, vbi cessat omnis operatio facultatis sentientis, intellectus nihil intelligat. Tum etiam, læsa facultate sentiente, intellectus etiam in sua operatione defectum patitur: sensus autem sine intellectu posset operari, nisi naturali consequutione consequeretur statim intellectio, & tamen compertum omnibus est, sensum nihil operari in intellectum, semel abstracta specie intelligibili.

Deinde sensus exterior sentire non potest, nisi simul etiam fiat attentio interioris sensus circa idem obiectum, & ob id, cum quis somno correptus est, nec videre potest, nec tactu aliquid sentire, & cum distractus ad alia est, etiam vulnus non sentit, vt accidit in feruore belli. Contra vero interior sensus sine exteriori operatur, & tamen interior nihil influit efficacitatis in operationem exterioris sensus: potest igitur esse connexio duarum facultatum, vt vna sine alia circa idem obiectum operari nequeat, etiamsi operatio vnius non pendeat veluti ab efficiente ab alia, ergo mirū esse non debet, si dicamus hoc modo solū pendere alias facultates a voluntate, & eā connexas esse absq; eo, quod ipsa quidquā in eas operetur. Et hoc modo explicandus est S.Th. vbicunq; dixerit volūtatem

mouere, aut applicare appetitū, & reliquas Potētias ad opera sua, vt infra quæst. 16. articulo 1. & articulo 4. ad 1. & quæstione 17. articulo 2. ad primum, & 1. parte quæst. 82. articulo 4. Et in eundem sensum intelligendus est Petrus de Soto in libro de institutione sacerdotum lectione 1. de intellectu, & voluntate, vbi appellat voluntatem causam efficacem operationū intellectus, & aliarum facultatum: id enim dicunt, nō propter physicam efficacitatem, per quam voluntas influat in reliquas potentias, sed propter connexionem prædictam, quæ se habet instar causæ efficientis: & hactenus satis dictum sit de doctrina prioris conclusionis articuli.

An voluntas semper ab intellectu moueatur. Disput.35.

Voluntatem aliquando sine præuia cogitatione operari fēserunt Bonauent. & alij. c. 1.
Voluntatem nunquam sine præuia cogitatione operari verior opinio fert. cap. 2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. cap. 3.

Voluntatem aliquando sine præuia cogitatione operari senserunt Bonauentura, & alij.

CAPVT I.

DVplex in hac controuersia difficultas examinanda est: prior est, an aliquando contingat, vt voluntas in hac vita sine vlla Præuia cognitione operetur: posterior vero, an saltem potentia Dei absoluta id fieri possit. Circa priorem difficultatem fuit sententia Bonauent. 2. tom. opusculorum tractatu de mystica Theologia quæstione vnica, & auctoris Itinerarij apud eundem Bonauenturam in eodem tomo cap. 7. non solum aliquam, sed etiam perfectissimam voluntatis operationem in hac vita sine intellectione, & obiecti propositione contingere: eandem sequutus est Vercellensis in paraphrasi 1. capitis Dionysij de mystica Theologia in principio, & fine, vbi explicat verba, quæ inferius referemus. Eādem docuit Gerson alphabeto 66. litera O. & tractatu de mystica Theologia per duo decim considerationes, quæ habentur Alphabeto 66. litera T. & sequentibus: refert autem pro hac sua, & Bonauenturę opinione Henricum de Baliuis, & Hugonem de Balma. Pro eadem etiam refertur Gregorius in 2. distinctione 25. quæstione 1. conclusione 2. ad 3. rationem contra ipsam, quod videatur concedere primum saltem actum voluntatis esse sine cognitione præcedenti, ibi tamen expresse docet omni actu voluntatis priorem esse aliquem actū intellectus: voluntate autem, qua desideramus scire rem aliquam, non esse priorem notitiam illam, quā desideramus habere. Fatetur tamen semper precedere cognitionem quandam, qua proponitur ipsum scire id, quod ignotum est: quare potius pro nostra sententia allegandus est. Ceterum, quia non omnino in hanc opinionem consentiunt Bonauentura, & Gerson, referam modum, quo quisque eorum ipsam explicat.

Notæio Bonauent. pro confirmatione huius sensus 1.a.

Bonauentura igitur, vt suam sententiam explicet, notat duplicem esse viam vitæ spiritualis, quandam contemplationis lumine desuper a Deo infuso, quandam vero in affectu, qui dicitur ardor amoris. Porro contemplationem dupliciter a nobis comparari, primum ab inferioribus ad superiora per donum scientiæ, deinde a superioribus ad inferiora per donum sapientiæ: affectum quoque amoris duplicem esse, alterum, qui dicitur Scholasticus, alterum, qui dicitur mysticus, & secretus. Ex quibus prior modus, vt ipse ait, est per inquisitionem, & eleuationem, & incipit a meditatione, quæ affectum præcedit, quē modum ipse fusius explicat. Posterior modus, qui mysticus vocatur, consistit (inquit) in amoris desiderio, qui per affectiones flammigeras (vt ille loquitur) superius adspirat, & dicitur sapientia vnitiua, quæ sine omni cognitione præuia fit in nobis.

Gerson autem alio modo suam sententiam exponit. Namque alphab. 66. litera T. & sequentibus distinguit amorem in naturalem, & liberum: naturalem vero appellat non actum alicuius voluntatis, sed appetitum innatum, quem Scotus vocauit appetitum naturalem, vt vidimus disputatione 22. c. 1. amorem autem liberum dicit esse actum elicitum voluntatis: dicit autē esse liberum, quia putat cum Scoto omnē amorem, & actum elicitum voluntatis esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

liberum. Inquit ergo primum, amorem naturalem nõ oriri ex cognitione præuia actuali, nec in alijs rebus, neque in homine vt manifestum est. Deinde in consideratione 4. & 5. affirmat posse hominem ferri
3 in Deum amore libero ex nulla orto cogitatione. Postremo consideratione 8. addit non posse esse electionem elicitam, & meritoriã, nisi ex præuia cogitatione, de qua re nihil dixit Bonauent. & hoc tantum sensu intelligi debet in alphabeto 84. a litera N. vsque ad P. cum ait, nõ posse elici amorem sine præuia cogitatione.

Hæc sententia vniuersim intellecta probatur ex Dionysio. Primo.

Hanc sententiam vniuersim intellectã colligit Bonauentura ex multis testimonijs Dionysij. Primum est 7. de diuinis nominibus non longe a fine, vbi ita scribit, *Est etiam rursus diuina Dei scientia, & notitia, quæ ignoratione hauritur per coniunctionem, quæ mentem omnem superat, quando mens ipsa a rebus omnibus abducta primũ, deinde etiam seipsam deserens cum splendidissimis radijs coniungitur: atq; illinc, & ibi inuestigabili sapientiæ profundo illustratur:* Hæc igitur sapientia, inquit Bonauent. cũ nec de creaturis corporeis, nec de spiritualibus, nec de Trinitate aliquid consideret, sed sensibilia, & intelligibilia omnia relinquat, in eo posita est, vt volũtas suo põdere sine vlla præuia cogitatione in Deum feratur, tametsi aliter contingat in imperfectis, & perfectis.

Secundo.

4 Secundum testimoniũ est cap. 1. de mystica Theologia parum a principio, *Tu autem Timothee carissime, pro maxima mysticorũ spectaculorũ exercitatione, qua vales, prætermitte & sensus, & mẽtis actiones, eaq; omnia quæ sub sensũ cadũt, & animo cernũtur, & quæ nõ sunt, & quæ sunt, omnia, teq; ad eius, qui omnem essentiam, omnemq; scientiam superat, coniunctionem, & vnitatem pro virili parte clam excita.*

Tertio.

Tertium testimonium est in fine eiusdẽ capitis, vbi de contemplante sic ait, *Tumque demum, & ab ijs, quæ cernuntur, & ab ijs, quæ non cernuntur, liberatur, & in vere mysticam ignorationis caliginem irrepit, in qua omnia cognitionis subsidia deponit, atq; in eo sit, qui penitus tractari, videriq; nõ potest totus, eius, qui superat omnia, nec Vllius, nec suus, nec alterius, sed ei, qui omnino incognitus est, omnis cognitionis cessatione præstantiori modo coniunctus, atque hoc ipso, quod nihil cognoscit, mentem etiam cognoscendo vincit, & superat.*

Demũ 7. illo cap. de diuinis nominibus sæpenumero vocat Dionysius sapientiam, quam de Deo habemus, irrationabilem, & stultam, nõ alia quidem ratione, nisi quia vera sapientia, quæ in amoris diuini affectu cõsistit, sine ratione, & cogitatione alicuius rei est. Ex quibus locis Bonau. colligit suam sententiam, cum dicat Dionysius tunc demum hominem perfectissime Deo vniri, cum relicta omni cognitione, & scientia tam rerum spiritualium, quam corporalium, ipsi coniungitur, & depositis omnibus subsidijs cognitionis, in illam caliginem ignorationis seipsum excitat.

Duabus quoque rationibus probari potest hæc sentẽtia. Prior est, Amor nõ pẽdet ita essẽtialiter a cognitione, vt sine illa esse nequeat vllo modo saltẽ per potentiã Dei absolutã, aut ostẽ datur aliquamanifesta in hac re cõtradictio: si autẽ id fieri potest, non est, cur negemus in hac vita perfectis hominibus aliquando fuisse concessum. Posterior ratio est, qua vtitur Gerson loco allegato: Potest Deus conseruare in anima sine præuia cognitione amorem semel elicitum, ergo efficere potest, vt a principio sine amore eliciatur: posse autem amorem semel productum a voluntate præuia cognitione conseruari sine cognitione, nõ probat Gerson, nec alio modo videtur posse probari, nisi quia nulla in hac re appareat contradictio.

Voluntatem nunquam nisi præuia cogitatione operari, probabilior opinio fert.

CAPVT II.

MVlto probabilior est sententia communis, quæ affirmat, nullũ hominem in hac vita, aut in alia, nec vllam naturam rationalem ferri vnquam affectu, & amore suo, nisi in rem intellectu cognitam. Ita suppone re videtur S. Thom. in hoc articulo, videlicet opus esse moueri voluntatem ab intellectu, vt operetur. Idem docet Henricus quodlib. 1. quæst. 15. affirmans oppositum esse impossibile. Vtrum autem hoc sit tantum homini, aut Angelo impossibile, an vero etiam Deo, vt nullam voluntatẽ mouere possit sine præuia cognitione, non explicat. Consentit Dionysius Carthusianus ex pro-

ex professo tractans quæstionem hanc in librum Dionysij de mystica Theologia articulo 9. & fusius libro de contemplatione & in opusculo de laude vitæ solitariæ articulo 36. & 37. vbi vt notissimum supponit in mystica Theologia, quam ipse constituit in feruentissimo actu caritatis erga Deum, actu præcedere contemplationem, quæ est intellectus operatio.

Vera sententia confirmatur primo.

Quæ sane sententia probari potest primo, quia, vt cap. seq. probabitur, nec potẽtia absoluta Dei fieri potest, vt voluntas in incognitum feratur: hoc enim, videtur significare August. quem ibidem allegabimus, ergo non est asserendum aliquibus nunc ita contingere. Secundo, quia gratia non destruit naturam, sed eam perficit, vt autem natura nostra perfectissimo amore in Deum feratur, nihil impedit cognitio, vt statim explicabitur, ergo absque fundamento dicemus voluntatem nostram tunc perfectissime operari, cum fertur in incognitum. Tertio, nullus est ex ijs, qui oppositam sequuntur opinionem, qui eam non confirmet experimento, imo omnes affirmant, nullo alio modo melius, quam experimento comprobari posse: habent igi-
7 tur memoriam eius, quod semel experti sunt: alioquin neque tanquam experti de ea re loqui possent: memoria autem est rei præteritæ, & prius cognitæ: ergo, si meminerunt, se dilexisse Deum actu illo feruentissimo, aliqua in eis præcessit cognitio Dei, vt dilecti: quodsi cognitio Dei dilecti, quæ reflexa est, non fuit impedimento, multo minus cognitio directa ipsius Dei, vt boni, per quam proponitur voluntati, vt diligatur. Quarto, si volũtas ferretur in incognitum, quando feruentissime amat, eadem ratione appetitus animalis ferretur, quia etiam feruentissime amare solet, imo amore ipso quasi inebriari, cũ non minus pendeat volũtas ab intellectu, quam appetitus a sensu, atqui contrarium experimur, nam eo magis in nobis crescit amor appetitus, quo efficacius imaginatione res cogitantur.

Quinto, si aliqua voluntas ferretur in incognitum, maxime in extasi, quãdo a sensibus homo abstrahitur, & exterius nihil sentit, sed totus est in re, quam amat: extasim autem nõ contingere sine cogitatione interiori docent graues Ecclesiæ Patres. Primo ita docuit August. de extasi Pauli in illud Psalmo 67. *Ibi Beniamin adolescentulus, &c.* & ipse Paulus de se id ipsum testatur, cum ait 1. ad Corinth. 12. *Audiui arcana verba*, hæc enim non audiuit auditu corporis, a quo erat alienatus, sed auditu mentis: quodsi Paulus in illa extasi, nõ sine
8 cognitione perfectius Deum dilexit, quam vllus ex ijs, qui oppositam sequuntur sententiam, non est, cur dicamus alijs hominibus concessum fuisse perfectissimum amorem sine cognitione. Id ipsum docent de extasi Anselm. & Beda in illud secunde ad Corint. 5. *Siue mente excedimus, &c.* Chrysost. hom. 22. in acta Apostolorum in illud capitis 10. *Super eum mentis excessus*, Epiphan. hæresi 48. Hieronymus in prologo in Abachuc, qui duo loquuntur de extasi Prophetarum.

Anselm. Beda.

Epiph. Hieronym.

Notatio prior pro maiori confirmatione.

Ceterum notandum est, quanuis obscura Dei notitia, qualis habetur per ænigma fidei, non præbeat tam facilem aditum ad diligendum Deum, quam præbet clara ipsius visio, nihilominus assidua exercitatione, & gratia Dei interdum fieri, vt simplici sola propositione Dei summi boni sine labore discussus oriatur in voluntate suauis quædam dilectio, & amor Dei, & quasi extasis, quæ non contingeret, si intellectus nimio labore discurreret, & in simplici illa notitia, & apprehẽsione non maneret: quæ sane notitia, licet simplex sit, hoc est, absq; labore, tanto magis intime penetrat obiectum ipsum, & efficacius voluntati proponit, & ideo dono intellectus tribui solet. Hoc autem genus cognitionis multo magis conueniens est naturæ voluntatis, quã illud, quod est cũ discursu, & labore, quia
9 per hoc magis sincere proponitur obiectũ ipsi voluntati.

Porro autem potest homo adeo facilis esse ex dono Dei, & assidua exercitatione in hoc genere cognitionis, & contemplationis, vt videatur sibi tunc nihil cogitare, quia cum non laboret in discursu, sed in simplici illa & suaui consideratione permaneat, vix percipit, vtrũ aliquid cogitet de re, quam amat, an non. Nã, vt recte ait Gerson consideratione illa 8. homines ex longa exercitatione, & continuo habitu ita prompte, & facile operantur aut arte, aut virtute, vt non deliberent de agendis, sed tanta promptitudine in opera ferantur, vt non aduertant, an de illis cogitent, sicut cytharœdus, quando cytharam pulsat, quam certum est sine intellectus directione ab eo non pulsari, tanta promptitudine, & ve-

Gerson.

Universidad de Deusto
Biblioteca

locitate eam pulsat, vt videatur sibi nihil de re illa cogitare, cum tamen singulos pulsus cogitatio ipsa mentis cognoscat, & dirigat. Eodem modo existimo accidere ijs, qui in contemplatione Dei prompti sunt, vt non facile percipiant, quid aut qua ratione de Deo cogitauerint, ex quo etiam fit, vt singulorum, quæ tunc aliquis cogitauit, non maneat vlla recordatio, sed tãtum confusa quædam memoria, quia adeo fuit facilis illa cogitatio, vt nullam sui memoriam reliquerit. Hac de causa qui perfectissimo hoc modo contemplationi, & amori Dei incũbunt, asseueranter affirmant absque vlla Dei cogitatione se in eius amore flagrasse, tametsi reuera nõ minus de Deo cogitauerint, quam cytharœdus, cum cytharam pulsat, considerat singulas soni varietates, & harmoniam.

10 *Notatio posterior.* Deinde notandum est, hoc genus cognitionis non esse impedimento voluntati, ne ardentius amet, nam quamuis virtus animæ finita sit, & quo magis in plura distrahitur, minus circa singula operetur, tamen cum hæ operationis intellectus, & voluntatis suapte natura ordinatæ sint, & connexæ, vna alteri non tantum non nocet, sed etiam eã mirabiliter iuuat, ita vt quo perfectior fuerit cognitio illius, sit etiam perfectior dilectio.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

Respondetur testimonijs allatis pro priori opinione. ARgumenta vero prioris sententiæ facile dissolui possunt. Ad omnia testimonia Dyon. dicimus in illis locis solũ eum agere de modo, quo Deus a nobis cognoscitur, quem ipse appellat ignorationem. Nam ex duobus modis cognoscendi Deum, quos tradidimus ex mente Dionysij 1. parte disputatione 22. capite 6. vnus est per ignorationem: hic autem fit per negationem omnium eorum, quæ scimus, & vidimus: dicimus enim Deum nec esse hominem, nec esse Angelum, nec esse sensum, &c. Imo etiã, vt ibidem notauimus, negat Dionysius de Deo ea omnia, quę communiter de ipso affirmamus, vt sapientiam, paternitatem, &c. quia hæc, vt a nobis cognoscuntur, non cõueniunt Deo, & hunc modum sciendi Deum, appellat ipse doctam ignorationẽ, quia ignoramus, quid sit ipse Deus, scientes tantum ipsum esse. Cum igitur exhortatur Timotheum, vt in caliginem intret, & coniungatur Deo ignoto, non exhortatur ipsum vt absque vllo genere cognitionis Deo vniatur per amorem, sed vt Deo coniungatur cognito per indoctam illam sapientiam, hoc est, per negationem omnium rerum.

Duæ autem rationes, quæ pro sententia priori allatæ sunt, supponunt, per potentiam Dei absolutam fieri posse, vt homo voluntate diligat aliquid, quod nulla cognitione sibi proponitur, id quod nonnulli Scholastici concedunt. Ita existimauit Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 1. articulo 2. numero 29. nec obscure idem insinuauit Ferrariensis 3. contra gentes capite 89. §. *Ad euidentiam*, circa finẽ illius: referri etiam solet pro hac opinione Durandus, sed oppositam plane docuit. Huius autem sententiæ fundamentum illud vnicum esse potest, quia non apparet aliqua contradictio, ob quam dicamus, id fieri nõ posse. Id autem confirmatur, quia cum cognitio sit tantum conditio obiecti voluntatis, vt disputatione 2. capite 2. ostensum est, videtur posse a Deo suppleri, qui omnem conditionem requisitam ad effectum supplere valet.

Mihi tamẽ placet nulla ratione fieri posse, vt voluntas sine præuia cognitione operaretur: id quod, me quidem iudice, docent idem Paludanus in 3. distinctione 18. quæstione 1. articulo 2. & Durandus in 1. distinctione 3. secunda parte distinctionis quæstione 4. a numero 14. & sequentibus, vt enim ostendat intellectum, & voluntatem non esse facultates re ipsa distinctas ab anima, & inter se, contẽdit deducere ad hoc, tanquam ad absurdum, nempe Deum posse efficere actum volendi in voluntate absque eo, quod præcedat in intellectu cognitio, & ita numero 17. secundum opinionem, quam ipse sequitur, tandẽ concludit, recte sequi, vt fieri non possit actus volendi sine præuia cognitione: qua vero ratione vnum, & aliud ipse colligat, non est nostri instituti nunc examinare: nobis igitur sufficit, ipsum pro nostra sententia nunc allegasse.

Eam vero confirmare possumus auctoritate, & ratione: primo quidem est auctoritas Augustini 8. de Trinitate capite 4. & lib. 10.

lib. 10. cap. 1. vbi docet voluntatem nihil diligere posse, nisi aliquo modo cognitũ, si non scitum, s. Item creditum: & cum ca. illo 1. proposuisset difficultatem contra hanc doctrinam, quia voluntas aliquando desiderat scire incognitũ, eã dissoluit hoc modo. *Intelligendum est non hoc idem dici, cum dicitur, amat scire incognita, & si diceretur, amat incognita: vt autem amet incognita non potest: non enim frustra ibi est positum scire, quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat &c.* Quibus verbis ostendit, non solum nunquam contingere, vt in incognita affectu feramur, sed etiam id fieri non posse, & id eo, cũ scire aliquid cupimus, tunc nos ferri affectu nostro in ipsam scientiam, quã apprehendimus vt iucundam, aut vtilẽ, atq; adeo non in id, quod ignoramus, ferimur, sed in sciẽtiam eius, quod ignoramus, quæ nobis incognita non est: quodsi voluntas a seipsa non potest in incognitum ferri, efficitur, nec per potentiam absolutam Dei ad id moueri posse, vt statim colligemus.

Ratione igitur probemus, nec potentia absoluta Dei posse voluntatem nostram ad incognitum moueri. Supponendum tamen in primis est id, quod late monstrauimus supra disp. 9. cap. 5. nempe actionem volendi, & affectum non posse infundi voluntati nostræ omnino ab extrinseco, sed necessario debere ab ea procedere, vt vele, & amare dicatur: quinimo ita ab ea procedere debere, vt non mẽdicata omni efficacitate a Deo voluntas operetur, sed nata 13 ua sua virtute, sicut propria causa ad aliquid illius cõcurrat, quia totum, quod est in actione volendi, & affectu, non potest esse a solo Deo, sed volitio secundum aliquam sui rationem essentialiter pendet a voluntate creata, vt a propria causa. Hoc posito, manifeste sequitur, etiam secundũ Potentiam absolutam Dei non posse ferri volũtatem in incognitum, si neque sua natiua virtute id potest: quoniam cum Deus solus non possit infundere affectum volũtati, sed necessario ipsa volũtas natiua sua efficacitate concurrere debeat, si ipsa ab intrinseco sua virtute in incognitum ferri non potest, non poterit etiam secundũ potentiam Dei absolutam.

Porro autem non posse voluntatem ab intrinseco ferri in incognitum sua virtute natiua, hæc suadent. Primo, quia in diuina natura talem videmus connexionem cognitionis, & amoris, vt amor perse supponat cognitionem obiecti, ergo in omni natura rationali suo modo idem asserendum est. Qua quidem ratione videtur vsus Anselmus in Monologio capit. 48. vt probaret Deum non posse seipsum amare, nisi etiã posset se intelligere, colligens necessario ex ipsa natura affectus rationem intelligẽtis. *Anselm.* 14 *Secundo.* Secundo, si voluntas posset ferri in incognitum suapte natura, & ab intrinseco (alio enim modo ferri impossibile est, vt diximus) cur non possemus pro voluntate quocunque tempore, & quacunque occasione ita operari? Tertio, eadẽ quoque ratione possemus sine vlla cogitatione peccare, quæ sunt absurda. Nam, quod dixit Gerson, dilectionem meritoriam non posse ferri in incognitum, bene autem nõ meritoriam, sine fundamento asseruit, quia hoc ipso, quod voluntas libera est, nec postularet necessario cognitionem, sine illa habere posset liberam operationẽ, ac proinde mereri præmium, & suppliciũ. Quarto, si voluntas ferri posset in incognitum, idem etiam de appetitu sentiente dicendũ esset, quod tamen hactenus nullus ausus est dicere. Postremo, cum voluntas, & omnis facultas operans actione immanẽte habere debeat præsens obiectum aliquo modo, in quod dicatur operari, & volũtas suo affectu non faciat sibi illud præsens, sicut cognitio, quia affectus non est similitudo sicut est cognitio, efficitur, vt necessario postulet cognitionem præuiam, qua habeat sibi obiectum præsens, ne in incertum feratur. Idem quoq; ex solutione rationis nõ leuiter confirmabitur. *Tertio.* *Quarto.*

Ratio vero, qua probari videbatur, non requiri necessario cognitionem ad affectũ est, quia cognitio est conditio, Deus autẽ conditionem supplere potest, vt propinquitatẽ ignis respectu materię, quã cõburere debet. Sed hoc inane est. Respõdetur autem primum, Deum non posse supplere conditionem requisitam etiam illam, quæ est propinquitatis, ita vt agens ab intrinseco, & natiua virtute operetur, tametsi ipse aliunde possit supplere conditionem, & absq; illa sola sua virtute sine agente creato effectũ producere, vt 1. parte disp. 189. capite vltimo probauimus. Quare cũ affectus sit producendus ab interna efficacitate voluntatis, ita vt a solo Deo produci nequeat, non poterit sine cognitione esse in voluntate, etiam supplente Deo conditionem. *Soluitur fundamentum prioris sententiæ.* 15

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem. Deinde respondent aliqui, ipsam cognitionem non esse conditionem obiecti voluntatis, sed se habere ex parte rationis formalis obiectiin qua sententia fuisse videtur Caietanus infra quæstione 30. articulo 3. quod si ipsi intelligant de ipsa ratione, & denominatione cogniti, seu de conceptu formali, quæ est qualitas quædam intellectus, falsum est, vt supra disputatione 2. capite 2. probauimus. Si vero de cõceptu quem vocamus obiectiuum, & de esse illo obiectiuo, quod habet res, quæ diligitur, in intellectu, verissimum est, nam res, quæ diligitur, mouet non secundum suum esse reale, quod habet a parte rei, sed secũdum quod apparet apprehẽsa, quod esse aliquãdo est cõfictum, vt eo loco explicauimus. Et hac ratione magis videtur essentialis, & requisita cognitio ad affectum, quam propinquitas ad calefaciendum, nam & ipsa apprehensio facit obiectum, in quod feratur voluntas, ita vt voluntas illud sibi facere, aut proponere nequeat: propinquitas autem non facit agens ipsum, sed potius

16 *Obiectio.* supponit illud.

Ceterum contra ea, quæ diximus, posset aliquis asserere, voluntatem quidem sua sola virtute non posse ferri in incognitum nec sola Dei virtute, recte tamen gratia, & virtute Dei cooperante cum ipsa, ita vt ipsa ex se aliquid conferat ad rationem talis operationis, & affectus, Deus autem cetera suppleat, sicut diximus 1. parte disputatione 46. capite 2. & inter alia suppleat

Dissoluitur. præsentiam obiecti, quæ alias fit per cognitionem. Hoc tamen nullius momenti est, & primum quidem si concedamus, Deum id facere posse cum voluntate cooperando cum illa, idem dicendum esset de appetitu, & eadem ratione, aut assignãda esset differentia. Deinde dico, quemadmodum non potest Deus supplere principium vitalis actionis, & sponte factæ, quæ ratio conuenit omni affectui voluntatis in vniuersum secundum rationem communem spontanei, & affectus, Deus autem solum supplere potest rationem aliquam peculiarem in affectu, & cognitione, supposita ratione cõmuni operationis vitalis, & spontaneæ, & eorum, quæ secundum hanc rationem requiruntur, vt quod sit clara visio, quod sit huius obiecti, &c. Quocirca de habitu caritatis, quem dicemus esse supernaturalis ordinis a Deo infusum, ita dicere debemus, inclinare voluntatem ad diligendum Deũ, vt nullo modo inclinet ad diligendũ Deũ incognitum.

His omnibus postremo addendum est, ita voluntatem ferri in obiectum cognitũ, vt non feratur in obiectum cognitum quouis genere notitiæ, sed cognitum notitia intellectus, vt recte admonet Henricus quodlibeto illo 1. quæstione 15. nec vllus contrarium docuit, ex quo infert ille amẽtes non operari voluntate, sed solo appetitu, cum non vtantur ratione, sed tantum sensu. In hoc tamen fallitur, quanuis enim amentes non sint compotes deliberationis, & libertatis in omni negotio, nihilominus aliquam habent operationem intellectus, & per illam voluntas illorum moueri potest, quemadmodum & in somnis, vt ipse etiam Henricus docuit quodlibeto 6. quæstione 9. Supererat hic disputandum, vtrũ necessarium sit iudicium compositionis in intellectu ad mouendam voluntatem, an sufficiat simplex apprehensio, & ad quem pertineat obiectum hoc proponere, vtrum ad practicum, an speculatiuum, sed de hac re disputatione 44. differendum est.

Quo pacto voluntas moueatur ab intellectu, vel a re cognita. Disputatione 36.

Cognitionem, aut obiectum esse causam efficientem affectus voluntatis, varie aliqui senserunt. cap. 1.
Omnem operationem voluntatis procedere a voluntate, & a cognitione sicut ab efficiente, alij Theologi dixerunt. cap. 2.
Voluntatem non moueri ab intellectu vt ab efficiente, sed per modum proponentis obiectum, probabilior opinio fert. cap. 3.
Dissoluuntur argumenta quartæ sententiæ. cap. 4.

Cognitionem, aut obiectum esse causam efficientem affectus voluntatis, varie aliqui senserunt.

CAPVT I.

DE modo autẽ, quo cognitio concurrat ad affectum voluntatis, varie quoque Doctores senserunt: ex quibus quidam totam efficacitatem cognitioni, aut obiecto cognito, nullam autem ipsi voluntati tribuerunt, alij vero efficacitatem voluntati non negarunt: vtrique tamẽ varie etiam inter se philosophati sunt; in hoc autem cap. referemus opiniones eorum, qui efficacitatem circa suos actus voluntati denegant.

Gotfredus. Prima opinio. Ex quibus prima sit opinio Gotfredi, qui quodlib. 6. q. 7. & alijs in locis, quibus refertur ab Scoto, asserit, totam causam affectus voluntatis esse phantasma, sicut etiã intellectionis: putat enim vtramque facultatem tam intellectus, quam voluntatis, esse patientem solum. Refutat autem hanc

Refellitur hæc sententia. sententiã Scot. in 2. d. 25. q. 1. §. *contra conclusionem*, circa medium illius, quia causa æquinoca debet esse nobilior suo effectu: si autẽ phantasma esset causa affectus, esset æquinoca causa: ergo cum non sit nobilior, quia est corporea, affectus autẽ spiritualis, nõ poterit esse tota causa affectus: si vero quis dicat, phãtasma illuminatum lumine intellectus agẽtis esse nobilius ipso affectu voluntatis, & intellectione, hoc facile reijci potest, quia illuminatio illacõmentitia est, vt late ostendimus 3. de anima, & ipsum phantasma semper in se infe rius manet quocunque actu spirituali. Quodsi posset aliqua ratione in voluntatem, & intellectum possibilem operari, esset virtute alicuius causæ superioris, & spiritualis, vt intellectus agentis: hoc autem præterquam, quod sine fundamento dicetur, non minus absurdum esset, quam prius, quia vtroque modo sequitur voluntatem non velle sponte, nec libere: primũ non sponte, quia spontaneum est, quod est a principio intrinseco cum cognitione, vt supra disp. 23. cap. 3. ostensum est: deinde non libere, quia impossibile est libertatẽ sine efficacitate in aliquo reperiri: quod enim solum patitur, non habet in sua potestate effectum, quem recipit, vt inferius ex Durando referemus.

2 Secunda opinio totam efficacitatem cognitioni tribuens. Secunda sententia aliorum est, totã causam affectus esse obiectum ipsum cognitũ aut cognitionem illius, ipsam vero voluntatem solum in se recipere affectum, & pati ab obiecto, aut a cognitione. Huius etiam opinionis meminit Scot. loco citato & vtriusque etiam mentionem facit Henricus quodlib. 9. q. 5. lit. A. & B. Probari autem potest primum, quia mouens, & motum debent distingui realiter, tum quia tale debet esse agens in actu, quale est passum in potentia, vt tradit Arist. 3. Physic. text. 17. & sequentibus: tum etiam quia agens, & patiens debent referri realiter, ergo impossibile est volũtatem a seipsa moueri, quia eadem esset in actu, & in potentia, & eadẽ ad seipsam realiter referretur. Deinde, quia si volũtas seipsam moueret, aut semper, aut saltem quotiescunque vellet, operaretur, ac proinde circa incognitũ posset moueri. Nec satis est, si dicatur, ideo non posse voluntatem operari sine cognitione, quia agens non potest operari sine conditione: nam eadem ratione posset quis dicere lignum habere virtutem calefaciendi seipsum, sed non se calefacere sine propinquitate ignis, quia talis propinquitas est conditio. Eodẽmodo dicere possemus obiectum in sensu tantum esse conditionẽ, & sensum ex sua sola virtute sentire, operari tamen nõ posse sine obiecto sicut neque agens potest agere sine conditione.

Aristot. *Secundo.*

3 *Reijcitur.* Hanc opinionem, sicut & præcedentem, refutant Scotus, & Henricus, locis citatis. Omnium autem optime Durandus in 2. d. 24. q. 2. ea præsertim de causa, quia ex illis manifeste colligitur, nullam in voluntate esse libertatem, ad quod absurdũ contendit etiam Scot. in quæst. citata §. *Ad primam rationem*, deducere auctores huius opinionis: probat autem Durand. numero 19. & seq. tribus rationibus potentiam patientem non posse habere vllam libertatẽ: quæ omnes ad hanc reduci possunt, Nulla potentia solum patiens potest seipsam determinare ad hoc genus actionis potius, quam ad illud, quoniam aut determinaret seipsam sine præsentia agentis, & hoc est impossibile, quia sine agente actio esse nequit, aut præsente agente, & tunc necessarium esset determinare ipsum agens ad agendum: hoc autem solũ potest ei cõuenire, qui habet virtutem agendi, nam ad hoc necessarium est habere in sua potestate determinationem: nemo autem aliquid habet in sua potestate, nisi habeat virtutẽ aliquam effectricem, ergo si voluntas non haberet in se virtutem effectricem suarum operationum, non posset esse libera. Henricus etiam, & Scotus locis citatis, & Gregorius in 2. dist. 24. quæst. 1. concl. 1. hac potissimum ratione vtranque sententiam adductã refellit, quia ex ea manifeste tollitur libertas arbitrij, tollitur etiã volũtati ratio sponte operandi, quæ ad hucinappetitu

Durand. *Scotus.* *Gregor.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

petitu brutorum reperitur, vt docet Arist. 3. Ethicorum capite 1. Ex quibus patet Lutherum, & alios hæreticos nostri temporis,
4 qui dixerunt voluntatem nostram moueri a Deo sicut inanime instrumentum, quod est negare voluntati efficacitatem internam, hanc sententiam ex Gotfredo, & alijs Scholasticis desumpsisse, consequēter autem omnem libertatem voluntati denegasse, in quo multo magis consentanee suis falsis principijs philosophantur, quam prædicti Scholastici, tametsi in eo, quod asserunt, voluntatem non libere, sed sponte velle, eorum sententia cum ipsorum principijs etiam non constet, quia, vt dicebamus, ex ea non tantum tollitur voluntati ratio liberi, sed etiam principium sponte operandi. Eorum error damnatur in Concilio Tridentino sessione 6. Canone 4. argumenta vero vtriusque opinionis inferius capite vltimo soluentur.

Tertia opinio. Marsil. Tertia opinio sit Marsilij, qui in 2. quæstione 16. articulo 3. conclusione 2. & sequentibus docet, voluntatem esse totam causam principalem effectricem præter Deum suarum actionum, quæ secundariæ sunt: at vero actiones primarias, quas Marsilius naturales appellat, & quibus subito tangitur voluntas, non procedere ab ipsa voluntate, vt a causa efficiente, sed a sola cognitione obiecti, tanquam ab integro principio, ita vt quamuis voluntas & intellectus sint eadem facultas secundum rē,
5 tamen, quia actus primus volūtatis est ab anima media actione intellectus, ideo prima voluntas reducatur tanquam in principium efficiens in ipsam rem, quæ est voluntas secundum rationem formalem, qua est intellectus, eo quod illa res secundum rationem formalem intellectus est causa efficiens intellectionis, & intellectio est causa efficiens volitionis. Idemque de motibus appetitus sentientis docere debet, nempe, omnes esse a solo obiecto tanquam ab efficiente, quia omnes sunt naturales, & necessarij: quam sententiam non obscure sequi videtur Scotus loco citato. Eam vero probat Marsilius, quia actus procedens a voluntate, vt a principio efficiēte, semper est liber, cum voluntas ex se sit facultas libera in sua operatione: hi autem actus non sunt liberi, ergo non sunt a voluntate vt a principio efficiente.

Non probatur. Hæc tamen sententia manifeste confutari potest. Primum, quia licet voluntas ex se sit facultas libera, tamen ita ei conuenit libere operari, vt etiam conueniat naturalis modus operationis; sicut dicemus quæstione sequenti art. 1. Nam & voluntati diuinæ vterque modus operandi conuenit, quia seipsum diligit naturaliter, & Spiritum sanctum naturaliter producit: creaturas autem libere amat, vt producat, neque enim voluntati absolute consideratę conuenit libertas, sed relate tantum ad quæda obiecta, & quamuis circa ea obiecta, circa quæ contingit nobis motus subitus absq; libertate, voluntas ex se libera sit, nihilominus defectu considerationis necessariæ ad libertatem operationis moralis, actus illi libertate carent, quia libertas in operatione ex duplici principio pēdet, & ex voluntate, & ex plena consideratione intellectus. Quocirca, nulla variatione facta in ipsa operatione, potest eadem esse libera, & absque libertate, etiamsi elicita sit a voluntate ipsa, nā ex eo solū, quod ratio consideret, aut non consideret, quæ ad libertatem necessaria sunt, variatur ratio libertatis in operatione, vt disputatione 55. cap. 9. dicemus. Deinde sententia Marsilij refellitur, quia ex ea sequitur, motus illos subitos non esse sponte factos, sicut sunt motus appetitus in brutis, vt enim sint sponte facti, opus est vt procedant a principio intrinseco cum cognitione. Quare friuolum existimo, asserere hos motus a solo intellectu produci: atque ex dictis soluta manet ratio, qua vtitur Marsilius pro sua opinione.

Omnem operationem voluntatis procedere a voluntate, & a cognitione sicut ab efficiente, aly Theologi dixerunt.

CAPVT II.

Quorū opinio. CEteri omnes Schostici docent, nullum actum voluntatis a solo obiecto, aut a solo actu intellectus produci, sed omnem ab ipsa voluntate, vt ab efficiente causa procedere: an autē ab actu intellectus etiā efficiatur, apud eos quæstionem habet. Nō nulli eorum existimant, omnem actum voluntatis procedere quidem ab ipsa voluntate, & ab intellectione, & propositione obiecti, vt ab integro principio efficiente: & hæc

7 & hæc sit opinio in ordine quarta. Huius sententiæ sunt Gregorius in secundum distinctione 25. quæstione vnica conclusione 1. 2. & 3. Gabr. quæst. vnica artic. 3. dub. 3. Dionysius Cistercienſis quæst. 3. artic. 2. concl. 4. Ocam quodlib. 1. quæst. 16. qui sane ita tribuunt intellectioni efficacitatem in actū voluntatis, vt negent obiectum in tellectum, & voluntati repræsentatum per cognitionem esse principium efficiens actus voluntatis. Contingit enim voluntati proponi aut præteritum, aut futurum, aut absens, aut id, quod nullum habet esse reale, sed tantum fictum, ex quibus nihil est, quod possit habere rationem principij efficientis, vt manifeste constat, sicut etiam nos superius notauimus disp. 14. c. 1. contra Alfonsum Toletum, & Scotum asserentes, delectationem procedere ab obiecto, vt ab efficienti principio.

Hanc sententiam quam diximus de efficacia intellectionis in voluntatem ad actū volendi, amplectuntur Caiet. 1. parte q. 80 artic. 2. Conrad. in hoc articulo, & Henric. quotlib. 9. quæst. 5. litera C. citari etiā solet Sanctus Thomas in hoc eodem articulo, cum ait voluntatem moueri, & reduci quoad specificationem ab intellectu. Videtur etiam colligi ex doctrina Durandi in 2. dist. 24. quæst. 2. num. 23. vbi docet, facultatem actiuam quoad exercitium, sed passiuam quoad specificationem, posse esse liberam in suis actionibus, quales existimat esse intellectum, & voluntatem. Ceterum in doctrina ipsius Durandi hoc nō videtur prædictæ sententiæ multum fauere. Nam Durandus in 2. dist. 3. quæst. 6. num. 13. censet intellectum operari sine specie in se recepta sola presentia obiecti in sensu, sicut volūtas (inquit) sola præsentia obiecti in intellectu operatur: ipse autem nō existimat præsentiam obiecti in sensu esse causam efficientē intellectionis: ex his vero Doctoribus Caiet. prædictam sententiā sic explicat, vt cognitio, seu verbum mentis non sit principium efficiens volitionis, quod vocari solet principium *quod*, sed tātum sit principium *quo*, hoc est, sit ratio, sicut est species in intellectu. Nec obstat (inquit) quod verbum non est in voluntate, sicut species in intellectu, quominus possit esse voluntati ratio operandi: sufficit enim, vt sit in facultate, quæ radicem habet in eadem anima, & quæ suapte natura seruit voluntati, vt operetur repræsentando ei obiectū, siue cuius repræsentatione voluntas operari non posset: atque hinc explicat pronuntiatum illud Commētatoris 12. metaph. commēto 76. quod ipse Caiet. censet esse verum, nempe amabile duplici ter mouere appetitum. Primum, vt est extrā animam, & sic mouere per modum finis tantum: deinde, vt est in anima, seu intellectu, & sic mouere efficiendo.

Commen.

Probatur primum testimonijs. Hæc opinio probari potest primum testimonijs, deinde rationibus. Testimoniū primum est Aristotelis 3. de anima text. 55. vbi asserit primum, mouens immotum esse ipsum amabile, mouens autem motū esse appetitum, hic enim mouet alias potētias motus prius ab amabili. Nec refert, si dicas amabile mouere tantum metaphorice, nam cum eodem modo loquatur de amabili, & de appetitu, & appetitus non moueat metaphorice, eodē modo videtur intelligendus de amabili. Secundum testimonium est Augustini, qui passim in libris de Trinitate docet, amorem procedere a scientia, & notitia, quia amor est de gignente notitiam, & de notitia genita, & ita vocat amorem quasi prolem cognitionis. Tertium testimoniū est Bernardi lib. de interiori domo cap. 68. qui eodem modo loquendi vtitur. Quartum est Ricardi de Sancto Victore tractatu de contemptu mundi p. 1. cap. 20. vbi plane affirmat, amorem procedere ex sapientia, & mente, qui sane modus loquendi plane indicat sapiētiam ipsam, seu notitiam esse causam effectricem amoris, & non tantum conditionē

Primum testimonij Aristot.

Secundum ex August.

9 *Tertium ex Bern.*

Quartum Ricard.

Confirmatur rationibus. Præterea hæc opinio confirmanda est rationibus, & imprimis quidem illis, quas confecimus pro prima, & secunda sententia: cum enim probatum sit cognitionē, aut obiectum non esse totam causam effectricem amoris, reliquum est, vt saltem sit causa simul cum voluntate: alioqui sequi videntur inconmoda, quæ ibi inferebamus, si voluntas sit tota causa suæ operationis. Præterea tribus rationibus probatur. Prima est Caietani in hunc modum, Substantia adiuncta alicui causæ non variat modum causæ, quanuis variet modum, quod attinet ad esse, hoc est, non variat genus causæ aut efficientis, aut formalis etiam, sed tātum efficit, vt id, quod esset efficiens *quo*, sit efficiens *quod*: atqui verbum diuinum est principium amoris per modū efficientis, ergo in nobis quoque verbum nostrum erit principium in eodē genere: substantia

Prima ratio specialis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

stantia enim verbi diuini, quæ non conuenit verbo nostro, tantum variabit, vt diximus, modum, quod attinet ad esse, non tamen genus principij, efficietque vt diuinum verbum sit principium *quod*, licet nostrum sit tantum principium *quo*. Secunda ratio est, Actio, vt actio, speciem sumit a principio, ergo cum voluntas sit principiū commune, ac proinde non possit tribuere peculiarem speciē, oportet assignare principiū peculiare, a quo variæ species actionum voluntatis sumantur.

Secunda.

Tertia ratio est. Imperium est actus intellectus, vt disputatione 49. capite 2. videbimus, ergo intellectus, mouet volūtatem per modum imperātis: mouere autem per imperium est mouere in genere causæ efficientis, ergo intellectus mouet voluntatē vt causa efficiens.

Tertia.

Voluntatem non moueri ab intellectu vt ab efficiente, sed per modum proponentis obiectum, probabilior opinio fert.

CAPVT III.

Vera sententia dicit voluntatem nō moueri a verbo efficienter sed vt a proponente obiectū.

Henr. Scotus.

PRobabilior multo opinio est, voluntatē non moueri ab obiecto, neque ab ipso actu intellectus proponente obiectum vt a principio efficiente, sed ab obiecto tanquam a fine, & ab intellectu tanquam a proponente finem. Ita docuerunt Henric. quodlibeto 9. quæstione 5. prope finem, Scot. in 2. distinctione 25. quæstione 1. præsertim in solutione argumentorum, quia in tota quæstione tantum contendit probare, obiectum non esse principium efficiens actus voluntatis, Capreol. in 2. distinctione 25. quæstione 1. articulo 3. in solutione primi argumenti contra primam conclusionem, & Ferrariensis 1. contra gentes capite 44. §. *Circa istam propositionē*. Putat tamē Caietanus, differre inter se aliquo modo Henricum, & Capreolū, quod Capreolus doceat amabile apprehensum esse vt causam formalem, Henricus vero doceat esse conditionem. Verum Henr. & Scot. appellant conditionē actum intellectus, non ipsum obiectum, quatenus intellectus est, sicut applicans causam, nempe obiectum. De ipso tamen amabili, non satis explicāt,

Capreol.

Ferrar.

11

Henr.

vtrum concurrat vt forma, an vt causa finalis. Porro autem intellectionem esse conditionem tantum afferentem causam docuerunt Scotus, & Henricus locis citatis, & idem Henricus quotlib. 12. quæstione 26. ante medium, & ab hac sententia non abhorrent Capreolus, & Ferrariensis. Inquit autem Ferrariensis de amabili comparari posse cum actu, qui versatur circa ipsum, & ad hunc tantum mouere metaphorice, & comparatione eius se habere vt formam, quia tribuit speciem, & vt finem, quia est bonum mouens ad sui amorem.

Quod vero attinet ad quæstionem præsentem, probatur, actum intellectus non concurrere vt efficientem causam ad amorem obiecti, auctoritate S. Thomæ, & rationibus. Primum quidem S. Thomas in hoc articulo dixit voluntatem moueri ab intellectu, sicut a repræsentante obiectum, dixerat autem voluntatem moueri ab obiecto, quia ab eo determinatur tanquam a principio formali, a quo in rebus naturalibus actio speciem sumit, & 1. parte quæstione 82. articulo 4. dixit a voluntate per modum agentis moueri alias facultates tāquam ab impellente illas, sed ab intellectu moueri voluntatem per modum finis, sicut dicitur communiter, causam efficientē moueri a fine, quia bonum est obiectū voluntatis, & mouet ipsam vt finem. Idem docuit de veritate quæstione 22. articulo 12. Hoc autem dixit, ne concederet, idem respectu eiusdem moueri, & mouere in eodē genere causæ. Verum respondet Caietanus ideo dixisse S. Thomam, alias facultates moueri a voluntate tanquam ab efficiēte, voluntatem vero ab intellectu tanquam a fine, & ita alio modo moueri alias facultates a voluntate, quam voluntatem a fine, quia cognitio finis non est id, quod mouet voluntatem, sed tantum est ratio, voluntas autem est id, quod mouet alias facultates: tum etiam, quia cognitioni est alius modus mouendi coniunctus, nempe ipsius finis, & ita non eodem modo a volūtate moueri alias potētias, quo mouet intellectus voluntatem. Hoc tamen responsum non satisfacit. Nam S. Thom. quæst. illa 82. articulo 4, ideo dicit ceteras potentias moueri a voluntate vt ab efficiente, ipsam tamē moueri ab intellectu vt a fine, ne concedat idem respectu eiusdem moueri, & mouere in eodem genere causæ, nempe efficientis, quod eodem modo sequeretur, etiamsi responsum

ponsum Caietani admitteremus. Demum clarissime hæc sententia colligitur ex eodem S. Thoma 1. parte quæstione 27. art. 4. vbi docet intellectum ex se non esse constitutū in actu primo, sed indigere extrinseco alio, nempe specie, voluntatem autē ex se ipsa esse in actu primo ad volendum, nec egere aliquo extrinseco. Si autem intellectio cum voluntate efficeret volitionem, voluntas ex se non esset in actu primo, & indigeret aliquo extrinseco.

Iam vero rationibus hæc nostra sententia confirmatur. Prior ratio sit, si voluntas mouetur ab intellectu vt ab efficienti, aut intellectio concurrit simul cum voluntate ad eliciendum effectum tanquam instrumentum volūtatis eleuatum ab ipsa, sicut dici solet, phantasma eleuari ab intellectu agente, aut concurrit sicut causa, præcipua propria virtute: neutro autem modo cōcurrere potest. Primum quidem non vt instrumentum, quia quoties alicui causæ assignamus aliquod instrumentum, illud est inferioris in se naturæ, quam effectus principalis, ad quē assignatur: intellectio autem est suapte natura perfectior volitione in genere entis, vt quæst. 3. artic. 3. probatum est, ergo non debet voluntati assignari vt instrumentum ad eliciendam volitionem. Deinde neque potest intellectio vt causa præcipua propria virtute concurrere, quia si hoc modo concurreret, variata natura intellectionis penes obscurum, & clarum, variaretur etiam natura dilectionis: nam diuersæ causæ secūdum naturam diuersum producunt effectum: at qui dilectio eiusdē rationis omnino est, si sit eiusdem obiecti siue clare, siue obscure cogniti, ergo cognitio non est principiū efficiēs amoris.

Hæc ratio præsertim vim habet cōtra Caietanum, qui ideo contendit actum intellectus esse causam efficientem amoris, vt possit esse aliquod principium efficiens, a quo actio voluntatis speciem sumat, nam si principia actionis specie differunt, & ab illis actiones speciem sumunt, actiones etiam specie different. Posterior ratio. Quoties proxima aliqua causa ita cōpleta est, vt ei respondeat integre effectus secundū omnem rationem, frustra addimus, imo neque addere possemus nouam aliquam causam, quæ ad integritatem effectus concurrat, vt dicebamus supra disput. 34. cap. vlt. atqui voluntas intelligi potest in seipsa integre constituta vt causa efficiēs alicuius amoris absque vlla efficacitate actus intellectus, qui cum ipsa concurrat, ergo non est asserendum actum intellectus cum ea ad eliciendum actū concurrere vt causam efficientem. Quodsi hoc verum est in vno actu voluntatis actum intellectus esse tantum conditionem repræsentantem obiectum, eadem ratione de omnibus actibus volunt. tis philosophandum est. Porro autem voluntatem sufficienter intra seipsam constitui ad eliciendum actum amoris sine concursu efficiente intellectionis, probatur, quia voluntas cum habitu charitatis est integra causa efficiēs actus dilectionis Dei secundum omnem rationem. Nā si in actu caritatis consideremus rationem vitalis, & affectus, aut volitionis, qua volitio est, sufficiens est principium natiuum in ipsa voluntate, si autem consideremus rationem talis volitionis, hoc est, circa tale obiectum, nempe Deum, additur ei habitus caritatis: qui, cum concurrat ad substantiam actus, non ad facilitatem solam, vt infra disp. 83. cap. 2. ostendemus, erit principium efficiens amoris, quatenus talis obiecti est: sic autem completæ causæ ad producendum amorem Dei secundum omnem rationem frustra adderemus nouā aliam causam efficientem, quanuis nō frustra assignemus vltra hæc causam formalem, seu obiectiuam, quæ est finis, aut id, quod se habet per modum finis, nempe cō ditionem finis, quæ est eius repræsentatio.

15

Dissoluuntur argumenta quartæ sententiæ.

CAPVT IIII.

Ad testimoniū Arist. respondetur.

IAm vero diluere argumenta quartæ sententiæ, quæ solū superstant, difficile nō erit. Et primum quidem ad testimoniū Aristot. dicimus, si alicuius esset momenti, fore, vt non tam probaret voluntatem moueri a cognitione amabilis, quā ab ipso amabili tanquā a causa efficiente, quod tamen Caiet. & auctores quartæ sententiæ nō audēt cōcedere, &, vt supra probauimus, manifeste falsum est: nā Arist. non loquitur de cognitione amabilis, sed de ipso amabili, & ab eo ait voluntatem moueri: intelligit igitur de motione metaphorica, quæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

16 tribuitur fini, de qua supra dictum est quæstione 1.art.2. parum autem refert, quod eodem tenore verborū dicat Arist. voluntatem ipsam, seu appetitū esse mouens motum, vt inde colligamus, eodē genere motus appetitum moueri a bono, & ceteras facultates ab appetitu, quia mouere latiſ patet, & vno, atque alio modo dicitur. Et quidem de cognitione ipsa dici non potest esse mouens tantum motum, sicut de re ipsa amabili, vt patet, ergo Arist. non loquitur de cognitione, sicut prædicta opinio contendit. Deinde testimonia omnia patrum solum denotant amorem oriri ex cognitione, quo autē genere causæ cognitio sit principium amoris in nobis, non definiūt: & hæc sola ratione facultas appetens vocari debet potentia passiua, quia aliquo modo dicitur ab ipso amabili moueri, & pati, non quia ab eo, vel a cognitione vt ab efficiente moueatur.

Explicantur testimonia Patrum.

Solutio rationis primæ ex contrariis.

Rationes vero facile quoq; dissolui possunt: atq; in primis illæ duæ rationes, quæ pro prima, & secunda sententia cap. 1. allatæ sunt. Ad priorem rationem dicimus nō esse necesse distingui realiter agens, & patiens, etiamsi agens debeat esse in actu, & patiens in potentia. Nam quanuis nō possit idem secundum rem esse in actu, & in potentia, relatum ad eandem formam, & ita, cum motus est eiusdem rationis cum causa, necesse sit distingui agens, & patiēs secundum rem: tamen non est necesse in vniuersum hæc duo distingui, eo quod agens mouere potest per formam alterius

17 rationis, quando motus est ad formam alterius rationis, & tunc idem secundum rē est in actu per vnam formam, & in potentia ad aliam: sic ergo voluntas per suā naturam potest esse causa efficiens sui affectus, & illum etiam in se recipere. Quod autem dicebatur, agens, & patiens referri realiter, falsum est: nam agens, & effectus solum referuntur: effectus autem semper distinguitur realiter ab agente, etiamsi in ipsomet agente recipiatur.

Dissoluitur secunda ratio.

Ad posteriorem rationem dico, etiamsi voluntas sit tota causa efficiēs sui affectus circa naturalia obiecta, nihilominus nec semper operari, nec in incognitum moueri posse a seipsa, quia hæc facultas appetēs sicut etiam cognoscens, nequit operari nisi circa aliquod obiectū aliquo modo præsens: cumque voluntas non faciat sibi præsens obiectum vllo modo, sicut facit intellectus, aut facultas cognoscens, ideirco nō potest in incognitū ferri, quia eget representatione obiecti tanquam conditione, & ipso obiecto repræsentato tanquā formali actus, aut tāquam materia circa quam: cur vero hæc obiecti repræsentatio, quę fit per cognitionem, sit dicenda tantum conditio, non autē causa per se, nec dicere possimus, lignum a seipso tanquam ab efficiēte causa comburi, ignem autem tantū esse conditionem, sicut illa ratio obijciebat, superius explicabitur.

Solutio rationis secundæ.

Supersunt tres rationes propriæ quarę sententiæ, quæ est Caiet. positæ a nobis ca. ad quarum primam, omissis varijs solutionibus, quibus contendit Ferrar. ei satisfacere, dicimus, verbum diuinum non eo solum concurrere vt principium productus ad productionem Spiritus sancti, quia est subsistens, neq; enim subsistentia est principium *quo* producendi Spiritum sanctū, sed quia simul etiam accipit naturam substantialem Patris modificatā tali proprietate, vt ei eadem virtus spirandi conueniat hoc ipso, quod non accipit naturam a patre diuisam, nec opposito modo modificatam, quod attinet ad virtutem spirandi, vt 1. parte disp. 147. cap. 3. fusius ostendimus: sic enim accipiendo eandem virtutem debet eodem modo, quo pater, concurrere: nostrum autem verbum non concurrit ad amorem producendum vt principium efficiens, non solum quia non est subsistens, sed quia non habet naturā eius, a quo procedit, qui est ipse amans, quam si haberet eodem modo, sicut ipse amaret.

Solutio secundæ rationis.

Circa secundam rationem videtur S. Th. in vniuersum sentire actionem speciē accipere a suo principio, ita indicat supra q. 1. ar. 3. & 1. p. q. 14. ar. 5. ad 3. & ideo Caiet. contendit verbum mentis esse principium efficiens amoris, vt amor ab eo speciem sumat. Ceterū in omnibus actionibus id verum esse nō potest, sunt enim multæ actiones eiusdem speciei a diuersis causis procedentes, vt calefactio ab igne, & a sole, actio autem vniuerse sumpta non distinguitur a passione, penes hoc, quod actio habeat ordinem ad agens, passio autem solum habeat ordinem ad p. ssum, sed quia actio est actus agentis in passum, passio autem est actus passi recipientis ab agente. Ceterum in actionibus facultatis appetētis, & cognoscentis, quod ad nostrum spectat institutum, verissimum est, omnem actionē speci-

19 speciem sumere a principio suo: verum, vt ipsemet S. Tho. notauit 1. p. q. 105. artic. 5. omnes causæ excepta materia possunt esse principia actionum: ex quo infert, & finē, & formam posse esse principia actionum, & ideo in eadem 1. p. q. 77. arti. 3. dixit, actiones ex duobus speciē sumere, aut ex principio, aut ex fine, seu termino: atq; ob id asseruit actiones, & facultates ipsas ab obiectis speciē accipere: obiecta autem & rationem principij, & termini habēt. Dicimus itaq; ad rationem secundā Caiet. speciē affectus desumi ex obiecto, non ex verbo, & cognitione, & hoc satis esse. Ex quo fit, sicut præc. ca. contra ipsum Caiet. notabamus, vt variato, genere cognitionis, maneat idem genus affectus, & eadem species quando manet eadem ratio specifica obiecti: obiectum autē, vt proxime dicebamus est principium actionis volēdi, vt finis, seu obiectū: frustra igitur Caie. contendit verbū mentis cōcurrere, vt principiū efficiēs ad amorem, vt ex eo amor speciem sumat.

Tertia ratio.

Tertia ratio procedit ex manifesta quadam ignoratione veræ doctrinæ, cū enim dicit illa opinio, cognitionē esse causā efficientem amoris, non intelligit voluntatē moueri ab intellectu imperante, sed iudicante, aut proponente obiectū: nam intellectus non imperat voluntati, sed virtute voluntatis dirigit imperiū suum ad alias facultates, si in nobis aliquis actus imperij respectu nostri est, vt disp. 49. ostēdemus,

20 siquidem antequā sit imperium, iam est electio medij, & intētio finis ex iudicio intellectus, quo proponuntur fines, & media. Quodū actu reflexo intellectus aliquando imperat volūtati, est ex motione præcedente ipsius voluntatis. Adde, quod imperiū, si quod est in nobis respectu nostrarū actionū, non mouet ad illas vt causa efficiēs, sed eodē modo, quo dixim⁹ d. 34. ceteras facultates moueri a volūtate: quare neq; hac ratione aliquid probari potest.

Restat igitur, vt explicemus id, quod in solutione primæ rationis premisimus, quare nimirum, cum dicamus voluntatē seipsam mouere ad suos affectus, eos tamē efficere non posse sine cognitione, quia cognitio requiritur vt conditio necessaria, etiamsi causa non sit, non liceat idem asserere de ligno, nempe seipsum calefacere, existente solum tanquam cōditione igne propinquo: & quare dicamus cognitionem relatam ad effectum esse conditionem, obiectum autem in alijs potentijs non esse conditionem, nec phantasma respectu intellectus agentis, aut quæ regula in hac re seruanda sit, vt cōditionē a vera causa discernamus. Huius autē optima ratio assignari potest. Primo quidē ignem propinquum nō posse dici conditionē, vt calefiat lignū, etiamsi cognitio sit conditio, vt ametur obiectū, probatur, quia nisi ignis esset causa aliqua calefactionis, eius præsentia necessaria non esset: propinquitas enim eius, q nec est causa, nec dispositio, nihil omnino referre videtur, vt producatur effectus, sed ita fiet effectus eo præsente, sicut absente: tunc igitur dicimus, requiri propinquitatem vt conditionē, quando est propinqui- 21
tas alicuius causæ: ideoq; cognitio respectu voluntatis recte dicitur conditio, etiāsi causa non sit, quia media cognitione fit præsens aliqua causa amoris, nempe obiectū: est enim obiectū causa finalis, aut causa, quā vocant obiectiuā, siue illa dicatur materia circa quā, siue extrinseca forma, quia præbet speciē actui, recte igitur asserere possumus, cognitionē huius obiecti tanquā præsentiā esse conditionē requisitā ex parte alicuius causæ, etiāsi ipsa præsentia, & cognitio causa non sit affectus: dicere tamen non possumus, ignem esse conditionem, vt calefiat lignum.

Cur ignis propinquitas non sit conditio vt lignum calefiat.

Præsentiā obiecti in sensibus esse conditionem.

Secundo in alijs sensibus præsentiā obiecti secūdū locū requirimus etiam tanquā conditionē, quia obiectum ipsum est causa aliquo modo, nō tamen requiritur hæc conditio, vt terminet obiectum ipsam actionem, quasi visio, aut exterior sensatio non possit ferri in absens, aut iam præteritum: hoc enim falsum esse ostendimus 1. p. d. 38. c. 2. sed quia sensibile deriuat species ex se in potentiā sentientem, tanquā causa efficiens illarum, omnis autem causa efficiens creata postulat propinquitatem secundum locum, tanquam necessariam conditionem, vt agat.

Phantasma quomodo habeat rationem intellectus.

Tertio de phantasmate comparato cum intellectu agente potest esse difficultas, vtrum eius præsentia tantum sit cōditio, vt intellectus agens operetur, an ipsum phantasma sit causa obiectiua, quæ etiam postulet natura tua præsentiam, vt circa illā fiat operatio, vel vt causa efficiens instrumentaria saltem, vt cum intellectu agente producat speciem intelligibilem, quæ similiter postulet præsentiam, & coniunctionē cum principali agente, vt conditionem ne- 22

Universidad de Deusto
Biblioteca

cessariam, quã difficultatem hic obiter dissoluemus, vt argumento proposito satisfaciamus. Primo quidẽ ipsum phantasma nõ est dicendũ conditio sine qua nõ, vt enim supra notauimus, omnis conditio est coniũcta, & requisita ex parte alicuius causę, quare si phantasma nõ esset aliquo modo causa; eius præsentia nõ esset requisita. Secundo, phantasma nõ potest dici solũ causa obiectiua, aut materia, circa quam, quia causa obiectiua solũ reperitur in facultatibus cognoscentibus, aut appetentibus: intellectus autem agens non est facultas cognoscens, nec appetẽs: materia vero, circa quã, solum est aut obiectum potentiæ cognoscentis, vel appetentis, aut subiectũ, in quod efficiens operatur imprimens ei aliquẽ effectum, neutro autẽ modo phantasma est materia, circa quã, restat igitur, vt sit causa, quam vocant partialẽ, vel principalẽ, vel instrumentariam, vt cum intellectu agente speciẽ producat, nisi quis velit cũ Durando dicere, phantasma tantũ seruire intellectui possibili vt obiectũ, cuius præsentia absque vlla specie intelligibili abstracta operatur. *Durand.*

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo.

Inf. a 5. tor. 6. & 9. 10. c. 3. & 9 77 c. 1. & veri. q. 5. art. 10. 10. & q. 22. ar. 9. ad 3. & 6. lib. 12. c. 16. circ. med. to. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitiuo moueri non possit. Mouens enim & agens est præstantius patiente vt Augustin. dicit 12. super Genes. ad literã. Sed appetitus sensitiuus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectiuus: sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitiuus non mouet intellectum.

Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum vniuersalem: sed appetitus sensitiuus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem: ergo non potest causare motum voluntatis: qui est vniuersalis, velut consequens apprehẽsionem vniuersalem intellectus.

ex. 40. to. 2. Præterea. Vt probatur in 8. Phys. Mouens non mouetur ab eo, quod mouet, vt sit motio reciproca: sed voluntas mouet appetitum sensitiuum, in quantum appetitus sensitiuus obedit rationi: ergo appetitus sensitiuus non mouet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur Iacobi 3. Vnusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus: non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi volũtas eius moueretur ab appetitu sensitiuo: in quo appetitu est concupiscentia: ergo appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod (sicut supra dictum est) id quod apprehenditur sub ratione boni & cõuenientis mouet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonũ, & conueniẽs, ex duobus contingit scilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius, cui proponitur: conueniens enim secundum relationem dicitur: vnde ex vtroque extremorum dependet: & inde est, quod iustus diuersimode disponitus, non eodem modo accipit aliquid vt conueniens, & vt non conueniens. Vnde philosophus dicit in 3. Ethicor. Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitiui immutatur homo ad aliquã dispositionem: vnde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid cõuenire, quod non videtur extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto, & per hunc modũ ex parte obiecti appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id, quod est simpliciter & secundum se præstãtius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitiuus: sed quoad istum, in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, præminet appetitus sensitiuus.

Ad se-

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia: vnde ex hoc ipso, quod appetitus sensitiuus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsũ sic disponatur homo, vt ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendũ, quod sicut Philosophus dicit in 1. Politicor. Ratio, in qua est voluntas, mouet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem: non quidem despotico principatu, sicut mouetur seruus a domino: sed principatu regali, seu politico: sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra mouere. Vnde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrariũ mouere ad voluntatem: & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moueri.

Notationes circa Articulum.

CONclusio est, *Appetitus sensitiuus ex parte obiecti quodammodo mouet voluntatem, quatenus ratione alicuius passionis aliquid iudicat vt conueniens, quod nõ ita iudicaretur extra passionem.* Hoc ipsum docet S. Doctor infrà quæst. 77. ar. 1. cum ait, ideo voluntatem a passione moueri, quia passio impedit iudicium rationis: hoc autem ita est intelligendum, vt recte explicat Caietanus, quia appetitus est occasio, vt aliquid ita iudicetur conueniens, & moueat, quod alias nõ iudicaretur, nec apprehenderetur vt tale, nec moueret.

Circa doctrinam articuli Disput. 37.

Opinio quorundam recentiorum. cap. 1.
Refellitur præcedens sententia. cap. 2.
Diluuntur argumenta oppositæ sentẽtiæ. c. 3

Opinio quorundam recentiorum.

CAPVT I.

RECentiores quidam Theologi circa hunc articulum duo notant, quæ breuiter a nobis examinanda sunt. Alterum est, in

surgente aliqua passione in appetitu, nec variato iudicio sensus, sed tantum iudicio intellectus circa illam passionem, interdũ moueri voluntatẽ; hoc est, insurgente passione in appetitu circa aliquod delectabile, oriri proxime in intellectu iudiciũ proponens ipsum delectabile, vt illud sequatur voluntas, absq; eo, quod sensus de illo obiecto quidquã iudicet, aut apprehẽdat: nescio tamen, quo fundamento hoc ab eis asseratur, imo vero manifestis rationibus refelli potest, quia, vt intellectus intelligat aliquid, sensus interior circa idem obiectum operari debet, vt experimento cõpertum est: ideoq; Arist. 3. de anima cap. 7 dixit. *Animæ autem, quæ principium est ratiocinandi, ipsa phantasmata perinde, atque sensibilia sensui subijciuntur.* *Aristot.*

Alterum, quod docent, est, quemadmodum voluntas aliquando mouet appetitũ per redundantiam absque aliquo iudicio in sensu, ita etiam voluntatem aliquando moueri eodem modo ab appetitu absq; iudicio in intellectu: censent enim prædicti Doctores tribus modis appetitũ a voluntate, volũtatẽ verò duobus modis ab appetitu moueri. Primo (inquiũt) mouetur appetitus a volũtate deriuato etiã iudicio in sensum, secundo absq; iudicio sensus per solũ imperium, tertio ex naturali quadã connexione, seu (vt ipsi vocant) redundantia, quam habet appetitus cum voluntate. Cõtra vero volũtas mouetur ab appetitu primum deriuato iudicio in intellectũ: deinde propter connexionem, quam habet cũ appetitu, qui modus respondet tertio superius posito: per imperium autem mouere non potest appetitus voluntatem.

Secunda notatio.

Tribus modis appetitus a voluntate, voluntatẽ verò duobus modis ab appetitu moueri.

Porro autem moueri aliquando voluntatem ab appetitu hoc posteriori modo sine iudicio, probant prædicti Doctores his rationibus. Primo quidẽ experiẽtia, quia contingit frequenter, vt statim atq; passio insurgit, tangatur voluntas, imo vero diu a passione impugnetur, etiam postquam adhibuit rectum iudicium rationis contra ipsam passionem, signũ igitur est, fine vllo iudicio intellectus voluntatem a passione ipsa pulsari, cum potius in intellectu sit iudicium repugnans passioni. Secundo, si semper, cum volũtas a passione mouetur, non fine iudicio intellectus moueretur, sequeretur nunquam moueri posse a passione sine iudicio erroris in intellectu deriuato a sensu, & a passione, quod tamen est

2 Voluntatem moueri aliquando ab appetitu sine iudicio.

Secundo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

falsum, quia sæpius, vt dicebamus, tangitur voluntas a passione repugnante recto iudicio rationis. Tertio, quia sequeretur fore, vt habitus continentiæ potius esset in intellectu, vt impediret iudiciũ illud prauum deriuatum a sensu, quã in voluntate, vt cohiberet delectationem: continentia enim ad hoc constituitur, vt moderetur affectũ ex passione insurgẽtes. Quarto, deniq; hanc sententiam putant esse S. Thomæ 1.p.q.111.ar.2.vbi docet voluntatem intrinsece moueri solum a Deo, nõ quia Deus sit intrinsecum principium, sed quia essentialiter ab eo pendeat, extrinsece vero ab Angelo, quatenus Angelus potest esse causa, vt aliquid apprehendatur per intellectum, quod moueat voluntatẽ. Subiungit autem, moueri voluntatem alio modo etiam extrinseco, nẽpe a passione existẽte in appetitu, & hac ratione posse etiam voluntatẽ ab Angelo moueri, cõcitatis ab eo in appetitu passionibus: quo loco sentire videtur S. Thom. voluntatem moueri ab appetitu non solũ ex parte obiecti proponendo illud per intellectum, sed ratione connexionis per redundantiã illam, & quasi per sympathiam quandam.

Tertio.

Quarto de doctrina S. Thomæ.

Refellitur præcedens sententia.

CAPVT II.

3 *Impugnatur primum.*

HAEc tamen opinio mihi videtur omnino falsa. Primum quidem, quod ait, surgente passione in appetitu, oriri in intellectu iudicium circa idem obiectum, & affectum in voluntate absque eo, quod in sensu sit aliqua apprehensio illius obiecti, circa quod versatur passio, nescio, quo fundamento nitatur: imo vero manifestis rationibus refelli potest. Primũ, quia, vt intellectus intelligat, sensus interior circa idem obiectum versari debet, vt experimẽto compertum est: ideoque Arist. 3. de anima cap. 7. dixerit, *Animæ autem, quæ principium est ratiocinãdi, ipsa phantasmata perinde, atq; sensibilia sensui, subijciuntur, atque cum bonum, aut malum esse dicit affirmando, aut negando, tunc fugit, aut persequitur, quapropter ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit.* Dixerat autem prius, delectationem, aut fugam oriri in appetitu, cum sensus iucundum, aut molestum aliquid apprehendit, ac si diceret, eodẽ modo euenturum in voluntate, cum intellectus idem iudicauerit, quod iudicium sine phãtasmate, & sensus cognitionis adiumẽto esse nequit. Deinde ex passione appetitus facilius consurgit in sensu, quam in intellectu apprehensio illius rei delectabilis aut molestæ, quæ generat passionem, quin imo in ipso appetitu esse nequit talis passio, nisi præcedat in sensu apprehensio obiecti eius: appetitus enim nõ potest ferri in incognitũ, cognitio autem, quæ appetitui seruit, est cognitio sensus.

Aristot.

Præterea duo, quæ prædicta sententia affirmat secundo loco, facile impugnari possunt. Primum quidem, quod asserit appetitum posse per imperium, aut per redundantiam illam moueri a voluntate sine vllo iudicio, aut apprehensione in sensu, manifeste refellitur hac ratione. Nullus appetitus animalis fertur in incognitum, sed necessario sequitur formam apprehẽsam: appetitus autem sensitiuus sequitur formam suam nempe apprehensam per sensum, ita vt neque a Deo moueri possit in incognitum: quomodo ergo volũtas potest ipsum mouere solo imperio, aut redundantia sui affectus? Quod autem videtur dicere Sãct. Tho. q. 26. de veritate art. 3. ad 3. & ar. 6. ad 13. sola motione voluntatis posse moueri appetitum, intelligendum est, non sine præuia cogitatione sensus, neque excludit S. Doctor ea, quæ appetitus ex se necessario postulat: id tamẽ ideo docuit, quia aliquando ex ipso intellectu, & voluntate prouenit, vt sensus cogitet de aliqua re, & inde appetitus moueatur. Neq; huic doctrinæ quidquam obstat, quod interdum voluntas mouet appetitum ad verecundiam, & tristitiã rei spiritualis, quam sensus nõ potest apprehẽdere, cum non sit sensibile obiectũ, quo minus dicamus, appetitũ nõ quod moueri sine apprehensione sensus, & iudicio, quia cum res spirituales in hac vita intelligantur instar corporearũ, & aliter apprehendi non possint, efficitur, vt in ea etiam tristitia de re spirituali intellectus non possit apprehendere obiectum illud spirituale sine phantasmate, ac proinde appetitus sensitiuus non moueatur a voluntate sine præuia cogitatione sensus.

Deinde non minus, imo multo magis falsum est, quod posteriori loco docẽt præcipui Doctores volũtatẽ interdũ ab appetitu proxime moueri, nõ media cognitione intellectus. Vel enim appetitus mouet volũtatem quoad exercitiũ, & hoc est absurdũ quia ipsa solũ seipsã hoc pacto mouet, vel mouet voluntatẽ quoad specificationem: hoc autẽ genus motionis solum est ex parte obiecti, in quo genere primũ mouẽs est cognitio proponens obiectũ, ergo sine cognitione intellectus, qua sola proponi potest obiectũ voluntati, volũtas ipsa moueri nequit. Huius autẽ nostræ sentẽtiæ fuit Caiet. in hoc ar. & infra q. 77. art. 1. cum dixit, voluntatẽ non moueri ab appetitu directe, neq; quoad exercitiũ, neque quoad specificationẽ, sed solum moueri ab eo indirecte, quatenus solũ affectus appetitus est occasio, vt intellectus iudicet vt conueniens, aut efficacius voluntati proponat bonum sensibile.

Sed.

Diluũtur argumẽta oppositæ sentẽtiæ.

CAPVT III.

ARgumenta vero oppositæ sentẽtiæ friuola sunt. Ad primũ dicimus, nos quidẽ experiri, subito tangi voluntatẽ nostram ab insurgente passione sensus: neminem tamen experiri id fieri sine cognitione intellectus proponentis idem voluntati, quod sensus proposuit appetitui. Experimur enim passionẽ illam non ferri in incognitum, sed esse in nobis alicuius obiecti apprehẽsionẽ, quæ excitet nostrũ affectum: quis autem affirmare audeat illã cognitionẽ esse in solo sensu? quod vero post rectum iudicium rationis, quo quis vult reprimere affectũ, perseueret adhuc in voluntate subitus motus, non est sufficiens argumentum, volũtatẽ ita proxime moueri ab appetitu, vt sine vlla operatione intellectus operetur aliquid, aut velit. Nã, quãuis sit in ratione rectum iudiciũ, tamen illud non semper est tam efficax, vt impediat contrariam apprehensionẽ intellectus, quæ oritur per sympathiam quandam ex sensu, & inclinat in bonum sensibile, a quo rectum iudiciũ diuertere cõtendit intellectum, & ideo perseuerãt motus illi subiti, qui dicũtur primo primi, repugnante etiam ipsa voluntate.

Ad secundũ argumentum dicimus, nullũ peccare tractum a passione, qui nõ habeat in intellectu iudiciũ simile apprehensioni sensus, quo proponitur voluntati obiectũ illud sensus tanquã delectabile, etiã repugnãte recto dictamine, quod proponit id, quod secundũ rectam rationem sequendũ est. Habet autẽ illud iudicium in ratione ille, qui peccat etiam repugnante ratione, propter sympathiam, & connexionẽ, quã habet cum sensu: ceterum quomodo in illo iudicio intellectus, quo proponitur obiectũ sensibile contra rectũ dictamẽ rationis, nõ sit error semper, aut falsitas, sed solũ iudiciũ intellectus, quo proponitur bonũ sensibile, efficacius proponat illud, quã iudicium rectæ rationis proponat id, q̃ est secundum rectam rationem, explicandum est infra disp. 198.

7 *Solutio tertij.*

Ad tertiũ respondeo, habitum continentiæ merito constitui in voluntate, nõ in intellectu, quia vt continentia moueat intellectũ ad recte iudicandũ contra passionẽ, necesse est, vt prius voluntas afficiatur virtuti, quæ est contraria passioni: affectus enim voluntatis optime moderatur iudiciũ rationis, vt potius hoc illi videatur, quam oppositum, sicut experimento satis compertũ est, & aperte docuit Arist. 3. Ethic. c. 4. cum dicit, bono viro esse optabile id, q̃ vere bonũ est, nempe secũdum rationem, vitioso autem quidquid forte oblatum ei fuerit: affert deinde exemplũ eorũ, qui secundũ bonã, aut prauam habitudinẽ corporis, & valetudinis diuerso modo de rebus iudicant, vtrũ amaræ, an dulces sint, salubres, an noxiæ. Subiungit deinde, *Unoquoq; enim habitu sunt propria quædã honesta, atq; iucunda, atq; in dignoscẽdo, quod singulis inest, vero, plurimũ vir bon' præstat:* sentit igitur, bonum affectum, & habitum voluntatis plurimum referre ad iudicandum de vero bono honesto.

Aristot.

8 *Conclusio.*

Concludamus igitur ex dictis, nunquam voluntatẽ etiam subito moueri, insurgẽte passione in sensu, nisi præcedat etiã in intellectu eiusdem obiecti apprehensio, nec in sensu affectũ aliquem oriri, nisi præcedatin sensu cognitio obiecti, circa quod affectus versatur, neq; sine hac apprehensione sensus posse appetitũ a volũtate per imperiũ, aut redundantiã sui affectus, aut alio modo moueri, vt contra præcedentẽ opinionẽ satis probatũ est. Neq; obstat id, quod dixit S. Thom. 1.p.q.111.a.2. citatus pro contraria sentẽtia, nẽpe moueri voluntatem extrinsece a passione; ob id enim nõ negat hanc motionem esse debere media cognitione intellectus.

Solutio quartum sumpta ex Authoritate S. Thom.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas moueat seipsam.

per. q. 12. a. 3 corp. & ad 3. Et Mal q. 3. a. 3 cor. & 7. 6. cor. & ad 4. 5 & 10.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueat seipsam: omne enim mouens inquantum huiusmodi est in actu, quod autem mouetur est in potentia: nam motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi: sed non est idem in potentia & in actu respectu eiusdem. Ergo nihil mouet seipsum: neque ergo voluntas seipsam mouere potest.

Præterea. Mobile mouetur ad præsentiam mouentis: sed voluntas semper sibi est præsens, si ergo seipsam moueret, semper moueretur, quod patet esse falsum.

8. 1. huius q. Præterea. Voluntas mouetur ab intellectu, vt dictum est, si igitur volũtas mouet seipsam, sequitur, quod idem simul moueatur a duobus motoribus immediate, quod videtur inconueniens, non ergo voluntas mouet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & nõ velle, quod non esset, si non haberet in potestate mouere seipsam ad volendũ, ergo ipsa mouet seipsam.

a. 1. huius q. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet mouere alias potentias ex ratione finis

9. praeter. 2 qui est voluntatis obiectum, sed sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principiũ, reducit seipsum de potentia in actũ quantum ad cognitionẽ conclusionum & hoc modo mouet seipsum, & similiter voluntas per hoc quod vult finẽ mouet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendũ, quod voluntas non secundum idem mouet, & mouetur. Vnde nec secundum idem est in actu & in potentia, sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, vt scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potẽtia voluntatis semper actu est sibi præsens, sed actus voluntatis quo vult finẽ aliquando, non semper est in ipsa voluntate, per hunc autem modum mouet se ipsam, vnde non sequitur, quod semper seipsam moueat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas mouetur ab intellectu, & a seipsa, sed ab intellectu quidẽ mouetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis.

Notatio circa Articulum,

Conclusio est affirmans. Circa eã vero recte monet Caietanus, nõ esse necessarium ad eius veritatem, vt voluntas in omni actu dicatur seipsam mouere, sed satis est, si in aliquo actu seipsam moueat. Porro, ad quem actum seipsam mouere, & ad quem ab alio moueri dicatur, explicabitur disp. sequenti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ab aliquo exteriori. motus enim voluntatis est vo luntarius, sed de ratione voluntarij est, quod sit a principio intrinseco, sicut de ratione naturalis, non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, vt supra ostẽsum est, sed violentum est, cuius principium est extra, ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moueri.

Præterea. Quod sufficiẽter mouetur ab vno motore, non indiget moueri ab alio, sed voluntas sufficiẽter mouet seipsã, nõ ergo mouetur ab aliquo exteriori.

Sed cõtra. Voluntas mouetur ab obiecto, vt dictum est: sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita, ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moueri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas mouetur ab obiecto, manifestum est, quod moueri potest ab aliquo exteriori: sed eo modo quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri: omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente, Manifestum est autem, quod volũtas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet: necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ad volendum: & quidẽ, sicut dictum est ipsa mouet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volẽdum ea quæ sunt ad finem: hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari ab aliquo mouente, Et si quidẽ ipsa moueret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsuppositа hoc autem non est procedere in infinitum. Vnde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris mouentis, vt Aristot. concludit in quodam capitulo Ethicæ Eudemicæ.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarij est, quod principium eius sit intra, sed non oportet, quod principium intrinsecum sit primum princi

pium non motum ab alio: vnde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut & primum principium motus naturalis est ab extra quod scilicet mouet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra: sed oportet addere quod nullã conferat vim patiens: quod non contingit, dum voluntas ab exteriori mouetur: nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet, & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se mouet & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum: sed non potest seipsam mouere quantum ad omnia: vt ostensum est: vnde indiget moueri ab alio, sicut a primo mouente. in corp. art.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Voluntas in primo actu mouetur ab aliquo exteriori principio.* Ex cõclusione huius articuli constat voluntatẽ nõ moueri ab extrinseco principio in omni sua operatione, sed tantũ in prima, ac proinde constat veritas conclusionis præcedẽtis articuli, quæ affirmat, voluntatem se ipsam mouere in aliqua sua operatione: nã si in omnibus non mouetur ab exteriori principio, restat, vt in aliquibus a se moueatur.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum voluntas moueatur a corpore cælesti.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod volũtas humana a corpore cœlesti moueatur, omnes enim motus varij, & multiformes reducũtur sicut in causam, in motũ vniformẽ, qui est motus cœli, vt probatur octauo

1. q. 115. ar. 3. & 4. Et 2. 2 q. 95. a. 5. 6. & 7. & 2. d. 15. q. 1. ar. 2. & 3. & 3. cõ ta. 84. vsque 93.

Universidad de Deusto
Biblioteca

li 8. tex. 76. com. 2. octauo Phys. sed motus humani sunt varij, & multiformes incipientes postquã prius non fuerant : ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est vniformis secundum naturam.

c. 4. in princ. com. 3. Præterea secundum Aug. in 3. de Tri. corpora inferiora mouẽtur per corpora superiora: sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam voluntas e cœlo moueretur, ergo cœlum mouet voluntatem humanã.

Præterea per obseruationem cœlestiũ corporum Astrologi, quidam vera prænuntiãt de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate, quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis mouere non possent. Mouetur ergo voluntas humana a cęlesti corpore.

c. 7 parum a med. Sed contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. quod corpora cęlestia nõ sunt causæ nostrorum actuum: essent autẽ, si voluntas, quæ est humanorum actuũ principium, a corporibus cęlestibus moueretur, non ergo mouetur voluntas a corporibus cœlestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo, quo voluntas mouetur ab exteriori obiecto, manifestum est, quod voluntas potest moueri a corporibus cœlestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita mouent voluntatem, & etiam ipsa organa potentiarum sensitiuarum subiacent motibus cœlestium corporum. Sed eo modo, quo voluntas mouetur quãtum ad exercitium actus ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam, sed hoc est impossibile. Voluntas enim (vt dicitur in tertio de anima) est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Vnde relinquitur, quod voluntas sit potentia omnino immaterialis & incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e conuerso, eo quod res incorporeæ, & immateriales sunt formalioris & vniuersalioris virtutis, quã quæcunque res corporales, vnde impossibile est, quod corpus cœleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem, & propter hoc Arist. in lib. de anima recitans opinionem dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem in eis inducit Pater Deorum, virorumque, scilicet Iupiter, per quem totum cœlum intelligunt, attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitiuæ cum sint actus organorum corporalium, per accidens moueri possunt a cęlestibus corporibus motis, scilicet corporibns quorũ sunt actus, sed quia dictum est, quod appetitus intellectiuus quodammodo mouetur ab appetitu sensituo indirecte, redundãt motus cœlestium corporum in volũtatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitiui voluntatem moueri contingit.

Ad primum ergo dicẽdum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam vniformẽ, quæ est in intellectu, & voluntate superiorum, quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali, vnde nõ oportet, quod motus voluntatis in motum cæli reducatur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorũ congrua est ad motũ aliqualiter ex impressione cœlestium corporum, & inquantum etiam appetitus sensitiuus commouetur ex impressione cœlestium corporum, & vlterius, inquantum corpora exteriora mouẽtur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, & non velle, sicut adueniente frigore, incipit aliquis velle facere ignem, sed ista motio volũtatis est ex parte obiecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est) appetitus sensitiuus est actus organi corporalis, vnde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestiũ aliquos esse habiles ad irascendũ, vel cõcupiscẽdum, vel aliquam huiusmodi passionẽ, sicut & ex complexione naturali plures homines sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt, & ideo vt in pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen (vt Ptolomæus dicit in Centiloquio) Sapiens dominabitur astris, scilicet quia resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cœlesti subiectam, huiusmodi cœlestium corporum effectus, vel (vt Aug. dicit 2. super Genes. ad literam) fatendũ est quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur, quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.

Notatio circa articulum.

Prior conclusio est, *Voluntas directe non mouetur a corpore cœlesti*. Posterior conclusio, *Voluntas moueri potest a corpore cœlesti, non directe, sed quatenus corpus cœleste in appetitum sentientem influere potest, & ille etiam potest mouere voluntatem, vt supra expositum est*. In hoc articulo nonnulli disputãt, an corpora cœlestia, & astra quidquam possint in liberum hominis arbitrium: & contra Astrologos, qui plus æquo tribuunt astris, longam texunt disputationem. Hæc tamen controuersia spectat ad 2.2. q. 95. art. 5. contra Astrologos vero docte satis scripsit Picus Mirãdulanus per 12. libros: de hac eadem re tractauit Sixtus Senensis libr. 6. Biblioth. sacræ annotatione 10. Qua vero

ratione prædestinatio nostra ex astris non pendeat, diximus 1. p. disp. 91. cap. 1.

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrum voluntas moueatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. a. 1. Et 1. 2. q. 109. art. 4 & 9. 3. ar. 2. Et 3. cont. c. 88. 89. 91 & 92. prin. Et mal. q. 3. a. 3. cor. & q. 16. a. 5. cor. & ad 13. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non a solo Deo moueatur, sicut ab exteriori principio, inferius enim natum est moueri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus, sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum, ergo voluntas potest moueri, sicut ab exteriori principio, etiã ab Angelo.

Præterea, Actus voluntatis sequitur actum intellectus, sed intellectus hominis reducitur in suum actum, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, vt Dionys. dicit, ergo eadem ratione & voluntas.

c. 4. de diuin. nom. non remote a prin. Præterea, Deus non est causa, nisi bonorum secundum illud Genes. 1. vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona, si ergo a solo Deo voluntas hominis moueretur, nunquam moueretur ad malum, cum tamẽ voluntas sit, qua peccatur, & recte viuitur, vt Aug. dicit.

lib. 2. retra. c. 9. in med. to. 1. Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Phil. 2. Deus est, qui operatur in nobis velle & perficere.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis, quamuis autem rem naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Monetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidis naturalis, naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Vnde dicitur in octauo Physicorum, quod generans mouet

Universidad de Deusto
Biblioteca

te.17.29.30, 31.32.to.1.

mouet secũdum locum grauia, & leuia, sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, qui nõ est causa eius: sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus. Et hoc patet dupliciter, primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, vt in primo dictum est. Secũdo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad vniuersale bonum. Vnde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est vniuersale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonũ: particularis autem causa non dat inclinationem vniuersalem: vnde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

1.p.q.90.a. 2.& 4.

Ad primum ergo dicẽdum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis mouetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute Angelici luminis ad cognoscendũ, & sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moueri, vt dictum est.

Ad tertium dicendũ, quod Deus mouet voluntatem hominis, sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum volũtatis, quod est bonum, & sine hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonũ: sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volendum, ꝙ est bonum: sicut in his, quos

artic.4.

mouet per gratiam, vt infra dicetur.

Conclusio est, *Voluntas a solo Deo moueri potest, vt ab extrinseco principio*. Quæ conclusio omnibus satis nota est: quo autem pacto voluntas nostra ab Angelo moueri nequeat, colligitur ex ijs, quæ diximus 1. p. disput. 216. & 218.

Vtrum voluntas in primo actu moueat se ipsam, an a solo Deo moueatur. Disp. 38.

Sententia Sancti Thomæ, quam Capreolus interpretatur. cap. 1.
Ferrarienſis, Caietanus & recẽtiores nonnulli alio modo S. Thomam intelligunt. cap. 2.
Vera interpretatio Anselmi, & S. Tho. cap. 3.
De bona fortuna. cap. 4.

Sententia Sancti Thomæ, quam Capreolus interpretatur.

CAPVT I.

PRÆSENS controuersia in doctrina solũ Doctoris sancti difficultatem habet, qui solũ inter alios Scholasticos quæstionem hanc examinauit: est autem sententia eius in art. 4. huius quæstionis, voluntatem nõ mouere se ipsam in prima operatione, seu volitione, quia tunc ex priori alia volũtate non se applicat ad volẽdum, atque ideirco in primo suo actu ab alio extrinseco principio moueri, quod vtrum sit Deus, an quid aliud, inferius videbimus. Fuit autem hæc eadem sententia Anselmi in opusculo de casu diaboli cap. 12. quam quidem eadem ratione, qua S. Tho. confirmat, quia quicũque se mouet ad volendũ aliquid, ex priori alia voluntate se mouet: prima autẽ voluntate non potuit esse alia prior, ergo nemo ad primam voluntatem se ipsum mouere potest: quam doctrinam ipse affert, vt probet, Dæmonem non mouisse se ipsam ad primam voluntatẽ. Præsens tamen quæstio est in explicanda mente Anselmi, & Sancti Thomæ, vt aliqua ratione possit esse vera. Est autem difficultas in eo, quod dicit, voluntatem ad primum actum non mouere se ipsam, siquidem primus actus voluntatis non minus est vitalis, nec minus sponte fit, quam alij: vitalis autem operatio est a principio intrinseco viuẽti

id vero

Id vero sponte fit, quod est a principio intrinseco viuente, & cum cognitione: tum etiam in eo, quod asserit voluntatem moueri ab exteriori principio. In exponenda autem mente S. Thomæ variant eius discipuli, quorum sententias sigillatim in hoc capite, & sequenti recensebo.

Primo Capreolus in 2. d. 24. q. 1. art. 3. ad 8. contra 5. concl. & d. 25. q. 2. art. 3. ad argumenta Henrici contra 1. concl. & ad argumenta Scoti contra 2. concl. dictum putat a Sancto Thoma, voluntatem non mouere se ipsam in primo actu, quia primus actus non procedit a voluntate vt a principio efficiente: sed a solo Deo producitur, & voluntati infunditur. Probat primum, quia vt volũtas ex se aliquid velit, & operetur, prius debet constitui in actu primo, sed ante omnem actum ex se non est in actu primo ad volendum, ergo ad primum actum non potest se ipsam mouere. Deinde, si actus primus procederet a voluntate vt ab efficiente, esset in eius potestate, & liber: atqui primus actus voluntatis non est in potestate voluntatis, & liber, ergo nõ procedit a voluntate vt ab efficiente. Neque hoc est miraculum vllũ, vt actus ille a solo Deo producatur, quod enim postulat a solo Deo produci secũdũ naturã suã, nõ est dicendũ vlla ratione per miraculũ produci, cum a Deo producitur. Videtur autem huic sententiæ eadem, aut similis, quam sequitur Vega lib. 6. super Conc. Trid. cap. 8. docet enim motum non deliberatum, qui dicitur primo primus, non procedere a voluntate vt ab efficiente, sed a solo Deo infundi, & ideo in eo solam esse gratiam operantem, non cooperantem.

Hæc tamen Capreoli interpretatio primũ est contra Sanctum Thomam, deinde manifestæ rationi aduersatur. Primum est, contra Sanctum Thomam, quia 1. p. q. 27. ar. 4. docet, intellectum ex se nõ esse in actu primo ad intelligendum, nisi recepto in se aliquo ab extrinseco, voluntatem tamen ex se esse in actu primo ad volẽdum: ergo ex sententia eius nõ est necesse eam recipere aliquid aliud, vt eliciat suam operationẽ: & in hac q. art. 4. ad 1. & 2. aperte concedit motum primum voluntatis, ad quem dixit voluntatem non mouere se ipsam, esse ab ipsa voluntate, & non esse omnino ab extrinseco, & proximũ principium illius esse ipsam voluntatem: primum autem principium esse extrinsecũ. Ex qua doctrina colligit, motum primum voluntatis, ad quem voluntas non mouet se ipsam, esse voluntarium, & non esse violentum, cuius oppositum argumenta illa contendebant probare: colligit autem esse volũtarium, quia ad rationẽ voluntarij sufficit esse a principio intrinseco: nec quidquam obstat, principium intrinsecũ ab extrinseco aliquo modo moueri, quo minus id, quod procedit a principio intrinseco, sit voluntarium: colligit autem non esse violentum, quia licet sit a principio extrinseco, tamẽ quia intrinsecum etiã confert vim, non potest esse violentum. Hæc autem ratio de volũtario probat etiam contra opinionem Marsilij, quã retulimus disp. 36. cap. 1. qui de actibus nõ deliberatis idem affirmat, quod præcedentes Doctores.

Deinde ratio ni aduersãt.

Præterea ratione refelli potest hæc sententia. Omissa autem ea, qua vtitur S. Th. art. 4. huius quæstionis ad primum, quia actus primus est spontaneus, & ideo debet esse a principio intrinseco, & est vitalis, & ideo debet esse a principio vitæ coniũcto, vt disp. 9. cap. 5. fusius probatum est, cõtra Capreolum argumentari possumus primũ quia fruitio Dei in patria est prima volitio, est tamen operatio vitalis, & spõtanea procedens ab anima, etiãsi nullo modo existat in potestate, & libertate beati, ergo falso colligit Capreolus in sua posteriori ratione actum primum fore liberum, si esset ab ipsa voluntate efficiente. Deinde, quia S. Tho. nomine primi actus voluntatis nõ tantum intelligit primum, quem habemus in tota vita, nec primum cum peruenimus ad vsum rationis, sed primũ in quouis negotio, vt plane inferius ostendemus ex mẽte ipsius. Primus autem actus in quouis negotio, quod nouiter se offert, potest esse meritum, & peccatum: nec enim necesse est omne negotium in nobis a motu volũtatis non deliberato inchoari, sed statim libere incipere potest, vt experimento constat, si hi motus incipiant cum plena deliberatione, & consideratione vtriusque partis, qua ratione 1. p. disp. 128. cap. 10. ostendimus, Angelos primo suo actu potuisse mereri. Tunc autem gratia operans erit cum sola cogitatione cõgrua iuxta ea, quæ diximus 1. par. disput. 88. & iam notaui: neque enim necesse est, gratiam operãtem in nobis semper incipere a motu voluntatis non deliberato, sed aliquando inchoari potest ex sola cogitatione, & tamen, inquit S. Thomas,

ad hũc

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad hunc actum primum voluntatē non mouere se ipsam, ergo alia ratione id dixit, quam Capreolus putauit. Postremo refelli potest exemplum, quo vtitur Capreolus, cum comparat motum primum volūtatis motui grauium in eo, vt vterque non sit a principio intrinseco efficiente eius, in quo est: siquidem constat in bona philosophia grauitatē eius, quod mouetur, efficere motum deorsum, neque graue solum pati motum, sed eum efficere: qua vero ratione dixerit Arist. motum grauium esse a generātē, non est nostri instituti disputare. Merito igitur hæc explicatio, quam dictis Sācti Thomæ adhibet Capreolus, reijcitur a Cōrado in hunc articulvm.

Ferrarienſis, Caietanus, & recentiores nonnulli alio modo Sanctum Thomam intelligunt.

CAPVT II.

5 *Secunda interpretatio.*

SEcundo Ferra. 3. contra gentes cap. 89. §. *Ad euidentiam huius rationis*, partim Capreolo consentit, partim ab eo discrepat: affirmat enim primum, motum voluntatis tribui generanti, nempe Deo, tanquā proximo principio, & mouenti *quod*, sicut motus grauium tribuitur etiam generanti: ipsam vero voluntatem esse principium *quo*, seu formam, per quam Deus mouet hominem ad primum actum volendi, quemadmodum etiam in grauibus generās mouet graue media grauit. te ipsius grauis. Porro hunc primum actum voluntatis existimat Ferrarienſis esse actum, quē in hac vita habemus circa finem ostensum sub ratione boni in vniuersum, ad quem habemus naturalem inclinationem: in intellectu etiam concedit quendam primum actum, qui sit a Deo, & intellectu, eo modo, quo diximus. Hunc autem actum putat esse cū, qui absque electione primo occurrit, cum primum venit homo ad vsum rationis, vel cū primum incipit cognoscere aliquod obiectum. Hanc vero suam interpretationem ip se nulla ratione confirmat.

6 *Hæc etiā interpretatio aduersatur S. Thom. & rationi,*

Mihi autem videtur menti S. Thomæ, & rationi aduersari. Primum quidem menti S. Thomæ, quia plane loquitur de primo actu voluntatis circa quodcunque negotiū, quod nouiter se offert volūtati, vt inferius ostendemus, hic autem primus actus, vt supra diximus, potest esse meritum, & peccatum, ergo ipsi homini tanquam operanti *quod*, debet tribui, nec in solum Deum referri tanquā in efficiens *quod*. Deinde dein 2. d. 37. q. 1. §. *Ideo merito*, late ostendit, voluntatem solum, & ipsam animam esse integrum principium *quod* volendi: quod quidē, nō video, qua ratione negari queat, vel quæ maior ratio excogitari possit, quam primus actus voluntatis vno modo sit a voluntate, & anima nostra, alij vero actus alio modo procedant, præsertim cum in primo non minus, quam in alijs esse possit peccatum, & meritum. Præterea exemplum illud grauium, quatenus dicitur in grauibus, non esse principium sui motus *quod*, sed solum principium *quo*, mihi nunquam placuit: friuolū enim mihi videtur quærere in omni re, quæ mouetur, partem vnam secundum rem, quæ moueat, & partem aliam, quæ moueatur, &, quia in grauibus hæc distinctio non reperitur, asserere motum ipsius esse non a se, sed a generante, tanquā a principio *quod*, futile etiā apparet. Argumentum enim illud commune, nimirum, quia alioquin idem esset in actu, & in potentia, si secundum eandem partem idem moueret, & moueretur, parui momenti est: vt enim moueat satis est, esse in actu per formam suam, & grauitatem, vt autem moueatur, satis est, esse in potentia ad formam acquirēdam per motum, nempe ad *vbi*, cuius autē pars potest respectu vnius formæ esse in actu, respectu alterius esse in potentia.

Tertio nonnulli recentiores Thomistæ, vt ita interpretantur Doctorem Sanctum, vt loquutus fuerit tanquam philosophus moralis, non vt naturalis, quia quamuis voluntas in primo actu moueatur a se ipsa physice, neque eius motus reducendus sit ad Deum, tanquam in principium *quod*, tamen non moueat se libere, sed naturaliter. Hæc non mouet se libere, sed naturaliter. Hæc tamen interpretatio probanda nō est, quia, vt supra ostendimus in primo illo actu, ad quem dicit S. Tho. voluntatem non mouere se ipsam, potest esse meritum, & peccatum, & cum libertate fieri, ergo obiectum libertatis non dicetur voluntas a Deo, & non a se ipsa moueri.

Quarto alij etiam recentiores ita explicant sententiam Sancti Thomæ, vt primus operatio voluntatis, quæ est circa finē, Deo tribuatur, eo quod dedit voluntati naturalem inclinationem ad bonum, cui debetur cōcursus a Deo, vt velit, & prosequatur illud. Contra hoc tamen est manifesta ratio, quia si solum sufficeret, vt Deo tribueretur aliqua operatio, esse naturalem inclinationem datam a Deo, eadem ratione dicere possemus, ignem non calefacere a seipso, sed ignē moueri a Deo, vt calefaciat, aut Deum calefacere præsente igne, quia ignis naturalem habet inclinationem ad calefaciendum, cui debetur cōcursus Dei, ne ipsi fiat violentia, sicut voluntas habet naturalem inclinationem ad bonum. Adde, quod volūtas ita habet inclinationem naturalem ad media, quatenus vtilia sunt, quia hac ratione non potest ea odio habere, sicut habet ad finem, quatenus bonus est, quia hac ratione nō potest ipsum odisse, & tamen S. Tho. docet voluntatem non se mouere ad primum actum, nēpe ad volūtatem finis, bene tamen ad alios actus, nempe ad electionem mediorum.

Denum Caiet Conrad. & alij in hoc articulo solum cum S. Thoma pronunciant, voluntatem non se mouere in primo actu, etiamsi sit causa physica, & libera illius, id quod recentiores nonnulli multis rationibus leuioribus quidem conātur probare: quo autē sensu id debeat intelligi, aut a S. Thoma dictum sit, in quo est tota huius controuersiæ difficultas, non explicant.

Vera interpretatio sententiæ Anselmi, & S. Thomæ.

CAPVT III.

SEntentia Anselmi libr. illo de casu diaboli cap. 12. & S. Tho. in ar. 4. huius quæstionis duas continet partes, quæ sigillatim explicandæ nobis sunt, & in bonū sensum interpretandæ. Prior est, volūtatem in primo actu non mouere se ipsam, ad alios autem actus mouere se ipsam, & impellere. Pro cuius explicatione supponēdum est, non solum intelligendam esse de primo actu, quem a principio creationis Angelus habuit, aut homo, de quo videtur loquutus Anselmus, sed etiam de primo actu in quouis negotio tractando, quod nouiter homini, aut Angelo se offert. De quo manifestē loquitur Sanctus Thomas, & eo dem modo intelligi etiā potest Anselmus ob similitudinem rationis. Porro autem Sanctum Thomam loqui de primo actu circa negotium, quod nouiter se offert, cōstat ex articulo 4. ibi enim docet voluntatem mouere se ipsam, quatenus per affectum circa finem se ipsam applicat ad volendum ea, quæ sunt ad finem medio consilio, seu cōsultatione: adhibet exemplum in fine singulari, quem non primo actu totius vitæ, sed primo in suo ordine, & genere volumus, nempe, cum quis vult sanari. Huius enim voluntas ex affectu circa sanitatem mouet se ipsam ad quærendum medicum, & alia media ad talem finem: ad affectum autem sanitatis inquit Sāctus Thomas voluntatem non mouere se ipsam, sed ab aliquo exteriori instinctu moueri. Idē igitur iudicium erit de quouis alio fine: nam ex affectu vnius finis non mouemur ad affectum alterius: vnusquisque enim finis per se volitus est, non per alium, neq; ex alio, sed solum ex affectu finis mouemur ad volendum media: quare per primū actum intelligit Sanctus Thomas voluntatem cuiuscunque finis, etiam singularis, qui gratia sui, & non propter aliud appetitur.

Mens igitur Anselmi, & Sancti Thomæ in hac priori parte suæ sententiæ est, voluntatem non se mouere ad affectum alicuius finis, sed tantum ad affectum circa media, non quia facultas voluntatis non sit principium efficiens volendi finem, sicut etiam est volendi media, neque quia anima, seu Angelus cum facultate ipsam sit principium *quod*, volēdi finem, sicut est volendi media, sed quia ad primum affectum finis voluntas non se mouet ex priori aliquo affectu, quod est mouere se quasi per impulsum quendam a se ipsa sibi impressū, sicut mouet reliquas facultates: ad volēdum autem media mouetur ex priori affectu, & ita facultas voluntatis, quasi se ipsam impellit. Hunc sensum expressit S. Tho. in a. 4. cum ait, *Et quidem sicut dictū est, ipsa* (scilicet voluntas) *mouet se ipsam, in quantum per hoc, quod vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finē: hoc autē non potest facere, nisi consilio mediante.* Hic autem modus loquēdi vulgo receptus est, & in hunc sensum loquitur idem S. Tho. infra q. 111. art. 2. vt in primo actu ipse constituat solam gratiam operantem, in secundo vero gratiam cooperantem: an vero ita sit, secundum mentem Augustini, diximus 1. parte disputatione 88. capite 7.

Sensus verus prædicta propositionis.

10 *Ostenditur esse iuxta mentem S. Tho.*

In hunc

Universidad de Deusto
Biblioteca

In hunc autem sensum intellexit S. Thomam Driedo lib.2.de gratia,& libero arbitrio,tract.1.c.2.sententia 2.vt gratiam operantem,& cooperantem etiam explicaret.

Fateor quidem nihil obstare,quo minus dicatur voluntas in primo actu mouere se ipsam ad volẽdum eo solum,quod ipsa efficiat suum actum, sicut oculus etiam non inepte dicitur mouere se ipsum ad videndum, etiam in prima visione, cum tamen nũquam moueatur ad vnam visionem ex alia. Quod argumentum cõtra se fecit Anselmus, & propter illud modus loquendi Anselmi,& Sancti Thomæ difficilis nobis visus est 1.p.disp.135.cap.3.res tamẽ non magni momenti est,cum nõ sit rerum, sed vocum controuersia.

11 *Voluntatem in primo actu circa finẽ moueri ab instinctu alterius exterioris principij docet S.Thom.*

Posterior pars sententiæ Sancti Thomæ est,ad primam operationem, quæ nouiter se offert circa aliquod negotium, quamq; diximus esse affectum cuiusq; finis singularis,moueri voluntatem nostrã ab instinctu alicuius exterioris principij eodem sensu,quo dixit Arist.lib.7.Eth. ad Eudemum cap.18.& lib.2. magnorum moraliũ cap.8.primam bonam volũtatem esse a bona fortuna. Dico autem fortunam causam aliquam præter intentionem ipsius hominis,aut Angeli operantis:cum enim,vt volũtas moueatur ad primum actũ, indigeat cognitione obiecti,quod nouiter se offert quia non potest ferri in incognitũ, & ipsa voluntas non possit esse causa, vt potius hoc obiectum,quã illud occurrat, idcirco indiget aliquo exteriori principio, a quo determinetur intellect⁹, vt hoc potius proponat,quam illud, cumq; ex tali cognitione moueatur voluntas ad primum actum, ideo merito dicitur non mouere seipsam, sed ab exteriori principio proponente obiectum moueri. Exterius autem hoc principium determinans,&mouens voluntatẽ ad primum actum per obiecti noui propositionem,non est eodẽ modo in omnibus, nã in Angelis ita debet prima obiecti propositio in Deum reuocari,vt per nullã aliã causam secũdam id fiat.Ratio vero est manifesta,quoniam ipsa natura Angeli ex se non magis inclinatur ad cognitionẽ huius obiecti,quam alterius, antequã de illo incipiat aliquid cogitare,vt manifestum est, neque ab alia causa creata exteriori applicari potest ad hoc potius,quã ad illud considerandum,non quidẽm ab alio Angelo, quia vnus non potest immutare intellectũ alterius,vt 1.p.disp.illa 216.probauimus; & quanuis posset,nõ propterea vnus debebat alterius curã gerere,imo si haberet,deberemus abire vsque ad vltimũ: vt enim vnus aliũ excitaret,&ipse debebat ab alio excitari,& sic vsque ad vltimũ,ergo necesse est ad aliquã certam,& determinatã causam deuenire,hæc autẽ non potest esse corporea,&materialis,restat ergo,vt sit solus Deus, qui proxime moueat ad hãc potius cogitationem,quã ad aliam.In homine vero, cum intellectus eius excitetur a sensibus,& sensus a rebus corporeis,non est necesse reducere primã cogitationem de quouis negotio proxime in Deũ,sed in causas creatas reuocari potest.

Homo igitur quatuor modis excitari solet ad primã cogitationem,&voluntatem. Primo solet excitari proxime a Deo, secũdo ab Angelo commouente imaginationẽ illius,& inde intellectum,neque enim Angelus aliquid proxime efficere potest in intellectum hominis, sed neque in imaginationem ipsius,nisi commouẽdo species, vt ibidem explicuimus. Tertio etiã excitari solet homo ad primã cogitationẽ per sensus exteriores,quia visui, aut auditui aliquid occurrit. Quarto,ex causa aliqua interiori ipsius imaginationis, vt accidit in somnis. Has tamen omnes causas creatas vnus Deus prouidentia sua tali ordine disposuit,vt in tali,& tali momẽto fieret effectus,nec solum ipsas ita disposuit, verum etiã remouit multa externa impedimẽta, quæ esse poterant,&has cogitationes impedire. An verõ in hac serie causarũ, & remotione impedimẽtorum ad bonã cogitationem,& volũtatem semper intercedat gratia aliqua per Christum, videbimus infra disp.189. c.16.merito igitur dixit S.Th. in ar.4.in fine,primum motum voluntatis fieri ex instinctu alicuius exterioris principii,non tamen definit, an hoc principiũ sit Deus,quia,vt diximus,licet omnis alia causa huius inspirationis in Deum reuocetur, non semper ipse Deus proxime mouet. Confirmat autem testimonio Arist,in 7.Ethic. ad Eudemum cap.illo 18. quod nos superius adduximus:quã vero ratione appellet bonam fortunam causam, quæ nos applicat ad bonam cogitationem, iam superius notauimus,& cap.seq.fusius dicemus.

Verum contra ea,quæ diximus,obiicies quis hoc modo.S.Tho.in hoc artic. distinguit motionem exparte obiecti a motione quoad exercitium, & exparte obiecti plane docet moueri ab exteriori principio: motionem autem quoad exercitium reducit etiam in exterius principium,ergo putat alio modo moueri ab exteriori principio quoad exercitium, quam per obiecti propositionem.Respondeo, solam obiecti propositionẽ communem esse tam in actu primo circa finem,quam in alijs, quæ sunt circa media,sed peculiari quadam ratione in primo actu est propositio obiecti, quia ipsa volũtas nullo modo est causa talis propositionis,sicut est causa in reliquis actionibus,& quia ille,qui proponit obiectũ,ita excitat voluntatem,vt exeat in actũ,dici potest quodammodo esse principiũ quo ad exercitium,quia facit,vt faciat volũtas, proponẽs obiectũ eo modo, quo aptũ est, vt voluntas non respuat: quemadmodum amicus proponẽs amico rationem,quam nouit ei recte congruere,dicitur facere, vt faciat,& exeat in actũ:voluntas autẽ,quæ facit, vt intellectus inquirat varia media, & ea sibi proponat,non dicitur ab alio exteriori principio determinari,sed a seipsa.

De bona fortuna.

CAPVT IIII.

QVoniam primum actum voluntatis bonæ diximus ex sententia Arist.esse a bona fortuna,tãquam ab exteriori principio, opus est explicare, quid sit hæc bona fortuna. Primo autem supponendum est ex Arist.2.Phy.c.4.& 5.esse in reb⁹ fortunã. Est autem fortuna, vt colligitur ex Arist. c.illo 5.& 6.ipsa ratio,& voluntas, quatenus sunt causa per accidens alicuius quod eis accidit præter spem,vt quod voluntati facienti,aut volẽti vnum succedat quidpiã aliud,dicitur fortuna,& euentus ille cõparatus volũtati dicitur fortuitus,&ipse volũtati forte accidere. Dici etiam potest fortuna causa naturalis,quæ per accidẽs fuit causa euentus: hæc tamen causa absolute considerata non est appellanda fortuna, sed comparata voluntati creatæ,cui ex tali causa per accidẽs aliquid euenit.Propterea dici consueuit,vbi est multum rationis, ibi esse parum fortunæ,quia quo plus rationis est, pauciora accidere possunt præter spẽ, & intentionem, aut rationem, sicut accidunt ea,quæ forte eueniunt.

Porro,vt idem Arist.tradit eodem lib.2. Phys.cap.illo 6.alia est bona fortuna,alia mala: bona est, cum succedit aliquid boni præter spem,& sciẽti:mala autem, cum aliquid mali hoc modo euenit. Disputat autem idem Aristot.de bona,& mala fortuna 2.lib.magnorum moralium c.8.& dicit,homines esse bene fortunatos ab impetu quodam naturæ,qui absque ratione mouet ad aliquod bonum prosequẽdum, vel malum fugiendũ,quod tamen latet, & nõ cognoscitur.Duci autem hominẽ hoc impetu naturæ absque ratione, & cognitione eius in quod fertur,indicium manifestum esse putat Arist.quod rogatus, quare illuc feratur,& illud velit,respondebit,Nescio, sed ita libet:negat autẽ Arist.eo loco,bonam fortunam a Deo prouenire, & gubernari,eo quod Deus sit iustus omniũ rerũ gubernator, multi autem iniqui homines sint bene fortunati: potius igitur (inquit Arist.) credendum est, hoc illis a natura prouenire,quam a Deo. *Arist.* *Arist.*

Cetervm lib.7.ad Eudemum c.18.post multa, quibus ipse probat bene fortunatũ non esse a natura,sed a Deo mouente rationẽ, & impellente voluntatẽ, concludit duplicem esse fortunam,alteram diuinã, iuxta quam qui bene fortunatus est, dicitur aliquid fecisse adiutus diuino numine,& hũc operari ex impetu,& imperio diuino: alterã vero,quę sine hoc impetu diuino fiat,& hanc videtur dicere esse ex natura: priorẽ tamen frequentiorem esse docet,posteriorẽ vero minus frequẽtem. Quocirca iuxta hanc sententiam hoc posteriori modo potest aliquis esse bene fortunatus ex benigna quadã cœli cõstellatione,& temperamento naturæ.Verũ secundum fidẽ catholicam aliter dicendum est. Primum quidẽ omnium,quæ fiunt sine natura, siue a fortuna,& a casu,Deũ esse causam prouidentiæ,& voluntate sua(excipio peccata, qua ratione mala sunt:) quare in ipsum reduci potest omnis euentus, quantumuis fortuitus.Nec solũ verum arbitror in ipsum Deũ reduci posse hos omnes effectus, veluti in causam perse, sed etiã nullam esse causam naturalem per se euentus fortuiti,id quod optime expressit nobis Aug.5.lib.ciu.Dei c.9. *Nos*(inquit) *fortuitas causas, vnde & fortuna nomen accipit, non dicimus esse nullas,sed latentes,quas tribuimus vero Deo,vel quorumlibet spirituum voluntati.* Quo loco Aug.nullam causam naturalem bonæ fortunæ 16 *Augustin.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

tunc assignat: nulla igitur causa est naturalis, sed neq; animalis, aut rationalis, quę inclinet nos in rem aliquam, quia ei coniunctum sit aliquid aliud per accidēs, quod in nostram vtilitatē, & bonam fortunam cedat, cum illud ignotum est. Cū enim vnus effectus alteri sit coniunctus per accidens, vt inuentio thesauri fossioni terræ, quia per accidens fuit thesaurū fuisse sub terra; nulla causa naturalis, nec animalis, aut rationalis esse potest, quæ ad fossionē terræ inclinet, quia sub terra sit thesaurus, quādo thesaurus omnino ignotus est: quodsi aliqua causa naturalis ad talē effectū inclinaret, quatenus ei cōiūctus est talis effectus, sequeretur nullā esse fortunam, & causam per accidens. Quare non est dicendum, aliquam esse constellationem, quæ hominem inclinet, quando ruina imminet domus, vt domo exeat, ea ratione, quia tūc imminet, ruina, sed alia ratione: siquidē ille effectus ruinæ per accidens coniungitur cum exitu a domo. Id quod optime prosequūtur Hēricus quodlib. 6. q. 10. præsertim in solutione rationis, & Picus Mirand. lib. 4. contra Astrologiam c. 2. & 3. & Ferrar. 3. cont. gēt. c. 92. qui immerito impugnat Mirand. quasi oppositum sentiat: idem confirmat Scotus quodlib. 21. & alij recentiores in hunc articulum. Bene tamen concedendum est, ex causa naturali, etiam ex aspectu astrorum, inclinari hominē ad illud, cui bonus, aut malus euentus coniunctus per accidēs est: non quia illi talis euentus sit coniūctus sed quia secundum se talis res est, in quam nihilominus causa naturalis inclinaret, et iamsi euentus ille per accidens coniunctus ei non esset: & hoc tantum concesit S. Th. c. illo 92. vt optime obseruauit Ferrar. idq; concedunt eodem modo Henricus, & Scotus. Nescio tamen, vtrum Arist. 7. Ethic. ad Eudemum hoc tantum, an aliquid amplius docere voluerit, cum dixit, bonam fortunam alteram esse ex diuino numine, alterā ex ipsa natura. Nos tamen secundum fidē fateri debemus nostram omnem fortunam diuinam esse, hoc est, omnem euentū, qui nobis fortuitus est, prouidentia, & consilio Dei euenire, & vnum ad alium ordinari, hoc est, Deum velle, vt quis fodiat terram ad hoc, vt inueniat thesaurū, quē ignorat, & sic de alijs. Et ita nobis euenit in negotio nostræ iustificationis, vt ex multis rebus, quas alio fine nos quærebamus, iustificationis nostræ series exordiū ducat, Deo ita disponente: quare & nostra iustificatio & prima gratia, quæ ad illam confertur, in bonam fortunam Dei numine, & prouidē tia directam, siue per bonos Angelos, siue per alias causas naturales nobis accidat, reducenda est, vt eam reducit S. Thom. infra quæst. 109. art. 2.

Constellationem non inclinare hominem incassum fortunam.

17 Henr. Picus Mirā. Ferrar.

Scotus.

Notandum.

S. Thom.

Arist.

QVAESTIO DECIMA.

De modo, quo voluntas mouetur, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de modo quo voluntas mouetur.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas ad aliquid naturaliter moueatur.

AD primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moueatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale diuiditur contra voluntarium, vt patet in principio secundi Physi. non ergo volūtas ad aliquid naturaliter mouetur.

Præterea. Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum: sed nullus motus inest voluntati semper: ergo nullus motus est naturalis voluntati.

Præterea. Natura est determinata ad vnum: sed volūtas se habet ad opposita: ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus: sed intellectus aliqua intelligit naturaliter: ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicēdum, quod (sicut Boethius dicit in lib. de duabus naturis, & Philosophus in 5. Meta.) natura dicitur multipliciter: quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus, & talis natura est vel materia, vel forma materialis, vt patet in 2. Phy.

Vide 2. Phy. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens, & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod conuenit ei secundum suam substantiā: & hoc est quod per se inest rei: in omnibus autem ea quæ nō per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primū, & ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturā, semper principium in his quæ conueniunt rei, sit naturale, & hoc manifeste apparet in intellectu. nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principiū motiuum voluntariorum, oportet esse aliquid naturaliter volitū. hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum obiectum, & etiam ipse finis vltimus: qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, & vniuersaliter omnia illa quæ conueniūt volenti secundum suam naturam: non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias & ad totum hominem: vnde naturaliter homo vult non solū obiectum voluntatis, sed etiam alia quæ conueniunt alijs potentijs: vt cognitionem veri, quæ conuenit intellectui, & esse & viuere, & huiusmodi alia quæ respiciunt consistentiam naturalem, quæ omnia comprehendūtur sub obiecto volūtatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas diuiditur contra naturam, sicut vna causa contra aliam: quædam enim fiunt naturaliter, & quædam fiunt volūtarie. Est autē alius modus causandi prius voluntati quæ est domina sui actus præter modum qui conuenit naturæ, quæ est determinata ad vnum: sed quia volūtas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus prius naturæ quantū ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur a posteriori: est enim prius in vnaquaque re ipsum esse quod est per naturā, quam velle quod est per voluntatem, & idem est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest: sicut calidum igni. Quod aūt est naturale sicut consequens materiam non semper actu inest: sed quādoque secundū potentiam tantum, nam forma est actus, materia vero potentia, motus autem est actus existentis in potentia, & ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quę sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis nō semper mouetur sursum, sed quādo est extra locum suum, & similiter nō oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata: voluntas autem Dei quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet vnum proportionatū naturæ: naturæ enim in genere respondet aliquid vnum in genere, & naturæ in specie acceptæ respondet vnū in specie: naturæ autem indiuiduatę respōdet aliquid vnum indiuiduale: cū igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod vnum commune, scil. bonum, sicut etiam intellectui aliquod bonum cōmune, s. verū vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autē cōmuni multa particularia bona cōtinēt, ad quorū nullū voluntas determinatur.

Notationes circa Articulum.

CONclusio est, *Voluntas aliqua appetit naturaliter*. Ratio vero, qua eā probat S. Doctor

Conclusio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

18 Mens S. Thom.

S.Doctor,est,naturale dicitur illud, quod conuenit rei secundum suam naturam, & substantiam,hoc autem per se inest,& conuenit cuicunque rei,ad quod debēt reduci cetera,quæ non per se insunt rei,voluntas igitur,quæ fertur in ea, quæ per se naturæ rationali conueniunt, dicetur naturaliter velle illa.Sed multo facilior ratio huius cōclusionis est,quam indicat S. Thom.in solutione primi in hunc modum.Duplex est modus operandi in vniuersū:vnus est operandi cum indifferētia,& libertate a necessitate,& determinatione:alter modus est operandi cum necessitate,& determinatione. Prior modus proprius est naturæ rationalis:posterior est cuiuscunq; alterius naturæ,& ita modus operandi cum determinatione ad vnam partem,recte dicitur modus operandi naturæ:modus autem operādi cū indifferētia recte dicitur modus operandi cū libertate, & naturalis dici nequit ea ratione,qua liber est,quia ea ratione nō assimilatur naturæ.Ea igitur de causa dicitur voluntas naturaliter appetere aliqua, quia aliqua necessitate ea appetit.cumque duplex sit necessitas, vt docet S. Tho. art. seq.altera,quæ dicitur quoad exercitium, quæ in eo posita est, vt volūtas ita aliquid velit, vt non possit nō velle, altera quoad specificationē,quæ in eo sita est,vt volūtas ita aliquid amet, vt non possit illud odio habere,aut oppositum velle,efficitur,vt vtroq; modo necessitatis volūtas nostra aliquid dicatur velle naturaliter, hoc est,necessario, qui est modus operandi naturæ. Quare recte S.Th.in hoc art.dixit, nos naturaliter velle intelligere,esse,& viuere,& alia id genus,quæ ad naturalē nostram perfectionē,& esse pertinent.Probat autē ratione,quam superius adduximus.Ratio vero præcipua est,quia hæc ita amamus secūdū se,vt nō possimus ea odio habere,tametsi ratione adiuncti mali,nō secundū se possimus illa odio habere, & velle oppositū. Hac ratione explicuimus supra disp.22. c. 5.mentem Arist.1.metaphys.c.1.asserentis inesse nobis naturale quoddam desiderium sciēdi,& propterea naturaliter quoq; nos amare sensum,& vitam, eo quod hæc omnia ex se ita nobis placent, vt ratione sui odio haberi nequeāt, & ita necessario quoad specificationē,ac proinde naturaliter amētur.Est autē notāda differētia inter has res singulares,quæ ex se pertinent ad constitutionē hominis,vt esse,viuere,intelligere,sentire, &c.& res singulares,quæ sūt extra, quod quāuis omnis res qua ratione bona est, nō possit displicere voluntati,tū res pertinentes ad naturalem hominis constitutionem,ita ex se nobis bonæ sunt, vt nullā in eis ab intrinseco possit esse ratio mali:in alijs vero esse possit:ex se ratio mali:nam ludere non semper nobis ex se bonum est:scire autem semper est bonum,nisi ex accidenti, vt ratione laboris præcedētis ,vel alia ratione: & ideo res prioris generis dicimur simpliciter amare necessario quoad specificationem:res autē posterioris non dicimur hoc modo amare, tametsi vtrasque amemus necessario quoad specificationem,quatenus bonæ sunt.

Alia ratio facilior.

S.Thom.

S.Thom.

Arist.

19

Hic poterat esse controuersia cum Henrico,Scoto,& Durādo,an omnis actus volūtatis,etiam necessarius,appellandus sit potius liber,quā naturalis,sed quia de hac re satis a nobis dictum est 1.p.disp.162. ideo nūc ea superdere operępretiū existimaui. Solum hic notare libet,Nicetā li.3. thesau. ri fidei c.19.voluntatem,hoc est, genus affectus in duo diuisisse his verbis: *Naturalis voluntas hominis,vt Sancti Basilius,& Cyrillus auctores sunt,est vitæ amor:omnis enim homini vita,& eius fruitio cara est, hæc est communis voluntas:gnomicæ porro, seu scientes voluntates in nostra natura multæ sunt, alius enim homo priuatim secum agere vult, alius ædificare,&* c.vbi per naturalem volūtatem,quæ omnibus inest circa vitam, intelligit necessariam, saltem quoad specificationem, alioquin non omnibus ineset: per gnomicamvero intelligit,quę nascitur ex gnome,hoc est, ex sententia,& consultatione circa alias res,quæ ex se , & amari possunt, & odio haberi , & ideo circa illas versatur consultatio,&ita hanc voluntatē gnomicā,spontineam,seu spontaneam,vocat ipse Nicetas eodem c. liberā volūtatē.

ARTICVLVS II.

Vtrū voluntas moueatur de necessitate a suo obiecto.

AD secundū sic proceditur. Videtur, quodvolūtas de necessitate mouea. tur a suo obiecto: obiectum enim volū tatis comparatur adipsam sicut motiuū ad mobile : vt patet in tertio de anima . sed motiuum si sit sufficiens,ex necessitate mouet mobile.Ergo volūtas ex necessitate potest moueri a suo obiecto.

Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis,ita & intellectus:& vtraque potentia ad obiectum vniuersale ordinatur,vt dictum est : sed intellectus ex necessitate mouetur a suo obiecto, ergo & voluntas a suo.

Arg.ad

Præterea . Omne quod quis vult aut est finis,aut aliquid ordinatum ad finē, sed finem aliquis ex necessitate vult, vt videtur:quia est sicut principium in speculatiuis cui ex necessitate assentimus: finis autē est ratio volendi ea quæ sunt ad finem:& sic videtur etiam , quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate mouetur a suo obiecto.

Arg.in

Sed contra est, quod potentiæ rationales secundum Philosophum sunt oppositę.Sed voluntas est potētia rationalis:est enim in ratione,vt dicitur in tertio de anima . Ergo volūtas se habet ad opposita , non ergo ex necessitate mouetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum,quod voluntas mouetur dupliciter. Vno modo quantum ad exercitium actus : alio modo quantum ad specificationem actus,quę est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate mouetur : potest enim aliquis de quocunque obiecto non cogitare, & per consequens actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate mouetur,ab aliquo autem nō : in motu enim cuiuslibet potentiæ a suo obiecto considerāda est ratio,per quam obiectum mouet potentiam:visibile enim mouet visum sub rationę coloris actu visibilis. Vnde,si color proponatur visui, ex necessitate mouet ipsum, nisi aliquis visū auertat,quod pertinet ad exercitium actus:si autem proponeretur aliquid visui,quod non omnibus modis esset color in actu , sed secundum aliquid esset tale,secundum autem aliquid non tale non ex necessitate visus tale obiectum videret:posset enim intrēdere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu , & sic ipsum non videret:sicut autem coloratū in actu est obiectum visus ita bonum est obiectum voluntatis. Vnde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit vniuersaliter bonum, & secundum omnem considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum non ex necessitate voluntas fertur in illud: & quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni,ideo illud solum bonum quod est perfectum , & cui nihil deficit, est tale bonum quod volū tas non potest non velle,quod est beatitudo:alia autem quælibet particularia bona inquantum deficiunt ab aliquo bono,possunt accipi vt non bona:& secundum hanc cōsiderationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diuersas considerationes.

Ad primum ergo dicendum,quod sufficiens motiuum alicuius potentiæ nō est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motiui:si autem in aliquo deficiat,non ex necessitate mouebit, vt dictum est. *In corp.art.*

Ad secūdum dicendum,quod intellectus ex necessitate mouetur a tali obiecto, quod est semper & ex necessitate verum,non autem ab eo quod potest esse verum & falsum , scilicet a contingēti:sicut & de bono dictum est.

Ad tertium dicendum,quod finis vltimus ex necessitate mouet voluntatem: quia est bonum perfectum , & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem,sine quibus finis haberi non potest,sicut esse,& *In corp.art.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

se,& viuere,& huiusmodi: alia vero sine quibus finis haberi potest,nō ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

20

Prima conclusio. Conclusio prior est, *A nullo obiecto mouetur voluntas quoad exercitium necessario.* Posterior conclusio, *Ab aliquo obiecto, nempe perfecte bono, & cui nulla inest ratio mali, voluntas mouetur necessario quoad specificationem, nempe a beatitudine in vniuersum.*

Secunda conclusio.

Dubitatio circa textum Articuli.

Caiet. ANtequā doctrina huius art. a nobis examinetur, prius proponenda est quædā dubitatio Caiet. quam ipse versat circa mentem, & textum S. Thom.

Prima dubitatio circa conclusionem primam. Dubitat autem primū circa priorem conclusionem, deinde circa rationē illius. Circa conclusionem quidem, quia videtur falsa, eo quod voluntas a Deo clare viso necessario mouetur quoad exercitiū. Contra rationem vero proponit difficultatē, quoniam ea ratione probat S. Thom. voluntatē nō moueri ab aliquo obiecto necessario quoad exercitium, quia cum possit homo si velit non cogitare de quocunq; obiecto diuertendo intellectum a cōsideratione illius, sequitur etiā, posse quodcunq; obiectū non velle, ac proinde ab exercitio circa illud cessare, nec necessario quoad exercitiū circa illud moueri. Videtur autē falsum quod in hac ratione assumitur: nanque in potestate voluntatis libera non est cessare a cogitatione ipsius Dei clare visi, imo neq; in via prima obiecti cogitatio est in potestate voluntatis.

Secunda circa rationem, qua probatur.

21

Responsio Caie. ad priorem dubitationem. Respōdet Caiet. ad priorem difficultatem, aliud esse voluntatē moueri necessario ab obiecto ad exercitium, aliud autem voluntatem tali modo dispositam necessario moueri ad exercitiū actus. Nam voluntatē moueri ab obiecto necessario quoad exercitiū, idem est, quod obiectum efficacitatem habere in voluntate ad exercitium actus, id quod merito negat S. Doctor, quia obiectū non habet hanc efficacitatē in voluntatē: moueri autē voluntatem in aliqua dispositione necessario ad exercitiū actus circa aliquod obiectum, verissimū est, neq; id negat S. Tho. nam circa Deū clare visum, nō ab ipso Deo vt ab obiecto, sed suapte natura, & ex se necessario quoad exercitiū mouetur, & sic respōdet ad difficultatē propositā contra conclusionē.

Ad posteriorem difficultatem dicit, verū esse voluntatem in aliqua dispositione nō posse velle de aliquo obiecto nō cogitare, vt de Deo clare viso, in patria tamen hanc necessitatē non prouenire ab ipso obiecto cogitato, intelligit autem vt ab efficiente, sed ex natura ipsius volūtatis in tali dispositione existētis: quare ex parte obiecti nisi impediret natura voluntatis taliter dispositē non repugnaret velle non considerare, & cogitare de illo. Tota autem repugnantia (inquit) ex natura ipsius voluntatis taliter dispositæ prouenit, quia, vt supra dicebamus, voluntas non impellitur necessario ad exercitiū act? ab obiecto ipso, quod cunq; illud sit, sed a seipsa taliter dispositā nempe per claram visionem præuenta.

Hæc tamen subtilitas Caiet. mea quidē sentētia, menti S. Thom. sincere accommodari non potest. Nam, cum S. Doctor quærit, an voluntas moueatur necessario ab aliquo obiecto, non curat, vtrum obiectū eliciat ipsum exercitium volūtatis, an ipsa voluntas sit principium efficiens exercitij. Ita enim docuerat q. præc. art. 1. volūtatem esse primum principium exercitij, intellectū vero specificationis, nec institutum eius in hac quæstione est, definire, an obiectū efficacitatem habeat in volūtatem, sed, an voluntas aliqua appetat naturaliter, & necessario. Quodsi mentē S. Tho. deberemus interpretari, sicut Caietanus intelligit, nunquam definisset id, quod præcipue instituti sui ratio postulabat, nempe, an cōueniat voluntati modus necessario operādi, sicut ostenderat præcedenti articulo eidem conuenire modum naturaliter operandi, quod idem est. Adde, quod sicut S. Tho. docet, voluntatem non moueri ab obiecto necessario quoad exercitiū, eadē ratione cōcedit ab obiecto moueri necessario quoad specificationē, & tū motio hæc necessario quoad specificationem nō est ab obiecto, vt ab efficiente. Quare existimo, mentem S. Thomæ esse, quā Capreolus in 1. d. 1. q. 3. art. 1. conclusione 3, & paulo inferius, & Contarenus in hoc art. assequuti sunt, nēpe in hac vita mortali, quandiu Deus clare non videtur, nullum esse obiectum, in quod voluntas nostra necessario feratur: qui sane sensus ex ratione S. Thom. plane colligitur, quia a

quia a cogitatione cuiuscūq; obiecti solū in hac vita possumus velle cessare, in alio vero non possumus a visione Dei. Inde autem probat S. Thom. a nullo obiecto voluntatem necessario moueri, quia a quocunque potest cessare, hoc autem solum verum est in via, nam in patria non possumus a visione clara Dei cessare. Et hinc soluitur vtraque difficultas Caietani desumpta ex voluntate nostra, & visione Dei in alia vita.

Quod vero addit in posteriori difficultate de prima cogitatione, quę non est in nostra potestate, solum probat, aliquando nostram voluntatem necessario etiam quoad exercitium tangi visis, quod nullus negat. Dixi aliquando, nempe quando ratio non satis aduertit vtranque partem, ex qua pēdet libertas, nam si vtranque aduertat, etiamsi prima cogitatio non sit in nostra potestate, nihilominus non mouetur voluntas necessario quoad exercitium, imo neque quoad specificationē, quia nec in obiecto, nec in exercitio ipso voluntatis apparet omnis ratio boni: nec refert, quod hāc rationem libertatis quoad exercitium non tetigerit S. Doctor, sed aliam, quam diximus, quia illa, quam ipse attulit, sufficiēter probatur, nihil mouere nos necessario in hac vita quoad exercitium, quando ab eius consideratione possumus cessare: nostra vero ratio probat, etiam perseuerante cōsideratione, non moueri necessario, quādo in obiecto, & in exercitio non apparet omnis ratio boni. Adde, quod quamuis prima cogitatio, vt præcedit omnem voluntatem, non sit in nostra potestate, tamen ex natura & genere suo subditur voluntati, quia potest voluntas intellectum ab ea diuertere, & hoc satis videtur, vt probet S. Thom. non moueri circa tale obiectum voluntatem necessario quoad exercitium.

An voluntas creata in via aliquod obiectum amet necessario quoad exercitium. Disput. 39.

Voluntatem creatam in via in aliquod obiectum ferri necessario quoad exercitiū non nulli censent. cap. 1.

Prior pars verioris sententiæ. cap. 2.

Posterior pars verioris sententiæ varie probatur ab aliis. cap. 3.

Eadē pars optimis rationibus cōfirmatur. c. 4.

Diſſoluuntur argumenta prioris ſententiæ. c. 5

Voluntatem creatam in via in aliquod obiectum ferri necessario quoad exercitium, nonnulla censent.

CAPVT I.

1

Sententia aliquorum. NOn defuere Theologi nōnulli, qui existimarent, voluntatem nostram in via circa aliquod obiectum, nempe circa beatitudinem in vniuersum, necessario quoad exercitium moueri: quorum sententia probari potest auctoritate Augustini 13. de Trin. cap. 3. vbi refert, scenicum quendam in publico theatro toti populo promisisse, se die sequenti dicturū, quid omnes vellēt confluēte autē populo in diem constitutū dixit, *Vultis vultemvre, & caro videre.* Subiūgit deinde Aug, *Si dixisset mimus ille, omnes beati esse vultis, & misert esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua nō agnosceret voluntate:* hæc Aug. quæ sane vera nō essent, si voluntas non ferretur necessario quoad exercitium in beatitudinem in vniuersum: multi enim non haberent eam voluntatem. Præterea confirmari potest ex Arist. 2. Phys. c. 9. tex. 89. vbi finem in operatione cōparat principio in speculatione: atqui intellectus primis principijs cōclusionum necessario quoad exercitium præbet assensum semel apprehēsa terminorū connexione, ergo voluntas circa finem semel apprehensum, & repræsentatum non potest non operari. Deinde eadē sententia probatur ratione. Primum, quia voluntas nunquam cessat, nec cessare potest ab effectu circa rem aliquā, nisi in ea appareat aliqua ratio mali, aut quę impediat maius bonum: atqui in beatitudine vniuerse apprehensa non potest apparere aliqua ratio mali, neq; ratio, quæ impediat maius bonū, vt manifeste patet, cum sit summum bonum, & priuatio omnis mali, ergo voluntas non potest cessare ab effectu circa eam. Quodsi dicat aliquis, posse intellectū cessare a cōsideratione beatitudinis in vniuersū, & ita ab affectu, & amore circa illam, quāuis hoc negare non possimus, ratio tamē saltē probare videtur, voluntatem nostram cessare non posse ab affectu circa beatitudinē in vniuersum, quādiu consideratio illius perseuerat, id quod sufficere videtur, vt dica-

Probatur primo auctoritate Aug.

Confirmatur testimonio Arist.

Deinde ratio ostenditur primo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mus voluntatem aliquo saltem modo, licet non absolute, necessario quoad exercitiū circa illam moueri.

Secundo. Præterea afferri potest hæc ratio. Nisi in actibus voluntatis deueniamus ad vnum primum, qui nullo modo liber sit, erit processus in infinitum: nam si voluntas aliquid libere vult quoad exercitium, efficitur ex deliberatione illud velle, ac proinde ex electione. Deliberatio enim tantum est circa media, quorum est electio, nō circa finem, cuius est intētio. Quodsi ea, quæ quis libere vult, ex electione vult, sequitur, eum propter aliud illa velle: ac proinde nisi deueniamus in voluntatem necessariam vltimi finis, quem gratia ipsius aliquis velit, & gratia eius cetera, necessario abeūdum erit in infinitum. Verum hæc ratio, si quidquam habet momenti, non solum probat voluntatem vltimi finis, sed etiam quamlibet primam voluntatem circa quemcunque finem singularem, ex quo negotiū aliquod exordimur, esse necessariā vtroque modo, & quoad exercitium, & quoad specificationem, quod nullus hactenus ex scriptoribus concessit. Quare neq; hæc ratio est Caietani, vt recentiores nonnulli arbitrantur, neque ipse in ea sententia est, vt censeat in hac vita esse aliquem actum voluntatis necessarium quoad exercitium, & specificationem præter motus,
3 quos vocamus indeliberatos, & subitos: hi enim, quatenus præueniunt omnem deliberationem, necessarij sunt, & in nobis fere semper ita eueniunt, quamuis ex natura rei necessarium non sit ab eis negotium inchoari.

Adduci possunt pro hac sententia Paludan. Dur. Maior. Hanc sententiam fuisse quorundā Theologorum testantur Paludanus in 4. distinctione 49. quæstione 7. articulo 2. numero 22. & Maior distinctione 49. quæstione 7. eam vero ex parte amplectitur Durandus distinctione illa 49. quæstione 8. numero 18. quem sequitur Paludanus quæstione illa 7. articulo 2. conclusione 1. si conferatur cum solutione primi, & tertij argumenti. Dicere enim videntur, nullum in hac vita appetere necessario quoad exercitium beatitudinem appetitu, & voluntate efficaci, qualem dicunt esse desiderium, & delectationem, quia desiderium, & delectatio feruntur semper ad rem singularem, voluntate tamen inefficaci, quam conditionatam vocāt, omnes appetere necessario beatitudinem: intelligere autem videntur quoad exercitium. Refertur quoque pro hac opinione a Scoto, & Soto locis inferius allegandis Henricus, qui mea sententia in ea opinione non est, nam quodlib. 3. quæstione 7. prout citatur a Soto, de alia re longe diuersa disputat: quæstione autem 17. prout ab Scoto refertur, manifeste cum S. Thoma sentit, in solutione enim argumenti adducti in cōtrarium docet bonum simpliciter, quod est vltimum, & summū bonum, esse vnicum finem omniū, in quo solo appetitus quiescere potest, ideo voluntatem nostram in bonum verum, vel apparens ferri ita necessario, vt nullo modo ferri possit in id, quod nullam rationē boni habet, quæ sane solum est necessitas quoad specificationem. Præterea quodlib. 4. quæstione 11. prout ab Scoto refertur, nihil pro hac sententia docuit.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.

PRobalior, & magis communis sententia duo affirmat: vnum est, voluntatē necessario quoad specificationem ferri in beatitudinem in vniuersum: alterum est, voluntatem non ferri necessario quoad exercitium in beatitudinem in vniuersum aut in aliud obiectum in hac vita apprehensum. In priori parte, quæ in hoc capite nobis confirmanda est, conueniunt cum S. Thoma in hoc articulo Conrad. Caiet. & recentiores Theologi, idemque Caietanus 1. parte quæstione 82. articulo 1. hoc ipsum docuerat etiam S. Thom. quæstione 6. de malo articulo vnico, & quæstione 22. de veritate articulo 6. eandem sententiam amplectuntur Capreolus in 1. distinctione 1. quæstione 3. articulo 1. conclusione 1. & 3. Sotus in 4. distinctione 49. quæstione 2. articulo 1. conclusione 2. & 3. imo adde etiam Scotum in eadem distin. 49. quæstione 10. §. *Quantum ad 2. articulum*, tametsi ipse negauerit, aliquem esse dicendum actum naturalem in voluntate, non vt putauit Caiet. 1. parte quæstione illa 82. articulo 1. quia existimaret nullum esse actum in voluntate necessarium vtroque modo quoad exercitium, & specificationem (si quidem ipse Scot. in 1. distinctione 10. quæstione 1. §. *Quantum ad primum dubium*, & §. *Quantum ad secundum dubium*, & quodlib. 19. articulo

1. & 3. reuera concessit, Spiritus sancti processionem esse necessariam vtroque modo, & tamen non esse dicendam naturalem) sed eo, quod ipse putat nullum actum voluntatis, quia procedit a forma apprehensa per rationem, esse dicendū naturalem, sed liberum, de quo satis dictum contra ipsum a nobis est 1. parte disp. 162. & hæc sententia communis est apud Theologos. Excipio Nominales, qui sicut dixerunt, voluntatem posse amare malum sub ratione mali, & odio habere bonum sub ratione boni, vt retulimus supra disp. 31. cap. 1. eodem modo censent, voluntatem non moueri necessario quoad specificationem circa beatitudinem, eo quod possit quis eam odio habere: ita existimarūt Ocam in 4. quæst. vltima artic. 3. dicto 3. & in 1. dist. 1. quæst. 6. & Maior in 4. dist. 49. quæst. 7. concl. 1. Gabriel vero in 1. dist. 1. quæst. vltima artic. 2. concl. 1. & eius Supplementum in 4. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. dub. 5. dicto 3. tametsi non clare loquatur, pro sententia potius Sancti Thomæ allegari debet, si quidem, vt memorauimus, disputat illa 31. capit. 2. cum S. Thoma docet, voluntatem non posse diligere malū sub ratione mali, nec odisse bonum sub ratione boni.

Est igitur verissima sententia S. Thomæ nempe voluntatem ferri necessario quoad specificationem in beatitudinē in vniuersum, eo quod eam non possit voluntas odisse. Ratio vero est manifesta, quia vt in illa disputatione cap. 2. probatum est, voluntas non potest odio habere bonum sub ratione boni, in beatitudine autem secundū se in vniuersum considerata nō potest apparere ratio mali, ergo beatitudo non potest odio haberi: hæc autem est necessitas quoad specificationem, vt in artic. 1. & in annotationibus huius articuli dictum est.

Ex quo soluitur quoddam argumentū, quo vtitur Maior contra hanc sententiam nempe, Deum posse præcipere, vt odio habeamus beatitudinem, & sic non esse necessarium amorem illius etiam quoad specificationem, patet enim tale præceptum impossibile esse, sicut etiam & voluntatem odio ferri in bonum vt bonum est. Ex quo etiam infero, non solum necessario quoad specificationem ferri voluntatem in beatitudinem in vniuersum, sed etiam in beatitudinem singularem secundum se, hoc est, in ipsam visionē, & fruitionem Dei, quia in ea secundum se non potest apparere aliqua ratio mali, & ideo 1. parte quæst. 12. in notationibus artic. primi, & supra in hac 1. 2. disp. 22. cap. 5. dixi, in homine esse naturale desiderium elicitum, hoc est, necessarium quoad specificationem ad claram Dei visionem, qua vero ratione displicere possit, inferius explicabitur. 6

Obiectio disfusius. Ceterum contra hanc certam, verissimāque doctrinam est argumentum, quod aliquibus difficile visum est, idque afferunt Gab. & Maior contra prædictam sententiam in hunc modum. Multi sibi inferunt *Gabr. Maior.* mortem ex tędio vitæ, etiamsi ipsis se offerat mors vt malum quoddam oppositū beatitudini, ergo tales nolūt esse beati, ac proinde non erit necessitas quoad specificationem circa beatitudinem. Respondent non nulli, damnatos, qui summopere desiderāt non esse, velle nihilominus suam beatitudinem, quia licet non esse sit ingens malū, quatenus priuat ipso esse, tamē quatenus dānatos priuat sua miseria, est magna pars felicitatis ipsorum: carere enim malo, beatitudo quædam est. Hæc tamen solutio nō satisfacit: nam qui desiderant non esse ob rationem dictam, non desiderant malū illud expresse, vt beatitudinē suā, nec vt partem illius, sed vt bonum quoddam suum, quod tamen sciunt plane contrarium esse beatitudini, tametsi habeat rationem boni in vniuersum: & hac ratione dicatur cōmuni quadam ratione appeti propter vltimum finem beatitudinis, vt explicuimus supra disput. 6. sicut quodcunque bonum singulare hoc modo dicitur appeti. Respondeo igitur eum, qui sibi desiderat mortem, aut non esse, non habere tale desiderium ex displicentia aliqua beatitudinis in vniuersum secundum se, nec ex eo, 7. quod expresse velit se non esse beatum: sic enim amaret priuationem beatitudinis quod tam videtur impossibile, quam ipsam beatitudinem odisse: neque id amat, quasi in eo putet esse partem beatitudinis sed fugere potius vult aliquod malū, quod reputat sibi maius malum, aut magis ipsū mouet, & ideo potest velle perpeti mortem, aut desiderare non esse tanquā minus malū: in quo quidē iam apparet ei aliqua *Secunda illatio.* ratio boni, scilicet carere maiori malo.

Ex qua doctrina sequitur, non tantum circa beatitudinem in vniuersum, nec solū circa ipsam in singulari, nempe in visione, & fruitione Dei consideratam, sed etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

circa quæcunque bona singularia sub ratione boni ferri nostram voluntatem necessario quoad specificationem, quia nō potest ipsa odio haberi, vt infra disputatione 22. capite 5. explicatum est. Quodsi aliquando homo cessat a consequutione, aut consideratione beatitudinis, non ideo cessat, vt falso recentiores arbitrantur, quia in ipsa beatitudine secundum se appareat ei aliqua ratio mali: sic enim iam posset ipsam odio habere, quod est contra prædicta: sed quia in ipsa consideratione, & consequutione potest apparere ratio mali, nempe molestiæ, aut alterius mali, ex quo inferius probabimus nullum appetitum volūtatis in via esse necessarium quoad specificationem.

Tertia illatio. Sotus.

Tandem ex dictis colligitur, manifeste fuisse deceptum Sotū in 4. dist. 49. quæst. 2. articulo 1. conclusione 3. ad 2. argumentum Maioris, cum concedit damnatos nolle, & respuere suam beatitudinem, non vt ad Deum conformentur, qui vult eos non esse beatos, sed ex odio, quo ipsum Deum prosequūtur. Patet igitur fuisse deceptum quia cū dānati in beatitudine secundum se non possint apprehendere rationem mali, nullo etiam modo possunt illam odio habere, aut amare se non esse beatos, sed esse miseros, quia in hoc non possunt apprehēdere rationē boni. Quod vero possint Deū odisse, inde prouenit, quia possunt eum apprehendere vt contrarium sibi, quod satis est, vt vna persona possit odio inimicitiæ alteri displicere.

8

Obiectio alia

At obijciet aliquis hoc modo. Possūt dānati odio habere Deum, ergo etiam possunt odisse suam beatitudinem, quæ est visio Dei, ergo non fuit deceptus Sotus, cum dixit posse beatos habere odio suam beatitudinem. Respondeo primum, etiamsi dānati ex odio quo Deum prosequūtur, possent odio habere beatitudinem suam, quā vocant in particulari, nempe visionem, & fruitionē Dei, tamen nō possent odio habere beatitudinem abstracte, & secundum se consideratam, sicut Sotus putauit. Deinde dico, neque ipsam visionem Dei posse a beatis odio haberi, etiamsi ipsum Deum odio habeant, quia licet bonum nostrum in beatitudine sit Deus nobis coniunctus per claram visionem, & Deus ipse odio possit haberi a beatis, tamen non possunt odio abominationis ipsum prosequi, vt malum ipsis formaliter, sed odio tantum inimicitiæ, vt aduersariū, & inferentē allquod malū: quæ duo omnino diuersa sunt. Deus enim potest apprehendi sine errore vt inimicus, quia facit aliquid in nobis malum, sed apprehendi nō potest sine errore vt malum formaliter coniunctum nobis aliqua operatione, vt ita odio habeatur: apprehendi autem vt inimicum, non est apprehendi vt malum nobis formaliter, sed (vt dici solet) effectiue, & causaliter, quia efficit in nobis malum, quam differentiam late explicui supra disputatione 15. capite 6.

Solutio prima.

Secundo soluitur.

Posterior pars veræ sententiæ variè probatur ab alijs.

CAPVT III.

POsterior pars sententiæ, in qua conueniunt Doctores omnes pro vna, & altera parte præcedenti capite allegati, non eodē modo ab ipsis probatur. Quamobrem in hoc capite præmittam aliorum confirmationes, & quid mihi in eis non probetur, ostendam, & deinde sequenti capite optimam, meo iudicio, rationem, & fundamentum subijciam. In primis autem cum Scoto in 4. loco citato suppono, eandem omnino esse rationem beatitudinis in vniuersum, & in singulari consideratæ, hoc est, in ipsa visione, & fruitione Dei, si semel supponamus in intellectu firmam apprehēsionem, qua quis credat in visione, & fruitione Dei reperiri omnem rationem boni, & nullam rationem mali. Sic enim eodē modo ferretur voluntas in beatitudinem vniuersę, & in singulari consideratam, cum ex parte obiecti eadem videatur esse ratio: quodsi ob aliquam causam voluntas non feratur necessario quoad exercitium in beatitudinem vniuersę, eadem quoque ratione, & non alia non feretur necessario in beatitudinem in singulari.

Hac præmissa notatione, videamus rationes, quibus alij probant voluntatem creatam in via nō ferri in beatitudinem necessario quoad exercitium. Ferrariensis 3. contra gentes cap. 62. §. *Circa secundū impedimenti*; & ad tertium argumentum quorundam, quod est non longe a fine capitis, totam libertatem nostræ voluntatis quoad exercitium circa beatitudinem in vniuersum, in

sum, in eo constituit, vt cessare possit volūtas ab effectu amoris circa beatitudinem ea solum tatione, quia cessare potest intellectus a consideratione illius: nam perseuerante iudicio, & apprehensione beatitudinis, qua appareat, & proponatur beatitudo voluntati sub omni ratione boni, existimat non posse non ferri voluntatem in illā affectu amoris, & ita fatetur plane necessitatem quoad exercitium, non absolute, sed ex suppositione apprehēsionis. Pro qua parte videtur esse ratio prior, quam c. 1. pro priori sententia adduximus, & quidem S. Tho. in hoc articulo libertatē quoad exercitium circa beatitudinem in vniuersū ad hoc solū reducit, vt homo cessare possit a cōsideratione illius. Addit deinde Ferrariensis, eandem omnino esse rationem beatitudinis in vniuersum, & beatitudinis consideratæ in singulari, nempe in visione, vt eodem modo voluntas in vtranque moueatur: id quod etiam Scotus docuerat, vt vidimus.

Non placet sententia Ferrariensis.

Mihi sane videtur primum cum eisdem doctoribus, eandem esse rationem beatitudinis in vniuersum, & in singulari ob rationem dictam: nam quod ait Sotus in articulo illo 1. citato concl. 5. discrimen esse inter beatitudinem in vniuersum, & in singulari, mihi non probatur: ait enim, obscuram cognitionem, qua proponitur in via voluntati beatitudo in singulari, non esse tantæ efficacitatis, quantæ est illa, qua proponitur beatitudo in vniuersum, eo quod beatitudo in singulari proponitur sub aliqua difficultate consequendi illam per media difficilia, quæ sunt opera virtutum, & pœnitentię peccatorum: beatitudo autem in vniuersum proponitur abstracta a medijs huiusmodi, ac proinde a difficultate. Ceterum ex hoc non sequitur discrimē esse inter beatitudinem vno, & alio modo consideratam, quod attinet ad appetitum simplicis complacentiæ, & desiderij, quia quod spectat ad hoc genus desiderij, nulla proponitur difficultas circa beatitudinem etiam in singulari, quando illa proponitur vt consequenda.

Scotus eandē sententiam duabus rationibus contēdit probare.

Deinde videtur mihi hac quidem ratione Ferrariensis, quæ fuit S. Thomæ in hoc articulo, & Scoti in 1. d. 1. q. 4. §. *contra primum articulum*, recte probari vno modo, scilicet absolute, voluntatem esse liberam circa beatitudinem quoad exercitiū. quia intellectus cessare potest a tali considera-

tione. Verum contra Ferrariensem existimo, non solum hac ratione posse cessare voluntatem ab exercitio affectus circa beatitudinem in vniuersum, & in singulari, sed etiam supposita tali apprehensione, & eadem permanente, quia intellectus non solum cessare potest ex se a tali considera ratione, vel ex alia causa naturali, sed etiā ex imperio voluntatis, si iudicetur molestum, aut inutile intellectui tali cogitatione detineri, ergo eadem ratione perseuerā te tali consideratione potest ab exercitio sui actus cessare, quia eodem modo iudicare potest intellectus inutile esse in tali affectu immorari, sicut etiam de cogitatione ipsa.

Prima ratio Soluitur ex Durando.

Eandem sentētiam communem Scotus duabus alijs rationibus contendit probare, ita vt liberū sit voluntati ab affectu circa beatitudinem cessare, etiam suppositā prædicta apprehēsione. Prior ratio sit, quā habet in 4. q. illa citata in hunc modū. Inferior causa non potest imponere necessitatē superiori, sed intellectus est inferior causa, quam voluntas, ergo non potest ei necessitatem imponere. Huic tamen rationi recte occurrit Durādus quæst. citata numero 12. quia aliquando intellectus necessitatem patitur a sensu, vt non possit non cogitare de re aliqua: cum tamen sensus multo inferior facultas sit. Ex quo patet, maiorem propositionem, quam Scotus assumit, falsam esse. Est etiā falsa minor propositio: nam intellectus multo nobilior facultas est, quam voluntas, vt supra disput. 11. cap. 8. probatum est. Adde, quod necessitas voluntati non prouenit ex intellectu tanquam ex causa per se, sed ex re intellecta, quando tali modo apparet, vt non possit non amari, sicut contingit in patria: intellectus autem tantum se habet sicut conditio, sine qua nō, applicans causam per se.

Eadem pars optimis rationibus confirmatur.

CAPVT IIII.

Duabus optimis rationibus probatur sententia vera.

IAm vero posteriorem partem nostræ opinionis duabus optimis rationibus, & solutione argumentorum oppositæ sententiæ comprobemus. Altera vero ratio sit posterior illa, qua vsus est Scot. hoc modo.

Eadem

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prima est secunda Scoti.

Eadem omnino ratio est beatitudinis in vniuersum,& beatitudinis in singulari,nē pe visionis, & fruitionis Dei, si visio, & fruitio futura Dei apprehēdatur a nobis, sicut reuera se habet, continens in se perfectam rationem beatitudinis, vt superiori capite satis perspicue monstrauimus: atqui experimento compertum est, neminē in hac vita necessario quoad exercitium diligere visionem, & fruitionem Dei futuram,ergo idem dicendum est de beatitudine in vniuersum. Neque vero solum experimur hominem cessare ab amore visionis & fruitionis Dei futuræ cessante consideratione,sed etiam ea permanente, voluntatem nostram non moueri neque excitari in affectum illius, non solum in affectum efficacem,sed etiam neque in affectū simplicem.Quare hæc ratio etiam probat contra Durandum,non solum nō moueri necessario quoad exercitium volūtatem nostram circa beatitudinem in vniuersum affectu efficaci,sed etiam neque simplici, & inefficaci.

13 Occurrit obiectum.

Secunda ratio a priori.

Altera ratio pro hac sentētia sit a priori. Libertas voluntatis ex eo prouenit, quod in obiecto ipso potest & ratio boni, & ratio mali apprehendi,vt ita ob rationē mali respuatur, & ob rationem boni ametur: quodsi in obiecto non potest vtraque ratio apprehendi,nulla in voluntate circa illud manebit libertas: neque enim voluntas potest odio ferri in bonum, nec amore in malum,vt disputatione 31.capite 2. mōstratum est. Si igitur non potest apparere nisi ratio boni,non manebit libertas quoad specificationem,hoc est, vt ametur, & vt odio habeatur: & eadem ratione si neq; in obiecto, neque in exercitio cogitandi, & appetendi obiectum potest apparere ratio mali,erit in voluntate necessitas quoad exercitium,& quoad specificationem:qua sola ratione probauimus supra disputatione 16. capite 2. voluntatem beati necessario, & quoad exercitium ferri amore in Deum clare visum.In exercitio autem cōsiderandi in via beatitudinem in vniuersum,& in singulari,& in exercitio diligendi eam,potest intellectus inuenire rationē alicuius mali,aut molestiæ, aut alterius rationis,ergo potest voluntas tale exercitiū odio habere, ac proinde velle ab eo cessare,ex quo fiet,vt cesset,nisi a Deo impediatur. Hæc ratio colligitur ex Capreolo in 1. distinctione 1. quæstione 3. articulo 1. dub. 1. quod est post 3. conclusionem:&, me iudice nostram sententiam efficaciter a priori confirmat. Quare vero neque impositio præcepto non sequatur idem de exercitio voluntatis circa Deū in patria disput.illa 16.cap.3.diximus. 14

Quod vero nonnulli, qui priorem opinionem sequuntur, contendunt nos semper incipere quodcunque negotium, & opus ex voluntate beatitudinis in vniuersum,ridiculum est,quisque enim in seipso quotidie experitur,se multa negotia exordiri ex sola cogitatione,& affectu boni honesti,aut delectabilis,seu commodi peculiaris, quod se primo offert absque vlla prorsus cogitatione beatitudinis in vniuersum;dicunt tamen Doctores citati, in quo uis illo bono singulari reperiri rationem beatitudinis in vniuersum participatam. Ceterum hoc nihil refert,nos enim loquimur de ratione beatitudinis vniuerse considerataæ,quæ est aggregatio perfecta omnium bonorum:in quouis autem bono singulari hæc ratio non reperitur, sed vestigium quoddam illius,& quasi similitudo, quatenus est aliquod bonum, & priuatio alicuius mali,circa quam voluntas non fertur necessario quoad exercitium. Quodsi dicant,ea solum ratione voluntatem necessario ferri,quia si debet habere aliquem actū amoris, necessario debet esse circa bonum,in quo est similitudo illa, & quasi vestigium beatitudinis, adhuc hæc necessitas non est quoad exercitium, sed quoad specificationem,quia ita necesse est amore ferri in bonum,vt in malum ferri non possit,vel odium in bonum.

Postremo impugnanda a nobis est ratio qua vtitur Durandus,vt probet voluntatē nostram ferri quidē necessario quoad exercitium in beatitudinē in vniuersum affectu simplici, sed non voluntate efficaci. Ratio vero illius est, quia efficax voluntas non fertur in rem vniuerse consideratam, eo quod operatio non sit futura circa rem huiusmodi,sed in rem singularē, eo quod operatio, & consequutio circa rem singularem versetur.Hæc autem ratio refelli potest, quia quamnis operatio non versetur nisi circa rem singularem iuxta doctrinam Arist.1.metaph.capite 1.tamen efficax desiderium versari potest circa rem vniuerse consideratam. Nam antequam efficaciter velimus virtutem in materia singulari,& determinata, quod per electionē fit,ex

fit,ex sententia Arist.vt ostendemus disp. 41.cap.1. præcedit in nobis voluntas efficax ipsius virtutis secundum se consideratæ,& in vniuersum, ex qua mouetur homo ad quærendam virtutem in materia singulari,vt ibidem dicemus, & tale desiderium virtutis secundū se dicitur ab Aristotele propositum.

Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT V.

ARgumenta vero,quibus confirmata fuit prior opinio,facile dilui possunt. Ad testimoniū Augustini verum dixisse diuinando commune illud desiderium,quo omnes cupiunt caro vendere,& vili emere,non quia tale desiderium sit necessarium quoad exercitium sed quia necessarium sit quoad specificationem: hinc enim prouenit, vt frequens sit huiusmodi desiderium,& nunquam per oppositum desiderium mutetur, quo fit, vt homo dicatur semper in eo permanere. Idem dicendum est de desiderio beatitudinis,consequendæ, & fugiendi miseriam, quod sane eadem omnino ratione diuinare potuisset Comicus ille, vt ait Augustin. non quia necessarium sit quoad exercitiū. 16

Ad testimonium Aristotelis dicimus,recte comparasse assensum principiorum voluntati finis: primum,quia sicut principia sunt per se,non per aliud cognita,sic etiam finis est per se,& gratia sui, non gratia alterius volitus.Deinde sicut assensus principiorum est causa assensus conclusionis, eodem pacto voluntas finis est causa volūtatis eorum,quæ sunt ad finem. Vtrum autem voluntas in finem,& intellectus in prima principia necessario quoad exercitiū, an quoad specificationem feratur, non curauit Arist. Adde,quod intellectus nō fertur necessario quoad exercitium in prima principia per assensum,potest enim, quoties placuerit volūtati nō assētiri &ab assensu cessare. Nō dico,permanente cognitione extremorum propositionis cū ordine illo conuenientiæ, sub quo euidenter extrema repræsentātur,posse intellectū ex imperio voluntatis non assentiri, quia nihil aliud est assentiri, quam videre extrema cum ordine conuenientiæ in ipsa compositione:sed dico,ab assensu cessare posse intellectum,vel etiam nūquam ad assensum procedere,quia potest non considerare extrema in propositione cum ordine illo cōuenientiæ,& ab eorum consideratione incepta cessare.Qui autem dicunt,supra cognitionem extremorum in propositione cū ordine conuenientiæ assensum esse actum alium distinctum siue compositū, siue simplicem, consequenter afferere debent, intellectum necessario quoad exercitiū ferri assensu in prima principia, suppositā semel eorum clara apprehensione in propositione,& tunc sane non deberet comparari assensus principiorum voluntati beatitudinis,aut alicuius finis in hoc,vt tam intellectus, quam voluntas necessario quoad exercitium feratur: nec in hoc comparatio facta ab Aristotele locum haberet, sed in duobus alijs,quæ diximus. Ego tamen nunquam intelligere potui assensum esse actum intellectus distinctum ab apprehensione extremorum in propositione cū ordine conuenientiæ vnius ad aliud, aut ab apprehensione clara in propositionibus euidentibus,aut ab apprehensione obscura in propositionibus sola opinione notis,& creditis. 17

A sensu sit intellectus quid sit.

Solutio primæ rationis.

Ad priorem rationem respondeo, vt voluntas cessare possit ab affectu,& ita libere quoad exercitium aliquid amare, non esse necessarium apparere in obiecto ipso aliquam rationē mali,sed sufficere,si in ipso exercitio,& cōsideratione apparere possit:quanuis autem in ipsa beatitudine apprehensa sub ratione beatitudinis nō possit apparere aliqua ratio mali,potest tamē in ipso exercitio affectus, & considerationis circa ipsam apparere:hoc igitur satis erit,vt possit voluntas ab exercitio cessare, vt cap.præcedenti ostensum est.Porro autem in ipsa beatitudine non posse apprehēdi aliquam rationem mali,solum potest esse causa,vt beatitudo non possit odio haberi,sed vt moueat affectū necessario quoad specificationem.

18 Dissoluitur posterior ratio.

Ad posteriorem rationem dico, non opus esse negotium quodcunque inchoari a voluntate, & affectu necessario quoad exercitium,sed solum ab affectu finis, qui gratia sui appetitur:cetera enim, quæ sunt media,debent appeti gratia finis, ac proinde affectus,& voluntas finis præcedere debet.Ceterum hic affectus finis poterit esse liber,

Universidad de Deusto
Biblioteca

liber,& quoad exercitium, & quoad speci ficationem, si finis sit res singularis. Quod vero dicebatur, solam libertatem oriri ex consultatione,& reperiri solum in electio ne mediorum, falsum est:nam etiam ipsa voluntas finis siue cõtracti in singulari ma teria,siue in vniuersum considerati potest esse libera,non ex consultatione, quæ dici tur esse mediorum,sed ex modo,quo intel lectus proponit cum indifferentia ad vtrã uis partẽ,vel ex parte obiecti,vel ex parte exercitij,& ita in prima voluntate potest esse peccatum,nempe circa delectabile. Ad de etiam,quod,vt infra ostendemus dispu tatione 41. capite 1. consultatio etiam est circa finem, contractum tamen in materia singulari; quare ratio illa nihil omnino probat:imo,si alicuius esset momenti,con uinceret non solum affectum circa beatitu dinem in vniuersum esse necessariũ quo ad exercitium, & specificationem; verum etiam circa quemlibet alium finem singu larem,ex quo exordiri possemus negotiũ aliquod,quod est absurdum.

ARTICVLVS III.

Vtrum voluntas moueatur de necessitate ab inferiori appetitu.

AD tertium sic proceditur. Videtur,quod voluntas ex necessitate moueatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Roman. 7. Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum,illud facio: quod dicitur propter concupiscẽtiam,quæ est passio quæ dam: ergo voluntas ex necessitate mouetur a passione.

Præterea. Sicut dicitur in 3. Ethicorũ, Cap. 4. to. 5. Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei: sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abijciat: ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud, ad quod passio se inclinat.

Præterea. Causa vniuersalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: vnde ratio vniuersalis non mouet nisi mediante æstimatione particulari vt dicitur in ter tio de anima: sed sicut se habet ratio vni uersalis ad æstimationem particularem ita se habet voluntas ad appetitum sensi tiuum,ergo ad aliquod particulare vo lendum non mouetur voluntas nisi me diante appetitu sensitiuo,ergo si appeti tus sẽsituus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non po terit in contrarium moueri.

Sed contra est, quod dicitur Genesis 4. Subter te erit appetitus tuus,& tu dominaberis illius, non ergo voluntas ho minis ex necessitate mouetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,passio appetitus sensitiui mouet voluntatem ex ea parte qua voluntas mouetur ab obiecto: inquãtum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conueniens & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret: huiusmodi autẽ immutatio hominis per passionẽ duobus modis contingit. Vno modo sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo vsum rationis non habet: sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscẽtiam furiosi vel amentes fiunt,sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt: & de talibus eadẽ est ratio, sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis:in his enim nõ est aliquis rationis motus,& per consequens nec voluntatis:aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione,sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: & secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis:inquantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc,ad quod passio inclinat: & sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur: aut si motus voluntatis sit, nõ ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum,quod etsi voluntas non posset facere,quin motus concupiscentiæ insurgat,de quo Apostolus dicit Rom.7.quod odi malum illud facio,id est,concupisco,tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire: & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ,intellectualis scilicet & sensitiua, quandoque quidem est homo aliqualis vniformiter secundum totam animam: quia scilicet vel pars sensitiua totaliter subijcitur rationi, sicut contingit in virtuosis, vel e conuerso ratio totaliter absorbetur a passione,sicut accidit in amẽtibus: sed aliquando etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum,& secũdum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere: vel saltem se tenere, ne passionẽ sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diuersas partes animæ diuersimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum mouetur a bono vniuersali apprehenso per rationem,sed etiam a bono apprehenso per sensum: & ideo potest moueri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitiui:multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem,vt patet in his, in quibus ratio renititur passioni.

Notatio circa Articulum.

PRior conclusio articuli est, *Quoties plenæ rationis vsus impeditur nimia passione appetitus, mouetur voluntas necessario ab appetitu.* Posterior cõclusio, *Cũ ratio manet libera, nec opprimitur nimia passione appetitus, voluntas necessario non mouetur ab appetitu.* Circa has duas cõclusiones primũ notandum est, idem, quod contingit in vehemente passione diu perseuerante, vt non possit non volũtas tangi affectu illius subito, accidere etiam omnino in primis motibus non deliberatis, quibus etiam nostra voluntas subito tangitur. Deinde notandum est, id quod superius diximus quæst. 9. artic. 1. & 3. voluntatem non posse moueri in his etiã subitis motibus solo iudicio sensus, sed, vt voluntas moueatur, proponendum esse illi obiectum per intellectũ: proponitur autem hoc ipso, quod per sensum apprehenditur, quia statim, ac sensus sentit, intellectus intelligit per admirabilem illam connexionem, & sympathiã harum potentiarum. Quare, cum inquit S. Thom. in hoc articulo in solut. 3. voluntatem non solum moueri a bono vniuersali apprehenso per rationem, sed etiam a bono singulari apprehenso per sensum, debet intelligi, sicut ait Caietanus, ita vt idẽ bonum singulare apprehendatur per sensum & per rationem, & sola sensus apprehẽsio non sufficiat.

19 Prima conclusio. Secunda conclusio. Notandum primo. Notandum secundo. S. Thom. Caietan.

Nõnulli disputãt in hoc articulo, an dormientes, & amentes libertate aliqua vtantur. hæc tamen controuersia alterius loci est, & parui momenti.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas moueatur de necessitate ab exteriori motiuo, quod est Deus.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moueatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate mouet: sed Deo cum sit infinitæ virtutis, resisti nõ potest: vnde dicitur Rom.9. Voluntati eius quis resistit? ergo Deus ex necessitate mouet voluntatem.

Præterea. Volũtas ex necessitate mouetur

Universidad de Deusto
Biblioteca

Art. 1. hu iu' quæst.

uetur in illa quæ naturaliter vult, vt dictum est. sed hoc est vnicuique rei naturale, quod Deus in eo operatur: vt Augustinus dicit 25. contra Faustum: ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo mouetur.

Cap. 3. ante med. tom. 6.

Præterea. Possibile est quo posito non sequitur impossibile: sequitur autē impossibile si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam mouet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax: non ergo est possibile voluntatem nō velle hoc ad quod Deus eam mouet, ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui: non ergo ex necessitate mouet voluntatem eius.

Non procul a fine,

Respondeo dicēdum, quod sicut Dionysius dicit 4. capite de diuin. nomini. Ad prouidentiam diuinam non pertinet naturam rerū corrūpere, sed seruare: vnde omnia mouet secundū eorum conditionem: ita quod ex causis necessarijs per motionem diuinam cōsequūtur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est actiuum principium nō determinatum ad vnum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam mouet quod non ex necessitate ad vnum determinat, sed remanet motus eius contingens, & nō necessarius nisi in his ad quæ naturaliter mouetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas diuina non solum se extendit vt aliquid fiat per rem quam mouet, sed vt etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius, & ideo magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moueretur libere prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod natura est vnicuique quod Deus operatur in ipso, vt sit ei naturale: sic enim vnicuique conuenit aliquid secundum quod Deus vult, quod ei conueniat: non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant: sed hoc vult vnicuique esse naturale quod potestati diuinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus mouet voluntatē ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moueatur: non tamen est impossibile simpliciter: vnde nō sequitur quod volūtas a Deo ex necessitate moueatur.

Conclusio est, *Voluntas non mouetur necessario ab exteriori principio, quod est Deus.* Intelligi autem debet de necessitate quoad exercitium, & de Deo per modum efficientis, & impellentis mouentem. nam de Deo mouente per modum obiecti quamuis in via non possit mouere voluntatem necessario quoad exercitium, potest tamen in patria per claram visionem. Quo autem pacto Deus nō imponat nostræ voluntati necessitatem, imo nec imponere possit, fusius ostendemus 1. parte disputatione 99.

QVAESTIO VNDECIMA.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Ab hac quæstione incipit tractare S. Doctor de actibus voluntatis speciatim, non quidem de varijs speciebus affectus, amoris videlicet, & odij: de his enim incipit tractare a quæstione 22. sed de varijs modis, quibus hi affectus circa finem & media feruntur, & primo de affectibus circa finem, nēpe de fruitione in hac quæstione, & de intentione in sequenti.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrū frui sit actus appetitiuæ potētiæ.

Dist. 49. qu. 1. ar. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitiuæ potētiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructū capere: sed fructum humanæ vitæ, quę est beatitudo, accipit intellectus in cuius actu beatitudo cōsistit, vt supra ostensum est: ergo frui non est appetitiuæ potentiæ, sed intellectus.

1. ethic. 8.

Præterea. Quælibet potentia habet proprium finem qui est eius perfectio: sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de alijs: sed finis rei est fructus eius: ergo frui est potentiæ cuiuslibet, & non solum appetitiuæ.

Præterea. Fruitio delectationē quādam importat, sed delectatio sensibilis pertinet ad sēsum qui delectatur in suo obiecto: & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum: ergo fruitio pertinet ad apprehensiuam potentiam & non ad appetitiuam.

Sed cōtra est quod Aug. dicit in 1. de doct. Chri. & in 10. de Trin. Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam: sed amor pertinet ad appetitiuam potentiam: ergo & frui est actus appetitiuæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod fruitio & fructus ad idem pertinere videntur, & vnum ex altero deriuari. Quid autē a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id, q magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatū. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis: vnde a sensibilibus fructibus nomē fruitionis deriuatū videtur. Fructus autem sensibilis est id, quod vltimū ex arbore expectatur, & cum quadam suauitate percipitur, vnde fruitio pertinere videtur ad amorē vel delectationē, quā aliquis habet de vltimo expectato, quod est finis, finis autem & bonū est obiectū appetitiuæ potentiæ, vnde manifestū est, quod fruitio est actus appetitiuæ potētię.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, vnum & idem secundū diuersas rationes ad diuersas potētias pertinere: ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus, inquātum autē est bonum & finis, est volūtatis obiectū, & hoc modo est eius fruitio, & sinē hunc intellectus consequitur tāquā potentia agens, volūtas autem tanquā potentia mouens ad finem, & fruens fine iam adepto.

Ad secundū dicendum, quod perfectio & finis cuiuslibet alterius potētiæ cōtinetur sub obiecto appetitiuæ, sicut propriū sub cōmuni, vt dictū est supra, vnde perfectio & finis cuiuslibet potentiæ, in quantū est quoddā bonum, pertinet ad appetitiuā, propter quod appetitiua potētia mouet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finē, quando quælibet aliarum pertingit ad finem. 1. 2. ar. 1.

Ad tertiū dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio cōuenientis, quæ pertinent ad apprehensiuā potentiā: & complacentia eius quod offertur vt conueniens, & hoc pertinet ad appetitiuam potentiā. in quo ratio delectationis completur.

Notationes circa doctrinam Articuli.

Conclusio est. *Fruitio est actus appetitiuæ potentiæ ad amorē, vel delectationē pertinens.* Circa doctrinā vero huius conclusionis articuli breuis est examinanda controuersia, quæ solum de voce, nō de re esse videtur, in qua variæ sunt doctorū opiniones, non tam de natura, & re, quam de voce ipsa fruitionis. Prima opinio est Scot. in 4. d. 49. ar. 4. vbi vberius, quā oportet, quæstionem disputat, & tandem con. d. 2. docet visionem claram Dei, quæ elicita est ab intellectu, appellandā esse fruitionem

Conclusio.

Prima sententia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionē Dei, quatenus volita est, id quod ex aliquibus locis S. Tho. contendit probare. Cōfirmari etiā posset ex Aug. in lib. de moribus Eccleſię c. 3. vbi sic ait, *Quid est aliud, quod dicitur frui, quā præsto habere, quod diligis?* Cū ergo per visionem præsto habeamus id, quod diligimus, ipsa visio dicenda erit fruitio. Præterea frui dicitur aliquis re, quā possidet, cum illā cōuertit in suā vtilitatē, etiamsi de vsu illius nō gaudeat, nec cogitet: nā & pupillus dicitur frui bonis, quæ consumuntur in suā vtilitatem, et iāsi de vsu illius nō gaudeat, neq; cogitet, ergo fruitio nō est delectatio de re, sed potius possessio, & fructus illius perceptio: tūq; visio Dei sit possessio Dei, & perceptio illius, ea potius dicenda est fruitio Dei quā delectatio de ipso. Secūda opinio fuit Scot. in 1. d. 1. q. 3. & Ricard. art. 2. q. 1. qui censent amorē rei vocandū esse fruitionē rei. Probant autē ex Aug. 1. lib. de doctrina Christiana c. 1. vbi ait, *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsā*. Probat deinde Scot. ex verbi ipsius constructione, ex qua Caiet. in hoc art. in ipsum Scotum retorquet argumentum. Hanc sententiam sequitur Gabr. in 1. d. 1. & plures alij, quos prætermitto.

August.

Deinde ratio.

Secunda sententia Scotus. Ricard.

Caietan. Gabriel.

Tertia opinio. Alfonsus a Toleto.

Tertia opinio est Alfonsi a Toleto in 1. d. 1. q. 3. ar. 1. & 2. qui existimat fruitionem in se includere & delectationē, & amorem de eadem re. Quarta opinio est Bonau. in 1. d. 1. ar. 1. q. 4. qui affirmat tum amorē solum rei, tum etiam amorē simul cum delectatione vocari posse fruitionem. Quinta tandē opinio est S. Th. Caiet. & Conradi, & recentiorū in hoc art. qui asserunt, solā delectationem de re dicendā esse fruitionē illius. Nam quanuis S. Th. in corpore dixerit, fruitionem pertinere ad amorē, & delectationem, nihil forsan definire volens, tamen in solutionibus argumētorū semper indicat, aut supponit, fruitionem esse delectationē: id vero clarissime docuit art. 3. huius quæstionis. Probant autem hāc sententiam doctores, qui eam sequuntur, ex aliquibus locis Augustini.

Quarta opinio. Bonauent.

Quinta opinio. S. Thom. Caietan. Conrad.

Sententia auctoris.

Ego existimo controuersiā esse nō magni momenti, & interdū ab Augustino amorem, interdum delectationem fruitionē vocari, proprie tamen, si peritis linguæ latinę fidem habeamus, fruitio est delectatio. Quodsi aliquando etiam ipse vsus rei, ex qua sumitur vtilitas, & commodū, vocatur fruitio, quia est veluti possessio fructus, ideo est, quia vsus rei, & fructus sunt causa delectationis. Qua de causa & Aug. lib. illo de moribus Eccleſiæ c. 3. dixit frui esse præsto habere, quod amas, quia hæc possessio est causa delectationis, & fruitionis. Cetera, quæ pro alijs opinionibus afferuntur, facilia sunt.

Deinde obseruandum est, fruitionē vlti mi finis, & fruitionem cuiuscunq; alterius finis, hoc est, delectationes eorū non differre, nisi exparte obiecti, non ex modo tendēdi in ipsum finē, quia de vtroq; sine est vere delectatio, & fruitio, tametsi frequentius vocari soleat fruitio delectatio de vltimo omnium fine, in quo aliquis cōquiescit. Quid autem sit delectatio, & vtrum sit actus appetentis facultatis, an alterius, & vtrū causa illius efficiens sit obiectum, an potentia ipsa, diximus supra disp. 14.

ARTICVLVS II.

Vtrum frui conueniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod frui solummodo sit hominū: dicit enim Aug. in primo de doctrina Christiana, quod nos homines sumus, qui fruimur, & vtimur: non ergo alia animalia frui possunt.

Præterea. Frui est vltimi finis: sed ad vltimum finem non possunt pertingere bruta animalia: ergo eorū non est frui.

Præterea. Sicut appetitus sēsitiuus est sub intellectiuo, ita appetitus naturalis est sub sensitiuo: si igitur frui pertinet ad appetitum sensitiuum, videtur, quod pari ratione possit ad naturalem pertinere, quod patet esse falsum: quia eius non est delectari: ergo appetitus sensitiui non est frui: & ita non conuenit brutis animalibus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. 83. q. Frui quidē cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestiæ.

Respondeo dicendū quod sicut ex prædictis habetur, frui non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequē tis, sed potentię imperantis executionē dictum est enim quod est appetitiuæ potentiæ. In rebus autem cognitione carē tibus inuenitur quidē potentia pertingens ad finem per modū exequentis, sicut graue tendit deorsum, & leue sursum. Sed potētia ad quam pertinet finis per modū imperantis, non inuenitur in eis, sed in aliqua superiori natura quæ sic mouet totā naturā per imperiū, sicut in habentibus cognitionem appetitus mouet alias potentias ad suos actus: vnde manifestum est, quod in his, quæ cognitione carent, quanuis pertingant ad finē, non inuenitur fruitio finis: sed solum in his quæ cognitionē habent: sed cognitio finis est duplex, perfecta & imperfecta, perfecta quidem, qua non solū cognoscitur id quod est finis & bonū, sed ratio vniuersalis finis & boni: & talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autē cognitio est qua cognoscitur particulariter finis & bonū, & talis cognitio est in brutis animalib⁹ quorū & virtutes appetitiuę nō sunt imperātes liber e, sed secūdū naturalē instinctū ad ea, quæ apprehēdūt, mouētur, vnde rationali naturæ conuenit fruitio secundū rationem perfectam: brutis autem animalibus secundū rationem perfectā, alijs autē creaturis nullo modo.

art. praced. ad 2.

art. praced. ad 1. & 2.

Ad primum ergo dicēdū, quod Aug loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundū dicendū, quod non oportet, quod fruitio sit vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque pro vltimo fine.

Ad tertium dicendū, quod appetitus sensitiuus consequitur aliquā cognitionē non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, ꝙ Aug. ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex

ipso modo loquēdi apparet: dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur & bestiæ, scilicet, sicut vti absurdissime dicerentur.

CONclusio prior est, *Frui secundū perfectā rationem, quæ nascitur ex perfecta cognitione finis, conuenit solū naturæ rationali.* Posterior cōclusio, *Frui secundū imperfectā rationem, quæ nascitur ex imperfecta cognitione finis, conuenit etiam brutis:* in hoc articulo nihil difficultatis, aut notatione dignum occurrit.

Prima cōclusio.

Secunda cōclusio.

ARTICVLVS III.

Vtrum frui sit tantum vltimi finis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod frui non sit tantū vltimi finis: dicit enim Apostolus ad Philemonē. Itaque, frater: ego te fruar in Domino: sed manifestū est, quod Paulus nō posuerat vltimū suum finē in homine: ergo frui non tātum est vltimi finis.

q. 12. ar. 2. ad 3.

Præterea. Fructus est quo aliquid fruitur, sed Apostolus dicit ad Gal. 5. Fructus Spiritus est charitas, gaudium pax, & huiusmodi, quæ non habent rationē vltimi finis: non ergo fruitio est tātum vltimi finis.

Præterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me amare: sed frui est actus voluntatis: voluntas enim est per quam fruimur, vt Aug. dicit 10. de Trin. ergo aliquis fruitur sua fruitione. sed fruitio nō est vltimus finis hominis, sed solum bonum increatū quod est Deus non ergo fruitio est solum vltimi finis.

cap. 10. ante med. tom. 3.

Sed cōtra est, quod Aug. dicit 10. de Trin. quod non fruitur si quis id quod in facultatē voluntatis assumit, propter aliud appetit: sed solū vltimus finis est qui non propter aliud appetitur: ergo solius vltimi finis est fruitio.

cap. 11. ante med. tom. 3.

Respondeo dicendū, quod sicut dictū est, ad rationē fructus duo pertinēt: scilicet

art. 1. huius quæstionis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

licet quod sit vltimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione, vltimum autem est simpliciter, & secundū quid: simpliciter quidē quod ad aliud non refertur, sed secundū quid, quod est aliquorū vltimū: quod ergo est simpliciter vltimum, in quo aliquid delectatur, sicut in vltimo fine, hoc quippe proprie dicitur fruct°, & eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in seipso non est delectabile, sed tantū appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatē, nullo modo fructus dici potest: quod autē in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie & secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Vnde Aug. in 10. de Trin. dicit, quod fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit: nō autem quiescit simpliciter nisi in vltimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso: licet iā ad aliquid peruenerit, sicut in motu locali, licet illud quod est mediū in magnitudine, sit principiū & finis, non tamen accipitur vt finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

cap. 10. ante med. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustin. dicit in primo de doctrina Christiana. Si dixisset, te fruar, & nō addidisset, in Domino: videtur finē delectationis in eo posuisse: sed quia addidit, in Domino, in Domino se posuisse finē, atque in eo sic frui significauit: vt sic fratre se frui dixerit, non tanquā termino sed tanquam medio.

cap. 31. post med. tom. 3.

Ad secundum dicendū, quod fructus aliter comparatur ad arborem' producentem, & aliter ad hominem fruentē: ad arborem quidem producētem comparatur, vt effectus ad causam: ad fruentem autem sicut vltimum expectatum, & delectans: dicūtur igitur ea, quæ enumerat ibi Apostolus, fructus: quia sunt effectus quidā Spiritus sancti nobis (vnde & fructus Spiritus dicuntur) non autem ita quod eis fruamur tanquam vltimo fine: vel aliter dicendum, quod dicuntur fructus secundum Ambros. quia propter se petenda sunt: non quidem ita quod ad beatitudinē non referantur sed quia in seipsis habent, vnde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res: alio modo adeptio rei: quę quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se cōsideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est vltimus finis sicut res quæ vltimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis: sicut igitur nō est aliud finis Deus & fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione: & eadē ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Notationes circa Articulum.

CONclusio prior est, *Frui simpliciter tū tum est vltimi finis, nimirum eius, quod ita delectabile est, vt post illud nihil speretur.* Posterior conclusio, *Rei, quæ habet aliquam rationem delectabilis, nō perfectam, & vltimam, quia post ipsam aliquid speratur, non est fruitio secundum completam rationem.*

Pro explicatione huius articuli obseruādum est primum, hic comparari a S. Tho. primum rem delectabilem cum re, quæ nihil habet delectationis, sed tantum vtilis est tanquā medium ad delectationem. Huius autē rei vtilis, inquit, non esse vllo modo fruitionem quia nulla est illius delectatio, intelligit, gratia sui. Deinde rem delectabilem secundum se distinguit in eā rē, quæ habet vltimam rationem delectabilis post quam nihil speratur, & huius inquit esse fruitionem simpliciter, quia habet rationem fructus simpliciter, post fructū enim nihil speratur: & in eam, quæ non habet rationem vltimi, quia post ipsam aliquid speratur, & huius non esse fruitionem simpliciter, quia neque habet rationem fructus simpliciter. Deinde notandū est, quanuis verum sit id, quod disput. 4. cap. 2. probauimus, finē, & vltimum idem esse, nec vnum finem, qua ratione finis est nempe ratione bonitatis finis referri ad alium finem, nihilominus distingui posse ex parte rerum, quæ sunt finis, vltimū simpliciter, & vltimum secundum aliquam tantum rationem. Nam res, quæ ita gratia sui appetitur, vt ea adepta, omnino conquiescat appetitus, est simpliciter vltimus finis, & fructus, & illius delectatio simpliciter fruitio, res autem, quę licet gratia sui appetatur, nō habet completam rationem boni, in qua appetitus plene conquiescat, non est vltimus finis, nec fructus, nec delectatio illius, simpliciter fruitio: & hāc doctrinam habet S. Tho. in hoc art. Vtrū autem delectatio proxime sit de re ipsa, quæ est finis, an remote de re, proxime autē de operatione, qua nobis res coniungitur, tractauimus supra disp. 15. nonnulli etiā hic disputāt post Scotum in 1. d. 1. an cōtingat in patria frui vna persona Trinitatis sine alia. Hęc tamen controuersia eādem est cū illa, an beatus videat vnam personam sine alia, de qua satis, superque a nobis dictum est 1. p. disp. 48.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum fruitio sit solum finis habiti.

ADquartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustin. 10. de Trin. quod frui est cum gaudio vti nō adhuc spei, sed iam rei: sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei, ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Prēterea. Sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi vltimi finis: quia solus vltimus finis quietat appetitum, sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito: ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

Præterea. Frui est capere fructū: sed non capitur fructus nisi quando iam finis habetur: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra. Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, vt Aug. dicit *lib. 1. de Doct. Christ. c. 4. in princ. tom. 3.* sed hoc potest fieri etiam de re non habita: ergo frui potest esse etiam finis nō habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat operationem quandam voluntatis ad vltimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro vltimo fine. Habetur autem vltimus finis dupliciter vno modo perfecte, & alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. Imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Vno modo ex parte obiecti, quia scilicet non est vltimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis si nem, qui nondum adipiscitur finem, obiectum autem est, quod dat speciē actui sed ab agente dependet modus agendi vt sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis: & ideo eius quod nō est vltimus finis, fruitio est impropria quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem vltimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi vltimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finē accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem: sed etiam secundum intentionem, vt dictum est. *in corp. art. 6*

Notatio circa Articulum.

CONclusio prior est, *Perfecta fruitio tantum est finis iam adepti, & possessi.* Posterior conclusio, *Imperfecta fruitio etiam est fi-* *Prima conclusio. Secunda conclusio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

est finis habiti solum in intentione. Vtraque conclusio ita intelligi debet, vt eadem proportione sit fruitio finis habiti in re, aut in intentione, sicut est delectatio; nam cum complacentia delectationis hoc differat a complacentia desiderij, quod desiderium sit solum circa futurum vt futurum, delectatio vero de re præsēti, & res possit bifariam esse presens, & secūdum seipsam, & sola cogitatione, quia tanquam presens amatur: sic etiam fruitio sit obiecti aut re ipsa, aut saltem sola cogitatione præsentis, quod est præsens in intentione, & vtroque modo etiam sit fruitio: priori quidem modo perfecte, posteriori vero modo imperfecte, sicut præsentia reipsa, & sola cogitatione, differunt sicut perfectum, & imperfectum.

QVAESTIO DVODECIMA.

De intentione, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque.

ARTICVLVS I.

Vtrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2.2.q.180 a.1.co. Et 1.d. 38.art 3. Et veri.q.23.a. 13. Et mal.q 16.a.11.ad 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus: & non voluntatis, dicitur enim Matth. 6. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, vbi per oculum significatur intentio, vt dicit Augustin. in lib. de ser. Dom. in mon. Sed oculus cū sit instrumentum visus, significat apprehensiuam potentiam, ergo intentio nō est actus appetitiuæ potentiæ, sed apprehensiuæ.

lib.2.ca.21. circ. med. to.4. lib.2.ca.21. tom.4.

Præterea ibidem Aug. dicit, quod intentio lumen vocatur a Domino, vbi dicit. Si lumen quod in te est, tenebræ sunt &c. sed lumen ad cognitionem pertinet, ergo & intentio.

Præterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem, sed ordinare est rationis, ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum, quæ sunt ad finem, sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio: ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 10. de Trinit. quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem aciem animi interius cogitantis, est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod intentio sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere, in aliquid autem tendit & actio mouentis & motus mobilis, sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id, quod mouet ad finem, vnde dicimus architectorem & omnem præcipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad finem, vt supra habitum est: vnde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet sed quia cognitionem præsupponit per quā proponitur volūti finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti, vnde & opera dicuntur tenebræ, quia homo scit, quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Aug. ibidem exponit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid

aliquid tendit secundum ordinem rationis, vnde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis præsuppositā ordinatione rationis ordinātis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis, sed voluntas respicit finem tripliciter, Vno modo absolute, & sic dicitur volūtas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel siquid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur, & hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo cōsideratur finis, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem, non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire.

CONclusio est, *Intentio proprie est actus Voluntatis*: Quidquid Sanctus Thomas docet in hoc articulo, nō indiget explicatione aliqua, solum doctrina illius examinanda est disput. seq.

De natura actus intentionis. Disp. 40

Intentionem esse actum voluntatis. cap. 1.
Quo differant desiderium, spes, & intentio. cap. 2.

Intentionem esse actum voluntatis.

CAPVT I.

INtentionem esse actum circa finē, non circa media, apud Scholasticos doctores extra controuersiam est: vtrum autem sit actus voluntatis, an intellectus, quæstionē habet, Bonauent. in 2. distinct. 38. artic. 2. quæst. 2. affirmat intentionem esse duplicē actum, alterum intellectus, alterum voluntatis simul circa finē. Cuius sentētiam sub cōditione amplecti videtur Scot. inferius allegandus, asserit enim intentionē ad vtranque facultatem pertinere, si liberū arbitrium in vtraq; potentia situm est: absolute tamen cum S. Tho. docet, vt inferius referemus. Cōfirmari vero potest hæc sententia primū, ex illo Matt. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: vbi per oculum intelligit Aug. lib. 2. de sermone domini in monte cap. 21. circa medium, intentionem, oculus autem animæ non est voluntas, sed intellectus, cū ergo ipsam intentionē appellet dominus oculum, plane denotat intentionē ad intellectum pertinere. Præterea manifestū est, intentionem esse actum voluntatis. Deinde idem cōfirmat Bonau. ex Bern. qui ait, vt sit oculus, hoc est intentio simplex, necessariam esse caritatē in voluntate, & veritatem in electione. Postremo probatr ratione, quia intentio non denotat motū in finem simpliciter, qui pertinet ad voluntatē, sed cum collatione quadam finis, & mediorum: collatio autē proprie est actus intellectus, ergo intentio essentialiter, & directe includit actum vtriusque potentiæ.

Matthæ. 6. Augustin. Cōfirmatur testimonio Bernard.

Multo tamen probabilior sententia, & magis communis inter Scholasticos est, intentionē esse actū solius volūtatis directe cum respectu, & ordine ad actum intellectus conferentem finem cum mediis. Ita docuit S. Tho. Conrad. & recentiores Thomistæ in hoc art. Ricard. in 2. d. 38. ar. 3. q. 1 Durand. q. 2. Scot. q. 1. Gab. q. 1. a. 3. dub. 1. Ratio vero est, quia manifeste cōstat volūtatem affectu aliquo ferri in bonum propositum per intellectum, & quanuis de ratione actus voluntatis sit habere ordinem ad intellectum, sicut de electione dicemus disp. 41. cap. 2. tamē nō est, cur dicamus intentionem ad vtranq; facultatem directe, & per se pertinere, sed solū ad voluntatē cum ordine ad intellectum proponentem: nam fundamenta, quibus nititur Bonauē. vt oppositū probet, nullius momenti sunt: contra vero pro hac sententia est testimonium Ambrosij apud Augustinum lib. de spiritu, & litera c. 4. dicentis, *Affectus operi tuo nomen imponit*: cōstat enim, id quod nomē imponit operi, esse intentionē, ergo intentio est affectus. Deinde hæc ratio cōficī potest, qua vtitur S. Tho. in 2. d. 38. q. 1 ar. 3. quia eius facultatis est intēdere, cuius est prosequi, & fugere: prosequi autē, & fugere est volūtatis, nō intellectus: hic enim solū iudicat fugiēdū, & prosequendū esse. Quare vero dicamus de hoc actu speciatim, sicut de electione, pertinere directe ad voluntatem connotando

Cōfirmatur authoritate Ambrosij.

Vtrum sententia hæc intentionem esse actum solius voluntatis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

respectũ ad intellectum ordinantem, cum id non dicamus de alijs affectibus, etiamsi omnis affectus dirigatur a ratione, dicemus disput. illa 4r. cap. 2.

3 *Contentio vocatur oculus a Christo domino. Gab.*

Ad testimoniũ autẽ illud Matthei, quod pro sententia Bonau. adductum est, respõdet S. Tho. in solut. 1. intentionẽ metaphorice a Matthæo vocari oculũ, eo quod voluntas ducitur oculo mẽtis, Gab. etiam ar. illo 3. dub. 3. existimat intentionẽ ibi metaphorice oculum appellari, alia tamẽ ratione, nẽpe quia ex intentione discernitur bona, & mala operatio: cõtingit enim, vt cũ vna sit vtriusq; materia, sola intẽtione altera fiat mala, quæ esset bona, si ex illa intentione non fieret, & ideo ex intentione discernatur ab altera. Inquit etiam Gab. intentionem vocari lumẽ, quia intentio manifesta est operanti sicut lumẽ, opus autẽ ex ea ortum aliquãdo latet. Quod sane ego nõ satis intelligo, siquidem facilius ipsa intentio latet, quam opus.

Explicatur contextus Euangelij.

Existimo tamen, intentionem vocari oculum, & lumen metaphorice, ex eo, quod sicut oculus corporalis, & lumẽ viam demonstrat, sic etiã via nostrarũ operationũ intentione ipsa sternitur, & aperitur. Comparatio autẽ fit a Christo hoc modo, *Lucerna corporis tui est oculus tuus, &c.* vocat oculũ lucernã, non quia ipse oculus reuera lucẽ habeat, sed quia ipse est, qui lucẽ tolis, & lucernæ videt, & ea vtitur, vt dirigat gressus, & opera aliarũ facultatum: subdit *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidũ erit: si autẽ oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit, si ergo lumen, quod inte est, tenebræ sunt, ipsæ tenebræ quantæ erunt?* ac si dicat, si oculus tuus nihil habeat admixtũ extranei humoris, aut corporis, quo impediatur ab operatione sua perfecta, ipse quidẽ videbit lumẽ, & eo vtetur in obsequiũ totius corporis, vt gressus dirigat, & alias actiones eius: & hoc est, quod ait, *totũ corpus tuũ lucidum erit*, id est, luce ipsa gubernari poterit: si autem oculus tuus non recte valeat, vt videre possit lucẽ, reliquum corpus, & mẽbra nõ poterit luce ipsa dirigere insuas operationes, non secus, atq; si in tenebris oculus esset, & hoc est, quod ait, *totũ corpus tuũ tenebrosum erit*: si ergo oculus tu⁹, qui debebat lucem videre, eã intueri nequeat, ac proinde maneat quasi in tenebris, multo magis reliquũ corpus, q̃ oculo ipso percipiente lucẽ debebat gubernari, manebit quasi in tenebris, quia ũ luce aliqua frui deberet, medio oculo deberet ea frui: & hoc est, q̃ dicit, *Ipsæ tenebræ quantæ erunt*, vocat tenebras partes alias corporis, quæ lucem nõ percipiunt, nisi medio visu: hac cõparatione, quã Christus subiũxit, postquã multa de recta intẽtione in operatione dixerat, ostẽdit eodem modo pẽdere rectos gressus voluntatis, & operationũ nostrarũ ex intentione nostra, sicut gressus, & operationes corporeæ ex oculo corporeo pendẽt, vt quemadmodũ, quando oculus rectus est, & lucẽ recte percipit, reliqua membra nõ impingũt, cõtra vero, deficiẽte oculi virtute, etiam valida mẽbra nõ possunt recte operari, sic etiã cũ recta adest intentio, opus nostrũ recta via ad Deũ tendit: cũ vero intentio praua est, etiã opus alias rectũ a recta via declinat, & fit peruersum. Reliqua testimonia allata pro priori sententia parui momenti sunt, vt latis patet.

Ad rationẽ vero Bonau. respondet Scot. quilla 1. ad vltimũ, non solũ intellectũ, sed etiã voluntatẽ esse facultatẽ potentem cõferre vnũ cum alio, hoc est, appetentẽ vnũ cum ordine ad aliud, & ita appetere finem, vt per media consequendum. Hic tamẽ ordo, & collatio a voluntate fieri nõ posset, nisi ea præcessisset in intellectu: eodem enim ordine, quo intellectus obiecta proponit, volũtas ipsa prosequitur. Et hoc sensu S. Tho. q. 22. de veritate art. 13. ad 4. dixit ordinationem, & collationem actiue esse in intellectu, passiue vero in voluntate, vt ita responderet huic argumento Bonauent.

Quo differãt desideriũ, spes, & intẽtio.

CAPVT II.

IN principio quæstionis præcedentis obseruauimus, ab ea incipere S. Th. disputationẽ de actibus volũtatis speciatim, nõ quidẽ de varijs generibus affectuũ, amoris videlicet, & odij, sed de varijs modis, quibus hi affectus ferũtur in finẽ, & media per modũ intentionis, & electionis, vt inde ostẽdat, quo pacto volũtas procedat ad opus: nũc igitur cõtrouersia esse põt, quomodo se habeãt affectus amoris, & spei, cũ intẽtione finis, de qua in hac quæstione disputamus: nam de fruitione diximus idem esse, quod delectationẽ de fine, quæ quidẽ difficultas facile explicari põt, intellecta natura

6 natura horum affectuum desiderij, & spei.

Cuius gratia notandum est primũ, spem, desiderium, & intentionem in eo conuenire, vt ferantur in obiectum absens, & non dum habitum: nihilominus est aliqua ratio discriminis. Et primum quidem desiderium differt ab spe, non quia spes sit tantũ desiderium efficax, & desiderium latius pateat, vt possit etiam esse inefficax, sed quia spes est de re difficili, desiderium autem potest etiam esse de re non difficili: quare omnis spes est desiderium, sed non contra: differunt ergo desiderium in vniuersum, & spes sicut superius, & inferius, quamuis desiderium simplex, & spes differant, sicut diuersæ species. Ceterum, cum dicimus spẽ esse desiderium rei difficilis, per difficilem non intelligas rem magnam, & per facilẽ, rem minimam: nam & res magnas, & minimas desiderare possumus, & non sperare. Quisque enim desiderat libertatem, & vitam, etiamsi nullam habeat spem illius, vt patet in ijs, qui mortis supplicio afficiuntur, & hæ sunt res magnæ, & rursus vtraq; possumus desiderare, & sperare, quia quotidie speramus aduentum famuli ex tali loco, etiamsi aduentus illius sit parui momẽti, & res minima. Sed per rem difficilem, cuius dicitur esse spes, intellige rem, quæ pendet ex alterius voluntate, & non est in manu nostra, ideoq; nobis difficilis censetur, etiãsi alias minima sit, quia non ex nostra, sed ex alterius voluntate pendet: huius igitur dicitur esse spes. Id quod plane docuit Paulus Orosius in Apologia pro libero arbitrio longe ante medium, vbi ait, sperare autem non est possibilitatis propriæ, sed largitatis alienæ.

7 *Differitia*

Deinde differt spes a desiderio simplici, quia de ratione spei est, vt credatur futurũ id, quod speratur: nam si non credatur, cessat spes, & manet simplex desiderium, vt late probaui 1. p. disp. 84. c. 1. Quare & de re difficili, quæ in alterius est potestate, potest esse desiderium, quando spes esse non potest, sed cessat, quia cessat credulitas. Est igitur spes desiderium rei, quæ non ex nostra, sed ex alterius volũtate creditur esse futura. Ex quo sequitur de re, quæ a nobis futura est, quatenus a nobis futura est, nõ esse spẽ, esse tamen desiderium, etiãsi res illa magni momenti, & nobis difficilis sit.

Desiderandũ intentione.

Deinde obseruandum est, intentionem habere necessarium ordinem ad electionẽ mediorum confuse, electionem autem esse eorũ, quæ sunt in nostra potestate, vt q. seq. art. 4. videbimus: nihilominus opus aliorum, quatenus ad illud a nobis induci possũt aliqua ratione, aut prece, aut metu, posse cadere sub electionẽ, ac proinde etiã sub intentionem: sub electionem quidem, quando actio alterius nõ gratia sui, sed gratia vlterioris finis quæritur: sub intẽtionẽ vero, quando gratia sui tantum appetitur.

8 *In intẽtione aliquando includi spem, aliquando solum desiderium*

Ex qua doctrina sequitur, in intentione includi aliquando spem, aliquãdo vero solum desiderium, tunc quidem includitur spes, quãdo quæritur actio alterius gratia sui, & non gratia vlterioris finis, quia tale desiderium de re futura, quæ pendet ex alterius voluntate, & creditur esse futura, vere est spes iuxta definitionem præmissam, tunc autem in intẽtione includitur desiderium, quod non est spes, quando quæritur vt finis actio propria, non alterius, quia de actione propria non potest esse spes, vt superius probatum est. Vterque igitur affectus habere potest rationem intẽtionis: & idem de electione dicendum est. Sortitur autem quilibet horum affectuum rationẽ intentionis, quando fertur in obiectũ suũ tanquam in finem gratia sui appetendum. Non quidem tanquam in finem absolute, sed relate, prout reipsa per media cõsequendum: hunc enim respectum denotat intentio, vt inferius explicabitur. Sortitur autẽ rationem electionis, quando fertur in obiectum suum tanquam in medium nõ gratia sui, sed gratia alterius appetendum. Nã quilibet affectus habet pro obiecto bonũ, siue illud sit honestum, siue delectabile, quod gratia sui appetitur, siue vtile, quod tantum gratia alterius appeti potest, & in vtrunque fertur spes, & desiderium.

9 *Quid intẽti & electio.*

Est igitur intentio, spes, seu desiderium finis consequendi per media, electio autem est spes, aut desiderium medij ex voluntate finis, & consultatione prouenies, vt seq. disp. patebit. Quocirca latius patet desiderium, & spes, quam intentio: spes enim, & desiderium possunt esse etiã mediorum, intentio autem tãtum est spes, aut desiderij finis, imo vero circa finem latius patet. Nã spes, & desiderium possunt ferri in finem absolute, & relate, vt per media consequendum, intentio autem solum fertur in finem relatum ad media confuse. Et ita spes & desiderium possunt manere in ratione simplicis affectus, & inefficacis, quia feruntur in finem suum, sed non vt consequendum:

Universidad de Deusto
Biblioteca

intentio autem semper est efficax affectus opere consequendi finem.

Duo tamen supersunt in hoc capite observanda, vt perfectius intelligamus naturam intentionis. Alterum, quod obseruauit Durandus loco citato, & Caiet. in hoc artic. est, triplicem esse actum circa finem, nempe circa finem adeptum fruitionem, circa finem consequendum intentionem, & circa finem absolute alium simplicē actū, qui dicitur voluntas. De fruitione, iam diximus idem esse cū affectu delectationis, nisi quod delectatio etiam esse potest de medio consequuto ratione finis, fruitio vero de ipso tantum fine. Intentio autem, & voluntas nihil aliud sunt, quam spes, & desiderium circa finem vno ex illis modis. Alterum obseruandum est, apud Aristotelē, Gregorium Nyssenum in sua philosophia, & Damascenū non reperiri nomen intentionis, sed affectum, quem Theologi Scholastici vocant intentionem, Arist. vero 3. Ethic. cap. 2. Gregor. Nyssenus lib. 5. philosophiæ cap. 4. & Damascen. 2. de fide cap. 22. appellarunt voluntatem: idemque Arist. 6 Ethic. c. 9. 12. & 13. nūcupauit propositum. Ceterum, vt videbimus disput. sequenti capite 1. hoc propositum, & voluntas circa finem, ex quo nascitur electio, ex mente Aristotelis non versatur circa finē contractum in materia singulari, vt circa temperantiam in hoc cibo, & potu. Nam circa materiam ipsam iam est electio ex sententia ipsius, vt ibidem ostēdemus: sed voluntas, seu propositum fertur in finem abstractum a materia, etiamsi prout consequendum, vt in honestatem temperantiæ secundum se. Ex sententia tamē Scholastī corum electio non est de materia singulari, in qua est ipsa ratio virtutis, sed de medijs vtilibus ad comparandam virtutem, in quibus non est formaliter, vt in propria materia honestas virtutis, sed vtilitas ad eam. Intentio autem fertur in finem contractum in ipsa materia singulari.

Observandū

Aliud observandum.

ARTICVLVS II.

Vtrum intentio sit tantum vltimi finis.

2.2.q. 180. ar.1.cor. Et 2.d.38 ar.3. Et vert q 22 ar.13.cor.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod intentio sit tantum vltimi finis. Dicitur enim in libro sententiarum Prosperi, Clamor ad Deum est intentio cordis: sed Deus est vltimus finis humani cordis: ergo intētio semper respicit vltimum finem.

Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus, vt dictum est: sed terminus habet rationem vltimi finis, ergo intentio semper respicit vltimum finem.

Præterea. Sicut intentio respicit finē, ita & fruitio, sed fruitio semper est vltimi finis: ergo & intentio.

SED contra, vltimus finis humanarum voluntatum est vnus, scilicet beatitudo, vt supra dictum est: si igitur intentio esset tantum vltimi finis, non essent diuersæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus vltimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus & finis, vel terminus alterius, sicut in motu, quo itur de A. in C. per B. C. est terminus vltimus, B autem terminus, sed non vltimus: & vtrumque potest esse intentio: vnde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit vltimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectū intentionis, semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidē intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem vltimi finis: sed nō semper vltimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidē quietē, quæ est in fine, quod

quod pertinet solum ad vltimum finē: sed intētio importat motum in finem, non autem in quietem, vnde non est similis ratio.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Intentio versatur circa finem, siue sit vltimus, siue non.* Circa hanc cōclusionem, in qua tota doctrina articuli cōtinetur, recolenda est doctrina tradita disput. 4. cap. 2. nempe nullum medium, quatenus medium est ad finem, habere rationem finis respectu alterius medij, quod ad ipsum referatur, hoc est, id quod est medium ratione bonitatis, qua est vtile ad finem (sic enim est medium) non posse mouere vt finem ad appetendum alia media ad se ipsum relata. Quare cum S. Doctor hoc loco inquit, intentionem posse esse finis vltimi, & non vltimi, per finem non vltimum nos possumus intelligere, non medium, prout habet rationem medij, ad cuius consequutionem alia etiam media referuntur, nam omnis finis habet rationem vltimi appetibilis, quatenus finis est, vt ibidem ex mente Aristotelis ostendi: sed rē, in qua est summa nostra felicitas, vel ipsam felicitatem secundum rationem formalem: per finem autem non vltimū, quēcunque alium finem, qui, licet gratia sui appetatur, non continet nostram beatitudinem. Huic tamen doctrinæ videtur contrarium id, quod docet art. sequenti, nēpe posse hominem in multa simul intentione ferri, si ea sint ordinata: reddit rationem his verbis: *est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum, & vltimum, sicut confectionem medicinæ, & sanitatem.* Fateor, Sanctum Thomam existimare, vnum medium magis propinquum fini posse cadere sub intentionē, ex qua moueatur homo ad eligendum medium magis remotum: id quod etiam docet Ægidius in 3. d. 38. quæst. 2. art. 2. sed accipiunt intentionem latiori significatione. Ego tamen existimo, vnum medium solum posse appeti gratia finis, & ex sui desiderio non mouere gratia sui ad appetendum aliud medium, ac proinde nō posse cadere sub intentionem proprie (cum hæc proprie dicatur esse finis) sed tantum latiori significatione.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum aliquis possit simul duo intendere.

Veri. q. 14. artic. 3. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustin. in lib. de ser. Domini in monte, quod non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale, ergo pari ratione, neque aliqua alia duo.

lib. 2. ca. 22. 24. & 25. tom. 4.

Præterea, Intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed vnius motus non possunt esse plures termini ex vna parte, ergo voluntas non potest simul multa intendere.

Præterea, Intentio præsupponit actum rationis siue intellectus: sed non contingit simul plura intelligere secūdum Philosophum: ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

2. top. cap. 4. lin. 33.

Sed contra, Ars imitatur naturam, sed natura ex vno instrumento intēdit duas vtilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum & ad locutionem, vt dicitur in tertio de anima, ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid vnum ad duos fines ordinare, & ita potest aliquis simul plura intendere.

lib. 2. tex. 88

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad inuicem, vel non ordinata, & si quidem ad inuicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est, sed etiam finis medij: si mul autem intendit aliquis, & finem proximum & vltimum, sicut confectionem medicinæ & sanitatem. Si autem accipiantur duo adinuicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc, quod homo

artic. 3.

vnum

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnum alteri præeligit: quia melius est altero: inter alias autem cõditiones, qui bº aliquid est melius altero, vna est, quod ad plura valet. Vnde potest aliquid præeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet, & sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendũ, quod Aug. intelligit, hominem non posse simul Deum & commodum temporale intendere sicut vltimos fines: quia, vt supra ostẽsum est, non possunt esse plures fines vltimi vnius hominis. q.1.artic.5.

Ad secundum dicendum, quod vnius motus possunt ex vna parte esse plures termini, si vnus ad alium ordinetur: sed duo termini ad inuicem non ordinati ex vna parte vnius motus esse non possunt. Sed tamẽ cõsiderandũ est, quod id, qº non est vnum secundũ rem, potest accipi vt vnum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione: sicut dictum est, & ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, vt vnus terminus intentionis, prout sunt vnum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid vnum: sicut ad sanitatem concurrunt calor & frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub vno communi cõtinẽtur: quod potest esse intentum, puta acquisitio vini, & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: vnde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat. art.1.ad3.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo vnum. 1.85.art.4.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est, *Potest quisque plura non ordinata, sicut etiam ordinata inter se, simul intendere.* Hanc vero conclusionem intelligit S. Doctor, vt colligitur ex solut. 2. eodem actu non diuersis. Itaq; concedit, plures fines non ordinatos inter se posse cadere sub eundem actum intentionis, non autem sub diuersos actus.

Dubitatio circa Articulum.

Circa hũc articulum statim occurrit difficultas, quare, cum intellectus non possit plura intelligere per modum plurium iuxta doctrinam Sancti Thomæ 1.p.q.58.a.2. & q.85.ar.4. hic plane concedat posse plura non ordinata inter se simul sub intentionem cadere, siquidem nihil sub intentione cadit, quod nõ fuerit cognitum: hinc enim sequitur, plura illa, quæ sub intentionem simul cadunt, cognita necessario fuisse per modum vnius.

In huius difficultatis solutione non parum laborat Caietanus in hoc art. concedit autem ex sua, & S. Thomæ sententia posse quidem plura per modum plurium, & non tantum per modum vnius cadere sub intentionem, tametsi non possint intelligi plura ab eodem intellectu, nisi per modum vnius. Assignat vero hanc rationem, quia intellectus semper attingit plura, vt vnum tantum, voluntas autem attingit aliquando plura, vt plura, verbi causa tria hæc, linguam, gustum, & loquelam intelligit intellectus, vt vniuntur in vno organo, contra vero voluntas vult vnum linguæ organum propter duo operadiuersa, propter locutionem nimirum, & gustum. Itaq; discrimen hinc oriri existimat inter intellectum, & voluntatem, quod principium pluriũ conclusionum in intellectu debet esse vnum: principium autem operandi, quod est finis in voluntate, non debet esse vnum, sed plura possunt esse eiusdem operis.

Hæc tamen interpretatio Caietani primum, quod attinet ad mentem Doctoris sancti nihil nõ probatur, nam quamuis S. Tho. in hoc art. concedat, plura nõ ordinata inter se posse cadere simul sub intentionem, tamen nunquam dixit plura per modum plurium simul cadere posse sub intentionem: aliud enim est, plura non ordinata, aliud vero, plura per modum plurium. Plura enim non ordinata apud Sanctum Thomam in hoc art. idem est, quod plura, quorum vnum non referatur ad alterum, sicut ad finem vlteriorem: plura vero per modum plurium sunt, quorum vnum non tantum non referatur ad alterum, sicut ad finẽ,

ad finem, sed neque cũ eo in aliquo medio aut ratione communi conuenit, sub qua appetatur, & quidem S. Tho. in corpore concedit posse cadere sub intentionem plura, quorum vnum non referatur ad alterum: at vero in solut. 2. & 3. plane fatetur, hæc plura, in quę potest simul ferri intẽtio, cõuenire in vna cõmuni ratione, sub qua appetuntur, non pluribus, sed eodem actu intentionis, sicut in ea solutione 2. perspicue docet, contendens illa plura sub vna communi ratione posse esse vnum terminum eiusdem intentionis. Et sane, si concederet S. Doctor, posse esse simul in volũtate plures actus intentionis terminatos ad plures fines per modum pluriũ, aut rationes, quibus probat locis allegatis, non posse esse in intellectu plures actus, nullius essent momenti, aut contra seipsum docuisset concedens, in voluntate posse esse, simul plures actus intentionis, & negans in intellectu. Mens igitur S. Thomæ est, posse quidẽ volũtatem in plura simul intentione ferri, etiamsi vnum illorum ad aliud, vt ad finem non referatur, ita tamẽ, vt hæc duo per modum vnius vniantur in aliqua ratione communi, aut etiam in vno communi medio: veluti si quis feratur in plura sub aliqua communi ratione commodi.

Deinde Caietanus nõ assignat rationem sufficientem, ob quam intellectus intelligat duo illa in vno organo linguæ vnita, gustum videlicet, & loquelã, voluntas autem ea non velit ut vnita, & per modum vnius, tum quia voluntas prosequitur obiectum intellectu cognitum, tum etiam, quia illi duo fines videntur vniti in vno medio, ac proinde appeti per modum vnius. Si vero dicat, intentionem illam ferri in duos illos fines seperatim, priusquam feratur in vnum mediũ in quo vniuntur, & per quod comparari debent, Fateor quidem ita esse, verũ, si hoc sufficit, vt plures fines per modum plurium cadant sub plures intentiones voluntatis, eadem ratione plures fines per modum plurium intelligi debent, & voluntati proponi per modum plurium, & per plures intellectiones, antequam proponatur vnum medium commune ad illos. Obseruandum tamen est, cũ inquit S. Th. posse plura ordinata cadere simul sub eundem actum intentionis, intelligendum esse de eodem actu intentionis eo sensu, quo diximus esse eundem actum intentionem finis, & electionem medij, non autem alio modo, de quo satis dictum est disputat. 33. cap. 2. nam ea, quæ appetuntur simul ordinata, sunt medium & finis: hæc autem non eodem actu directe appetuntur, sed eo modo, quo ibidem explicatum est.

15 *Voluntatem posse plura per modum plurium intẽdere.*

Ceterum, si de re ipsa contendamus, ego non dubito, posse in voluntate esse plures intentiones simul, & plures fines per modũ plurium sub easdem plures intentiones cadere posse, non dico tantum plures fines non ordinatos inter se, sed etiam plures fines per modum plurium, & non sub aliqua communi ratione. Quam sententiam sequitur Ricardus in 2.d.38.a.3.q.3. & Ægidius eadem d.q.2. Potest enim quis simul plura delectabilia gustus, & tactus desiderare vnumquodque illorum secundũ se, vt experimento compertum est: potest etiam quis simul appetere dulce ratione suæ dulcedinis, & ratione sanitatis. Parum autẽ refert, id quod est vtile ad sanitatem, habere in se dulcedinem, vt dicamus hos duos fines, nẽpe dulcedinem, & sanitatem, cum appetuntur simul, appeti per modum vnius, quod in vna re, quæ habet rationem medij, videãtur vniri. Nam, cum in eadem re materiali apparent duæ rationes finis mouentes voluntatem, nõ dicuntur appeti per modum vnius, quia vniantur in vna re materiali, sed per modum plurium, & diuersis actibus: actus enim non distinguũtur ex rebus volitis, sed ex rationibus, sub quibus res appetuntur. Addo tamen sententiam Sãcti Thomæ, qua docet in hoc articulo, non posse plures fines per modum plurium cadere sub plures intentiones, intelligendam esse eodem modo, quo similem sententiam de intellectione plurium per modum plurium explicuimus 1.p.disput. 219. nempe, posse quidem intellectum intelligere plura per modum plurium, non tamen ita perfecte, ac si per modum vnius, aut vnum solum cognosceret: atque eodem modo posse voluntatem appetere plura per modum plurium, non tamen tanto conatu, & perfectione, quanta appeteret, si ea per modum vnius, aut vnum tantum appeteret, sicut optime notarunt Ricardus, & Ægidius locis citatis. 16

ARTICVLVS IIII.

Vtrum voluntas finis sit idem actus cũ voluntate eius, quod est ad finem.

Ad quar-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sup.q.8.a.3. Et 2.d.38.a.4. Et 3.d.14.a.1.q.4.cor. Et ver.q.22.a.1.c.14.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit vnus, & idem motus intentio finis, & voluntas eius, quod est ad finem. Dicit enim Augustin. in 10. de Trinit. quod voluntas videndi fenestram finem, habet fenestræ visionem, & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes, sed hoc pertinet ad intētionem quod velim videre transeuntes per fenestram, hoc autem ad voluntatem eius, quod est ad finem, quod velim videre fenestram: ergo alius est motus voluntatis intentio, & alius voluntas eius, quod est ad finem.

c.7.ad fi & lib.11.c.6.& 4.tom.3.

Præterea, Actus distinguuntur secundum obiecta, sed finis, & id, quod est ad finem, sunt diuersa obiecta, ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas eius, quod est ad finem.

Præterea. Voluntas eius, quod est ad finem, dicitur electio, sed non est idem electio & intētio, ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius, quod est ad finem.

Sed contra est, quod id, quod est ad finem se habet ad finē, vt medium ad terminum: sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus, ergo & in rebus volūtarijs idem motus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id, quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum, quod voluntas vtrunque fertur absolute, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in vtrunque. Alio modo potest cōsiderari secundum, quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem, & sic vnus & idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id, quod est ad finem. Cum enim dico, Volo medicinam propter sanitatem non designo, nisi vnum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea, quæ sunt ad finem, idem autem actus cadit super obiectum, & super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris & luminis (vt supra dictum est) & est simile de intellectu, quia si absolute principium, & conclusionem consideret, diuersa est consideratio vtriusque, sed hoc autem, quod conclusioni propter principia assentit, est vnus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustin. loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in vtrunque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis inquantum est res quædam, est aliud voluntatis obiectum quam id, quod est ad finem: sed inquantum est ratio volendi id, quod est ad finem, est vnum & idem obiectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est vnus subiecto, potest ratione differre secundum principium & finem: vt ascensio & descensio, sicut dicitur in 3. Physi. sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur per ea, quæ sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his, quæ sunt ad finem, quorum est electio.

Eandem omnino continet doctrinam hic articulus cum doctrina, quam continet 3. art. quæst. 8. quæ ibidem sufficienter a nobis examinata est, & collata cum doctrina huius articuli.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum intentio conueniat brutis animalibus.

Ad quin-

1.q.110. art.1.ad 3. 1.2.q.12. art.1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his, quæ cognitione carent, magis distat a rationali natura quam natura sensitiua, quæ est in animalibus brutis, sed natura intendit finem etiam in his, quæ cognitione carent, vt probatur in 2. Physi. ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

Præterea, Sicut intentio est finis, ita & fruitio: sed fruitio conuenit brutis animalibus, vt dictum est, ergo & intentio.

Præterea. Eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit, nisi in aliud tendere: sed bruta animalia agunt propter finē, mouetur enim animal, vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi: ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem, quod est rationis: cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur, quod non intendant finem.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere, quod quidem est & mouentis, & moti: secundum quidem igitur, quod dicitur intendere finem id, quod mouetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante, & hoc modo etiā bruta animalia intendunt finem, inquantum mouentur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est mouentis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Vnde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie & principaliter intendere, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius, quod mouetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia mouentur ad finem, non quasi cōsiderantia, quod per motum suum possint consequi finem, naturali instinctu mouentur ad finem, quasi ab alio mota, sicut & cetera, quæ mouentur naturaliter.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, *Brutis animalibus proprie non conuenit intentione in finem moueri.* Cōclusio hæc ex doctrina disputationis 3. sufficienter intelligi, & explicari potest: ibi enim ostensum est, bruta quidem appetere bonum sub ratione boni, sed non moueri a fine sub ratione finis. Nam quamuis finis moueat voluntatem ratione bonitatis, tamen quia bonitas dupliciter appeti potest, primum absolute, & secundum se, deinde cum ordine ad media, & completa ratio finis non conuenit bono absolute considerato, sed relate ad media, & bruta non possint hoc modo bonum apprehendere, quia non possunt comparare finem cū medijs; ideo nec mouentur a fine sub ratione finis, nec habent intentionem finis: hæc enim non fertur in bonum absolute, sed in bonum relate ad media.

QVAESTIO XIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finē, in sex articulos diuisa.

CONSEQVENTER considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem, & sunt tres, eligere, consentire, & vti: electionem autē præcedit cōsilium.

Primo ergo considerandum est de electione.

Secundo, de consilio.

Tertio, de consensu.

Quarto, de vsu.

Circa electionem quæruntur sex.

Ab hac

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ab hac quæstione incipit S. Doctor disputare de actibus humanis, quatenus versantur circa media: in hac quidem quæstione de electione, quam dicit esse tãtum mediorum, quæ sunt ad finem: in sequenti vero de consilio, quia consilium, & consultatio est actus intellectus, ex quo nascitur electio. In quæstione vero 15. de consensu, & in q. 16. de vsu.

ARTICVLVS I.

Vtrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

1.q.83.ar 3 cor. Et 2.di. 24 q 1.ar 2. Et vert q.22 ar.15. & 3. Ethi. lec. 6. & c.2 lib 6. lect.2.fin.

AD primum sic proceditur. Videtur quod electio nõ sit actus voluntatis, sed rationis: electio enim collationem quandam importat, qua vnum alteri præfertur, sed conferre est rationis, ergo electio est rationis.

Præterea. Eiusdem est syllogizare, & concludere, syllogizare autem in operabilibus est rationis, cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, vt dicitur in 7. Ethic. videtur, quod sit actus rationis.

6.3. tom.5.

Præterea, Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitiuam: est autem quædam ignorantia electionis, vt dicitur in 3. Ethi. ergo videtur, quod electio non pertineat ad voluntatẽ, sed ad rationem.

cap.1.tom.5.

c.3. prope fi. tom.5.

Sed contra est, quod philosophus dicit in 3. Ethi. quod electio est desideriũ eorum, quę sunt in nobis, desiderium autem est actus voluntatis, ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, siue ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectiuus: quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid vnum constituendum, vnum eorum est vt formale respectu alterius: vnde Greg. Nyss. dicit, quod electio neq; est appetitus secundum seipsam, neque consilium solũ, sed ex his aliquod compositum: sicut enim dicimus animal ex anima & corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed vtrunque: ita & electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter vnius potentiæ, vel habitus, recipit formã & speciẽ a superiori potẽtia vel habitu, secũdum, quod ordinatur inferius a superiori: si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorẽ, actus quidẽ ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autẽ, quod ratio quodammodo volũtatẽ præcedit, & ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinẽ rationis, eo quod vis aprehẽsiua appetitiuæ suum obiectũ repræsentat. Sic igitur ille actus, quo volũtas tendit in aliquid, quod proponitur vt bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidẽ est voluntatis, formaliter autẽ rationis: in huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinẽ, qui imponitur a superiori potẽtia, & ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed volũtatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur: vnde manifeste actus est appetitiuæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationẽ quãdam præcedentẽ, nõ q̃ essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus ad rationem pertinet, & dicitur sentẽtia vel iudicium, quam sequitur electio, & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum.

Cõclu-

Conclusio.

Conclusio est, *Electio est actus elicitus a voluntate, habens tamen ordinem ad rationem.*

De Doctrina articuli. Disp. 41.

Status controuersiæ. cap. 1.
Electionem esse actum elicitum a voluntate cum ordine ad rationem, probabilior opinio fert. cap. 2.
Oppositiones contra prædictam sententiã. c. 3

Status controuersiæ.

CAPVT I.

1

ANtequam in hac disputatione, & sequentibus de electione differamus, præmittendum in primis est, non eodem modo Scholasticos, & Aristotelem de electione fuisse locutos: Aristot. enim 6. Ethic. cap. 9. 12. & 13. voluntatem finis, quam nos vocamus communiter intentionem, appellauit propositum, & eandem 3. Ethicor. cap. 2. vocauerat voluntatem: sumit autem Arist. finẽ circa quem dicit versari propositum, non pro ratione boni contracta in materia singulari, sed vt abstracta ab omni materia, nempe pro honestate temperantiæ secundum se, & cuiuscunque alterius virtutis. Docet enim Arist. eodem cap. 12. propositum rectum fieri a virtute, rectam vero electionem a prudentia: quare putat prius esse bonum propositum profectum ex solo bono affectu virtutis, quam prudentiã: & hac ratione q. 14. art. 2. dicemus, priorẽ esse voluntatem finis, quam consultationẽ quæ est actus prudentiæ, quia consultatio non est de fine, vt ibidem ostendemus: cõstat autem prudentiam versari circa finem virtutis contractum in singulari materia præscribendo debitum secundum virtutis regulam, ergo propositum illud versatur solum circa virtutem abstractecõsideratam, affectus enim huius non requirit prudentiam: & hoc sensu intelligendus est S. Tho. cum ait 2.2. q. 47. art. 6. alijs virtutibus non præstitui finem a prudentia. Nam si intelligeret de fine cõtracto in materia singulari, vt de fine temperantiæ in hoc cibo, & potu, non recte dixisset, finem non præstitui a prudentia: mediocritatem enim materiæ propriæ assignat prudentia omnibus virtutibus: intelligit igitur de fine a materia singulari abstracto. Et ita idẽ S. Doctor in hac 1.2. q. 66. art. 3. ad 3. plane concedit, prudentiam non solum assignare media, quæ sunt ad finem, sed etiam ipsum finem in propria materia.

S. Thom.

Cum vero dicit Arist. electionem rectã fieri a prudentia, eamque distinguit a recto proposito, per electionem non intelligit solum voluntatem mediorum, in quibus non est bonitas finis primarie, & tanquam in propria materia, sed etiam intelligit voluntatem materiæ ipsius, in qua honestas, aut bonitas finis primarie ponenda est, vt eam consequamur: quam quidẽ doctrinam expresse etiam tradidit Scot. in 3. d. 36. q. vnica 5. *licet istud videatur*: explicemus id exemplo. Habet aliquis propositũ & voluntatem honestatis tẽperantiæ, hãc autem consequi quidẽ debet, sicut in propria materia in abstinentia, in cibo, & potu moderato: videt tamen quorundam hominum consortium sibi esse occasionẽ immoderate bibendi, & comedendi, & ideo eorum familiaritatem, & conuentum declinat: certe in tali opere declinandi hos homines non est honestas temperantiæ, tã quam in propria materia primarie, familiaritas enim solum est materia vrbanitatis, non temperantiæ, est tamen in tali opere eos fugiendi honestas temperantiæ, tanquam in medio quodam vtili ad seruandã, & consequendam honestatem temperantiæ: at vero in ipsa mediocritate cibi, & potus, sicut in propria materia. Arist. igitur vocat electionem, quam dicit fieri ex consultatione prudentiæ, tum voluntatem circa ordinata ad finẽ, sicut dixit 3. Ethic. c. 2. electionem esse eorũ, quæ sunt ad finẽ, vbi assignat pro exẽplo media ordinata ad sanitatẽ: tum etiam vocat electionem voluntatem circa materiã singularem propriam virtutis, in qua primarie reperitur honestas virtutis, vt voluntatem bibendi, & comedẽdi in hac mẽsura, quia ita per consultationẽ prudentiæ iudicatum est. Scholastici vero per electionem intelligunt solũ voluntatẽ eorum mediorum, quę iudicantur vtilia ad talẽ finem, etiãsi non sint propria materia virtutis, nec in eis reperiatur primarie bonitas, & honestas eius, sed secũdarie, tanquam in re vtili ad talem finem.

2 *Electio & voluntatem mediorũ, & materiæ, in qua bonitas finis ponenda est, comprehẽdit.*

Scotus.

Aristot.

Porro autem materiam propriam virtutis, vt comedere, & bibere cũ mediocritate

3

Universidad de Deusto
Biblioteca

non esse medium vtile ad finem tẽperãtiæ, nec appeti vt medium, sed potius vt finẽ, patet, quia appetitur ratione honestatis tẽperantiæ, quam in se habet primarie, non ratione vtilitatis ad comparãdam honestatem temperantiæ. Nihilominus prædicta materia recte dicitur esse ad finẽ, vt ita verũ sit in vniuersum, quod ait Arist. electionem esse eorum, quæ sunt ad finem: dicitur autem prædicta materia esse ad finẽ, licet non dicatur vtilis ad finem, sicut dicuntur media, quia hæc materia singularis præscripta per rationem conducit ad consequendum finem, quẽ quis abstracte sibi primũ proposuit, eo quod contineat in se honestatem illius: qua ratione recte dici potest esse ad finem. In q. vero præsenti S. Tho. sicut & reliqui Scholastici suis locis, disputat tantum de electione, prout est volũtas circa media, quo etiam modo & nos disseremus: nihilominus fere omnia, quæ in decursu præsentis, & sequentium disputationum tractabimus, de electione, quæ est voluntas circa singularẽ materiam finis intelligi etiam possunt, vt suis locis notabimus.

4 In quo conueniãt scholastici.

Controuersia vero proposita non rerum, sed vocum est: omnes enim fatentur, in voluntate esse affectum circa vnum medium e multis ortũ ex intẽtione finis, quo pacto Scholastici de electione loquuntur: fatentur etiam, esse affectum circa materiam singularem ipsius finis ortum ex voluntate priori circa finem consideratum abstracte a materia. Nemo præterea negat, hunc affectum vno, aut alio modo semper oriri ex consultatione: quadam intellectus, vel circa media, vel circa materiam finis assignandam: vtrum autem iudicium consultationis, an potius affectus ipse mereatur nomẽ electionis, quæstionem habere videtur, quã sequẽtibus capitibus examinabimus.

Electionem esse actum elicitum a voluntate cum ordine ad rationem, probabilior opinio fert.

CAPVT II.

Communis sententia dicit electionẽ esse actum elicitum voluntatis.

COmmunis sententia Scholastĩcorum est, neque hactenus legi qui oppositũ sentiret, electionem esse actum elicitum volũtatis, connotari tamen hoc nomine ordinẽ ad intellectum consultantem de re, de qua est electio. Ita docet S. Tho. Conr. & recentiores Thomistę in hoc art. Alex. 1.p.q.30. m.1. Albertus in 2.d.24.art.7. Aegid. in 2.d.24.1.p.distinctionis dub.6. Ricard. eadẽ dist.art.2.q.3. Bonauent. in 1.d.40.2.parte distinctionis q.1. Durand. in primum d.41 q.1. Capreolus in 1.d.1.q.2.art.1. conclus. 3. & art. 3. ad argumenta contra 3. conclusionem, Eustratius in 6. Ethic. cap.2. & Burid. in 3. Ethicorum quæstione 13. Merito autem pro hac sententia refertur Arist. nã 3. Ethicorum capite 2. postquam dixit, electionem non esse idem cum eo, quod sponte fit, quia multa sponte fiunt, vt in pueris, & brutis non ex electione nec esse idem cum voluntate, hoc est, cum affectu, qui dicitur voluntas, quia hæc est imposibiliũ, electio vero non, nec esse opinionem, id quod multis ipse cõfirmat, subiungit, *Quid igitur, aut quale quid est electio, cum nihil sit eorum, quæ diximus, videtur itaque sponte quidem a nobis fieri, attamen non omne, quod sponte agimus, est eligibile, sed id, cuius consultatio antecesit, electio namq; cum ratione est, atque mente.* Sentit igitur, id esse eligibile, quod consultatione deducimus, & ipsam consultationem priorem esse, nihil autem postea sequitur, nisi affectus eius, quod consultatione iudicatum est: atque ob eam causam electionem dicit esse cum ratione, & mente: & c.3. eiusdem libri ait, *Et ipsa electio deliberatiua appetitio rerum erit earum, quæ in nostra sũt potestate.*

Adde etiam Damas. 2. de fide c.22, vbi inter multa alia, quæ ex Arist. desũpsit, postquam de facultatibus cognoscentibus, & varijs operationibus earũ disseruit, postea disputat de voluntate, & de actionibus eius, & primo loco constituit affectum circa finem, quem vocat voluntatem, secundo inquit esse consultationem, tertio iudicium, quarto ait affici volũtatem. Subdit tandẽ, *Iam vero post affectionem existit electio, nihil enim aliud electio est, quam e duabus rebus propositis alteri⁹ præ altera susceptio.* Cũ dicit electionẽ esse post affectionẽ, plane indicat, electionem ad voluntatem, sicut etiã ipsam affectionẽ pertinere. Clarius tamen cum dicit esse susceptionẽ alterius rei præ altera, nam quousque volũtas affectu suo vnam præ alia velit, nondum dicimur vnã præ alia suscipere, quantumuis intellectu nostro vnam alteri præferamus. Nonnulli recentiores cẽsent, hoc testimonium parum esse mo-

esse momenti, quatenus dicit, electionem esse post affectionem, eo quod asserat Damas. etiã γνώμην *Gnomin*, esse affectionẽ, cum tamen γνώμη Latine sit sentẽtia, quę est actus intellectus. Verũ quis dubitet affectionem solum conuenire voluntati, nõ intellectui? γνώμη autem eo loco a Damas ceno non sumitur pro sententia, quæ est actus intellectus, & dicitur iudiciũ, sed pro consensione, de qua dicemus quæst. 15.

Ratione vero confirmari potest hæc sententia, quia communis modus sentiendi, & concipiendi apud homines est, vt ille tunc dicatur aliquid eligere, cum affectu suo ex duobus propositis per consultationem vnũ prosequitur: alioquin, si electio nõ esset directe actus, & affectus voluntatis, sed intellectus, & solũ connotaret affectũ voluntatis tunc diceretur eligere, quoties proponeret ex duobus vnum vt melius, & vt amandum præ alio, quod nemo concedit. Cum igitur nullus dicatur eligere, donec iudicatum per rationem voluntate sua amplectatur, fit citur vt ipse affectus voluntatis sit substantialiter ipsa electio cum ordine ad rationem, quam consequitur. Exemplum autem satis familiare rem hanc declarat: nam quãuis Episcopus committat examinatoribus iudicium de eligendis, ipse tamen solus sequens eorum iudicium tũc demum dicitur eligere, quãdo voluntate sua illũ præfert, qui iudicio examinatorum sibi propositus erat tanquam dignior.

Oppositiones contra prædictã sententiã.

CAPVT III.

OBiectio prima.

OBiectio prima.

OBiectio prima

Universidad de Deusto
Biblioteca

nulli Thomistæ hanc reddunt rationem, si cut motus aquæ deorsum non tribuitur ce lo, licet cœlum tanquam causa vniuersalis ad illum concurrat, quia aqua suapte natu ra fertur in locum suum deorsum, motus tamen fluxus, & refluxus maris tribuitur lunæ, quia hic motus conuenit aquæ ex in fluxu corporis superioris, ita etiam motus voluntatis in finem non tribuitur intellectui, quia voluntas suapte natura fertur in finẽ: in media autẽ non fertur natura sua, sed determinatur ad hæc potius, quã ad illa media ex cõsultatione intellectus. Quã rationem putant fuisse Capreoli in 1. d. 1. q.2.art.3.ad argumenta cõtra 3.conclusionem. Addunt præterea prædicti Thomistæ actum electionis præcipue, ad rationẽ pertinere, quia formaliter est actus intellectus, materialiter autem, & secundum substantiam est actus voluntatis.

Capreol.

Reijcitur.

Horum tamen sentẽtia mihi non probatur, tum in reddenda ratione eius, quod inquirebamus, nempe, quare electio peculiari modo definiatur per ordinẽ ad rationẽ, tum etiam in eo, quod de formali, & materiali huius actus electionis docet. Primũ, quod attinet ad rationem eius, quod quæritur, mihi non placet, quia intellectus non determinat quoad exercitium volũtatem ad electionem, sicut neq; ad intentionem, sed tantũ quoad obiecti propositionem, quod est quoad specificationẽ: hoc autem modo non solũ determinatur ad electionẽ ab intellectu, sed etiam ad intentionẽ. Ad de etiam, quod tam circa finem, quam circa media nõ mouetur semper voluntas naturaliter, sed libere. Deinde, quod asserũt de formali, & materiali huius actus, mihi etiã non probatur, Absurdũ quippe est formale intrinsecum huius actus esse in vna potẽtia, nẽpe in intellectu, materiale aũt, seu substantiale illius esse in altera, nempe in voluntate. Quod si per formale intelligant terminum extrinsecũ ordinis, qui cõuenit huic actui tanquã ratio formalis, perperam dixerunt electionẽ præcipue ad intellectũ pertinere, siquidem nõ solum id, quod materiale, & substantiale est in hoc actu, sed etiam ratio formalis intrinseca, nempe ordo ad rationem est in ipsa voluntate, & ab ea efficienter procedit, vt recte notauit Capreolus loco citato: id autem, quod extrinsecũ est, & vt tale respicitur ab electione, solũ est in intellectu. Quod vero ait S. Th. in hoc art. electionem substãtialiter, & materialiter esse actum volũtatis, formaliter vero intellectus, ita est intelligendũ, quia ordo ille, qui est ad intellectum dirigentẽ, pertinet ad rationem formalem electionis;

Capreol.

Capreolus vero loco allegato aliã reddit rationem, etiãsi vtatur exẽplo illo motus aquæ deorsum, & fluxus, atq; refluxus in mari, quod sumpsit ex S. Thom. q. 22. de veritate art. 3. qui eo etiã vtitur, vt reddat rationem, ob quam sola electio, nulla autem alia operatio voluntatis, definiatur cum ordine ad intellectũ. Ratio vero est, quia electio conuenit voluntati, non absolute, sed respectu plurium cũ ordine, nempe respectu mediorum, & finis. Idem dicũt de intentione, quæ est ad finem cum respectu ad media: ceteri vero actus ei cõpetunt absolute sine tali ordine, & quia hic ordo obiectorũ præscribitur a ratione, merito hic actus peculiari ratione definiũtur per ordinem ad rationẽ: quæ sane ratio, si recte explicetur, optima est. Idcirco huius rei gratia notandum est, quãuis intellectus in omni actu suo generali quodã modo dicatur ratio, tñ peculiari modo dicitur ratio, cum cõsultat, & ratiocinatur, atq; vnum cõfert cum alio, dicitur ergo electio definiri cum ordine ad rationem, cum tamen hoc cõmuniter de alijs actib⁹ nõ dicatur, quia omnis electio in nobis ratiocinatione cõsultatio nis semper dirigitur. Hac de causa Arist. definiens electionem 3. Ethic. c. 2. dicit esse appetitum præconsiliati, & 6. Ethic. c. 2. esse aut intellectum appetitiuum, aut appetitũ intellectiuum, per intellectum. & intellectiuum intelligens actum consultandi. In Græco enim dicitur, Διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις, ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, nomen autẽ Nũs latine significat idẽ, quod mẽs rationalis, διανοητικὴ vero idẽ, quod deliberans, ἀπὸ τῆ διανόησις, quod significat deliberationem. Hac de causa Damas. 2. de fide c. 22. vsurpans presse nomen electionis, prout in nobis significatur cum ordine ad intellectum, non quocunq; modo, sed consultantem, & per discursum deliberantẽ, aperte negat in Deo, & in humanitate Christi esse electionem, eisque solam voluntatem concedit: quia cum ipsis non sit ignoratio, non potest esse consultatio, quæ ex ignoratione procedit: attendit enim Damas. id, ad quod significandũ hoc nomen primarie impositum est. Ceterum, cum multa nomina imposita primum ad significandas res creatas cum imperfectione, deinde extensa fuerint

sine metaphora ad significandas res diuinas sine imperfectione, vt quæstione 1. articulo 9. & 1. parte disputatione 22. capite 6. ostendimus, ideo negare non debemus electionem proprie Deo, & Christi humanitati conuenire, hoc est, voluntatem vnius præ alio tanquam medij nulla præcedente deliberatione per discursum, vt in nobis præcedit. Adde, quod ad rationem discursus non est necesse, vt procedat ex ignotis ad nota, vt prima parte disputatione 121. dictum est: nihilominus, cum dicimus in Deo esse electionem vnius præ alio, non eodem modo eam concedimus Deo, sicut nobis, vt disputatione 43. videbimus. In Angelis quoque etiam sine discursu fateri debemus electionem, in electione tamen vnius præ alio comparate eodem modo se habent, sicut nos, secluſa deliberatione per discursum, vt eadem disputatione dicetur. Et de hac re nonnihil etiam notabimus quæstione 14. articulo quarto, cum ostendemus, an consultatio semper præcedere debeat electionem.

Porro id, quod diximus de electione, eodem modo dicendum est de intentione, quia etiam cum ordine aliquo ad finem appetitur finis, in quo ordine licet non sit consultatio, sed tantum ordo ad media confuse, nihilominus videtur esse actus proprius, rationis conferentis vnum cum alio: an vero idem sentiendum sit de vsu, & consensu dicemus quæstione 15. & 16. magis tamen peculiari ratione electio definitur cum ordine ad rationem, quam intentio: quia electio fit ex actu consultationis, quæ peculiari modo dicitur ratio, intentionem autem non præcedit consultatio, tametsi præcedat collatio aliqua rationis. Ceterum, cum Aristoteles non loquatur de intentione, sicut Scholastici, sed circa finem secundum se solum constituat propositum, & voluntatem, deinde circa finem in materia singulari dicat esse electionem, vt initio notauimus, ideo nunquam propositum, aut voluntatem definit per ordinẽ ad rationem, sed solam electionem, quam etiam putat esse circa finem contractum in materia singulari.

(.i.)

ARTICVLVS II.

Vtrum electio conueniat brutis animalibus.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conueniat: electio enim est appetitus aliquorum propter finem: vt dicitur in 3. Ethicorum: sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, & ex appetitu, ergo in brutis animalibus est electio. *2.d 25.a. 6.57.& hic art.lect.* *cap 3 circ tom.5.*

Præterea. Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ alijs accipiatur, sed bruta animalia accipiunt aliquid præ alijs, sicut manifeste apparet, quod ouis vnam herbam comedit, aliam refutat: ergo in brutis animalibus est electio.

Præterea. Vt dicitur in 6. Ethicorum. Ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea, quæ sunt ad finem sed prudentia conuenit brutis animalibus, vnde dicitur in principio Metaph. quod prudentia sunt sine disciplina, quæcunque sonos, audire nõ potentia sunt: vt apes, & hoc etiam sensui manifestum videtur, apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, vt apum, & aranearum, & canum, canis enim insequens ceruum, si ad triuium venerit, odoratu quidem explorat an ceruus primam vel secundam viam transiuerit, quodsi inuenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit, vt explorando, quasi vtens syllogismo diuisiuo, quo concludi posset ceruum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures: ergo videtur quod electio brutis animalibus conueniat. *c.12.in n tom.5.* *cit. non cul. a pr tom.3.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod pueri & irrationabilia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia: ergo in brutis animalibus nō est electio.

RESPONDEO dicendum, quod cum electio sit præceptio vnius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: & ideo in his quæ sunt penitus determinata ad vnum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitiuum & voluntatem, quia vt ex prædictis patet, appetitus sensitiuus est determinatus ad vnum particulare secundum ordinem naturæ: voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum, & ideo proprie voluntatis est eligere, nō autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus, & propter hoc brutis animalibus electio non conuenit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio: sed cū quadam discretione vnius ab altero: quæ locum habere non potest nisi vbi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit vnum præ alio: quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum: vnde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur, eius appetitus absque electione mouetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in tertio Physicorum. Motus est actus mobilis a mouente: & ideo virtus mouentis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ mouentur a ratione, apparet ordo rationis mouentis: licet ipsa quæ a ratione mouentur, rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam: ita comparantur omnia naturalia ad artem diuinam: & ideo ordo apparet in his quæ mouentur secundum naturam: sicut & in his quæ mouentur secundum artem, vt dicitur in tertio Physicorum, & ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpote a summa arte ordinatos, & propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio, quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt vnius naturæ, similiter operantur.

NOTATIONES CIRCA Articulum.

CONCLVSIO est, *Brutis non conuenit electio*. Eam vero probat Sanctus Thomas hac ratione. Bruta sunt natura sua ad vnam partem determinata, qui autem eligit, debet esse indifferens, & non determinatus, ergo brutis non conuenit eligere. Notat tamen Caietanus multa, vt hanc rationem Doctoris Sancti defendat. Videri enim posset alicui bruta non esse determinata, cum in varia ferantur, modo in hunc, modo in illum locum. Notat igitur, bruta quidem non esse ad vnum genus obiecti determinata, quia in varia feruntur, sed ad vnam partem exercitij, ita enim res proponuntur brutis, vt non

vt non possint se continere, cum ad ea mouentur, nec possint se ad illa mouere, quando non mouentur: electio autem postulat indifferentiam quoad exercitium. Adde etiam, quod electio postulat collationem vnius medij cum alio, vt inferius ostendemus, & collationem medij cum fine: bruta autem, cum careant ratione, conferre vnum cum alio non possunt.

Præterea duobus obiectis propositis, non est liberum brutis in vnum, aut aliud libere ferri, quod videtur esse necessarium ad electionem. In hoc articulo aliqui disputant, an pueri, & amentes habeant libertatem, de qua fusius disputat Victoria in relectione de puero veniente ad vsum rationis. Hæc tamen disputatio ad alium locum pertinet. Obiter autem notandum est, quanuis concedamus in pueris, & amentibus aliquod genus libertatis, & consultationis in aliquo genere rerum, in eis tamen non esse sufficientem libertatem ad peccatum, quia non est in eis sufficiens scientia, & notitia peccati. An vero bruta moueri possent, si duo appetibilia æque proponerentur, dicemus disputatione 43. cap. 2.

ARTICVLVS III.

Vtrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem: dicit enim Philosophus in 6. Ethicorum quod electionem rectam facit virtus, quæcunque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ, illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis, ergo electio est finis.

Præterea. Electio importat præceptionem vnius respectu alterius: sed, sicut eorum quæ sunt ad finem, vnum potest præaccipi alteri, ita etiam diuersorum finium: ergo electio potest esse finis, sicut & illorum, quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethicorum, quod voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operatiui: vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operabilium: finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio vt Philos. dicit in 2. Physicorum: vnde finis inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione: sed sicut in speculatiuis nihil prohibet id, quod est vnius demonstrationis, vel scientiæ, principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ ita etiam contingit id quod est in vna operatione vt finis, ordinari ad aliquid vt ad finem: & hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet vt finis, vnde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium: sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ: vnde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum: nam Apostolus dicit 2. ad Corint. 12. Cum autem infirmor, tunc fortior sum, & potens: sed vltimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

fines proprij virtutum ordinantur ad beatitudinem ſicut ad vltimum finem & hoc modo poteſt eſſe eorum electio.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra habitum eſt, vltimus finis eſt vnus tantum: vnde vbicunque occurrunt plures fines, inter eos poteſt eſſe electio, ſecundum quod ordinantur ad vltimum finem.

Notatio circa doctrinam Articuli.

Concluſio. Ratio S. Th.

CONcluſio eſt, *Finis, vt finis eſt, hoc eſt, vt non refertur ad alium finem, non eſt electio.* Reddit rationem Sanctus Doctor, quia finis vt finis non eſt conſultatio, ſed conſultatio tantum poteſt eſſe finis, vt in alium finem refertur. Nonnulli Thomiſtæ cenſent hanc concluſionem ſolum eſſe veram de vltimo fine abſtracte conſiderato, vt de beatitudine ſecundum ſe, at de quocunque fine ſingulari, imo de ipſo vltimo fine conſiderato in materia ſua ſingulari, vt in viſione Dei, poſſe eſſe electionem, & conſultationem. Ceterum mens Sancti Thomæ, & veritas ipſa in hac difficultate ſatis manifeſta eſt, exiſtimat enim de fine, quatenus finis eſt, nec eſſe vllam electionem, nec conſultationem. Dicit autem, finis vt finis eſt, nam poteſt eadem res habere rationem finis, quatenus honeſta, aut delectabilis ſecundum ſe, & poteſt habere rationem vtilis, quatenus ad aliud honeſtum, aut delectabile comparandum conducere poteſt, vt patet in exemplo allato a Sancto Thoma. Nam ſanitas corporis eſt finis medici corporalis, quem appetit gratia ipſius, & ita apud medicum corporalem nō cadit ſub conſultationem fieri ſanum. At vero apud medicum ſpiritualem cadere poteſt ſub conſultationem, an expediat ſanari corporaliter propter ſalutem animæ. Ex ſententia igitur Sancti Thomæ electio, & conſultatio poteſt eſſe de re illa, non quatenus habet rationem finis, & ob ſuam bonitatem propter ſe appetibilis eſt, ſed quatenus habet rationem medij, & ob ſuam vtilitatem appetitur propter aliud.

Sententia recentiorum.

Mens S. Tho. & veritas.

Ceterum, quia ſupra diſputatione 41. capite 4. diximus, Ariſtotelem 6. Ethicorum capite 12. & Sanctum Thomam 2. 2. quæſtione 47. articulo 6. alio modo fuiſſe loquutos de electione, & conſultatione prudentiæ, quam communiter Scholaſtici loquuntur, ideo doctrinam huius articuli iuxta mentem ipſius Ariſtotelis, & Sancti Thomæ eo loco alio modo etiam non inutili intelligere poſſemus. Nempe vt electio, & conſultatio non ſit vllo modo de aliquo fine conſiderato ſecundum ſe, hoc eſt, abſtracto a materia: hic enim etiam in virtutibus non præſtituitur a prudentia, vt diximus ibidem ex doctrina Ariſtotelis, & eiuſdem Sancti Thomæ, ac proinde de illo non eſt conſultatio, quia hæc eſt opus prudentiæ: quodſi illius hoc modo non eſt vlla conſultatio, nec illius ſub hac ratione erit electio: quare vero finis vt abſtracti a materia non ſit conſultatio, dicemus diſp. 45. Si vero loquamur de fine contracto in ſua propria materia, vt eodem loco dicebamus, de illo aliquo modo erit electio, quia etiam de illo eſt conſultatio: nam prudentia conſultat de materia cuiuſcunque finis virtutis, & honeſti, vt conſtituat mediocritatem, ergo de fine illo contracto in illa materia erit electio. Nam de quocunque eſt conſultatio per intellectum, eſt electio per voluntatem, eſt enim electio appetitio præconſiliati. Porro autem materiam propriam virtutis ſecundum debitum modum illius non eſſe medium vtile ad finem, nec ratione vtilitatis appeti, ſed eſſe ipſum finem honeſtum, & ratione honeſtatis appeti, oſtendimus diſp. 41. cap. illo 1. quare finis ſic conſiderati erit electio eo modo, quo Ariſt. illam conceſſit, ſed non erit electio tanquam medij relati ad finem: quo pacto electio quoque eſſe poteſt ex ſententia etiam Ariſtotelis, vt ibidem diximus. Ceterum ipſius finis vltimi, etiam contracti in materia ſingulari, nempe viſionis Dei, quam credimus eſſe noſtram beatitudinem, exiſtimo non eſſe electionem adhuc in ſenſu Ariſtotelis, quia prudentia non conſultat, vtrum ſit bonum videre Deum, an non, ſicut conſultat in aſſignanda materia cuiuſcunq; virtutis, ſed fides ſola docet, hoc eſſe ſummū noſtrum bonum abſque vlla conſultatione, id quod clarius conſtabit diſ. illa 45.

ARTI-

ARTICVLVS IIII.

Vtrum electio ſit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quod electio non ſit ſolum reſpectu humanorum actuum, electio enim eſt eorum, quę ſunt ad finem: ſed ea quæ ſunt ad finem, non ſolum ſunt actus, ſed etiam organa, vt dicitur in 2. Phyſi. ergo electiones non ſunt tātum humanorum actuum.

Præterea, Actio a contemplatione diſtinguitur: ſed electio etiam in contemplatione locum habet, prout ſcilicet vna opinio alteri præeligitur: ergo electio non eſt ſolum humanorum actuū.

Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel ſeculiaria, vel eccleſiaſtica, ab his, qui nihil erga nos agunt: ergo electio non ſolum eſt humanorum actuum.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 3. Ethicorum, quod nullus eligit niſi ea quæ exiſtimat fieri per ipſum.

Reſpōdeo dicendū, quod ſicut intentio eſt finis, ita electio eſt corū quæ ſunt ad finem: finis autem vel eſt actio, vel res aliqua: & cum res aliqua fuerit finis, neceſſe eſt quod aliqua humana actio interueniat, vel inquantum homo facit rem illam quæ eſt finis, ſicut medicus facit ſanitatem, quæ eſt finis eius: vnde & facere ſanitatē dicitur finis medici: vel inquantū homo aliquo modo vtitur vel fruitur re quæ eſt finis: ſicut auaro eſt finis pecunia, vel poſſeſsio pecuniæ. Et eodem modo dicendum eſt de eo quod eſt ad finē: quia neceſse eſt vt id quod eſt ad finem, vel ſit actio, vel res aliqua, interueniēte aliqua actione, per quam facit id, quod eſt ad finem, vel vtitur eo. Et per hunc modum electio ſemper eſt humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo vtitur eis propter finem.

Ad ſecundum dicendum, quod in ipſa contemplatione eſt aliquis actus intellectus aſſentientis huic opinioni vel illi, actio vero exterior eſt, quæ contra contemplationem diuiditur.

Ad tertium dicendū, quod homo, qui eligit epiſcopum, vel principem ciuitatis, eligit nominare ipſum in talem dignitatem: alioquin ſi nulla eſſet eius actio ad conſtitutionem Epiſcopi, vel Principis, nō competeret ei electio. Et ſimiliter dicēdū eſt, quod quādocunq; dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Notatio circa Articulum.

Concluſio.

CONcluſio eſt, *Electio tātum eſt noſtrarum actionum, aut ſi eſt alicuius alterius rei, debet eſſe talis rei, quæ aliquo modo ſubſit noſtræ actioni.* Circa hunc articulum obſeruandum eſt primum, rem ſuppoſito diſtinctam a nobis non poſſe cadere ſub noſtram electionem, niſi prout coniungendam nobis media aliqua noſtra operatione, ſicut etiā oſtendimus diſp. 15. delectationē eſſe non poſſe dere huiuſmodi, niſi prout eſt coniuncta nobis operatione, vel quaſi operatione. Eſt autem diſcrimen inter delectationem, & electionē, quod cum delectatio ſit de re iam habita, non eſt neceſſe, vt coniungatur nobis res ſuppoſito diſtincta, media aliqua operatione, quę ſit vere operatio, ſed pōt cōiungi quaſi operatione, vt pecunia media poſſeſsione, quæ non eſt operatio, ſed ſignificatur vt operatio: tamē electio, quæ eſt de quærendo medio aliquo ad finem, non poteſt eſſe niſi de operatione, quæ ſit vere phyſica operatio ad cōſecutionem rei, vt eam poſſideamus. Verum eſt, poſſe aliquando contingere conſultationem, an conueniat manere in poſſeſsione pecuniæ ob aliquem finem, & tunc erit electio de re ſuppoſito diſtincta abſque media noſtra operatione, quæ ſit vere operatio: hoc tamen contingit, quia conſultatio eſt, an expediat erogare pecuniam, quod

Primum obſervandum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sieri debet media physica operatione, an potius illa retinenda sit: de sola tamē possessione, nisi opponatur ei aliqua operatio, nunquam erit consultatio.

Secundo obseruandum. Deinde obseruandum est comparari a Sancto Thoma electionem, & intentionem in eo, vt neutra esse possit de re supposito distincta, nisi media nostra operatione: hoc tamen ita intelligendum est, vt intentio solum necessario postulet nostram operationem, quoties ferimur in aliquid, sicut in finem proprium per nostram operationem proxime consequendum: nam interdum accidere potest, vt finis nostræ intentionis efficacis sit operatio alterius, quam nos physice non attingamus, vt cum desideramus amicum nostrum a iudice liberari, & in id nostra intentione ferimur, tunc enim nulla nostra operatione proxime finem consequimur. 18

Tertio obseruandum. Postremo obseruandum est, non solam intentionem versari posse circa opus, quod per alterum faciendum est, vt cum desideramus amicum a iudice liberari, sed etiam electionem, quia aliquando eligimus preces alterius coram iudice, vt impetret pro nobis libertatem amici. Est tamen discrimen: nam quoties eligimus opus alterius, per talem electionem necessario deuenire debemus ad aliquam nostram actionem, quam eligimus vt primum medium ordine executionis: vt enim consequamur operam alterius, qua vsuri sumus tanquam medio, debemus nos etiam cum illo loqui, & ipsum deprecari, vt pro nobis intercedat: at vero intentio solum est circa opus alterius, vt in exemplo posito constat. Ex quo intelligitur discrimen, quod Aristoteles tertio Ethicorum capite secundo, inter voluntatem, quam nos communiter dicimus intentionem, & electionem constituit his verbis, *Et Voluntas quidem est circa ea quoque, quæ per ipsum, qui vult, nequaquam agerentur: Volumus enim histrionem aliquem vincere, vel certantem: at eligit talia nemo, sed ea, quæ per se ipsum existimat fore posse.* Non enim contendit Aristoteles, nullam electionem esse posse eius, quod per alterum faciendum est: namque in exemplo posito satis constat talem electionem esse posse; sed docere vult omnem electionem ad opus nostrum tandem reduci, quia cum eligimus preces alterius, tandem deuenimus ad nostram operationem, qua preces illas nobis comparamus, vt explicatum est: intentio autem, aut voluntas versari possunt circa opus alterius sine vlla alia intentione circa opus nostrum, a quo pendeat. *Aristot.*

ARTICVLVS V.

Vtrum electio sit solum possibilium.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium: electio enim est actus voluntatis, vt dictum est: sed voluntas est possibilium & impossibilium, vt dicitur in 3. Ethicorum, ergo & electio.

Præterea. Electio est eorum, quæ per nos aguntur, sicut dictum est: nihil ergo refert quātum ad electionem, vt eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti: sed frequenter ea quæ eligimus perficere non possumus, & sic sunt impossibilia nobis: ergo electio est impossibilium.

Præterea. Nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit, quod si Prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est: ergo electio potest esse impossibilium.

SED CONTRA EST, quod Philosophus dicit in tertio Ethicorum, quod electio non est impossibilium.

Respondeo dicendum, quod (sicut dictū est) electiones nostræ referūtur ad nostras actiones: ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: vnde necesse est dicere, quod electio non sit

nō sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, vt ex hoc possimus consequi finem: vel ex hoc quod ducit ad finem: per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem: cuius signum est, quia cum in consiliando perueniunt homines ad id quod est in eis impossibile, discedunt quasi non valentes vlterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedentis: sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili: vnde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile: ad id autem quod est impossibile nullus mouetur: vnde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet, id quod est ad finem esse possibile: vnde id quod est impossibile, sub electionem non cadit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum & exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem: sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid vt bonum in vniuersali. Sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem, & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum: hoc autem est possibile: & ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti: sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile: electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum: & ideo nullo modo est nisi possibilium.

AD SECVNDVM dicendum, quod cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensionem: & ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur vt bonum, & tamen non est vere bonum: ita quandoque est electio eius quod apprehenditur, vt possibile eligenti: quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio diffinire: sed in vnoquoque iudicio superioris stare.

CONclusio est, *Electio est tantum rerum possibilium.* *Conclusio.*

NOTATIONES CIRCA Articulum.

CIRCA ordinem, quem seruat Sanctus Thomas in his duobus articulis, occurrit primum difficultas, quare in articulo 5. quærat, vtrum electio sit possibilium, an etiam impossibilium, quandoquidem in articulo 4. iam definierat electionem tantum esse nostrarum actionum, aut eorum, quæ aliquo modo subsunt nostris actionibus: sic enim manifeste etiam sequitur, esse possibilium, & frustra postea id inquiritur. Quemadmodum si quis definisset Petrum esse hominem, frustra postea inquireret, an esset animal: contra vero, si prius definisset Sanctus Thomas electionem esse possibilium, recte inquireret deinde, vtrum esset omnium possibilium, an eorum solum, quæ sunt *Obiectio circa ordinē Thom.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Arist. quæ sunt in potestate eligentis. Quem ordinem inquirendi seruauit Aristoteles 3. Ethicorum capite 2. ostendens primum electionem tantum esse possibilium: deinde esse eorum tantum possibilium, quæ sunt in potestate eligentis. Ego sane non dubito, conuenientius processisse Aristotelem: nihilominus ordo, quem seruauit Sanctus Thomas posset hac ratione defendi, vt in articulo 4. definiat electionem esse nostrarum operationum, quia si est aliquando rerum, quæ suppositio a nobis distinguuntur, vt pecuniæ, vini, & id genus aliarum; certum est, non posse esse electionem earum, nisi media actione nostra nobis coniungantur, sicut neque delectatio de tali re esse potest, nisi coniuncta sit nobis media operatione, vel quasi operatione vt possessione. Verum, quia posset aliquis rem supposito distinctam apprehendere vt coniungendam sibi media aliqua sua operatione, quæ appareret impossibilis, ideo in articulo 6. docet, non solum debere esse electionem de re supposito a nobis distincta media operatione, sed etiam operationem debere apprehendi vt possibilem.

An voluntas possit esse impossibilium. Disput. 42.

Quid sentiat Caietanus. cap. 1.
Tres aliæ sententiæ. cap. 2.
Notationes pro Veriori opinione. cap. 3.
Verior sententia. cap. 4.
Argumenta contra Veriorem sententiam. cap. 5.

Quid sentiat Caietanus.

CAPVT I.

1 tatus quæstionis. PRÆSENS difficultas est de impossibili, quod non tantum reuera impossibile est, verum etiam impossibile esse iudicatur, an illius possit esse aliqua voluntas. Nam si aliquid, quod reuera est impossibile, iudicaretur, aut existimaretur possibile, posset quidem illius non modo esse voluntas aliqua, sed etiam electio ex se efficax, hoc est, quæ ex se tenderet ad consequendum id, quod possibile iudicaretur. Data opera dixi, si existimaretur, aut iudicaretur possibile, nō tamen dixi, si apprehenderetur vt possibile, quia nullum est impossibile, quod non concipiatur, & cogitetur per species, & instar rei possibilis, etiamsi vere iudicetur esse impossibile, tunc autem, vt inferius ostendemus non potest esse illius electio, sed solum voluntas.

In proposita vero difficultate prima sententia sit Caietani, qui 1. parte quæstione 63. articulo tertio, duo docet: alterum est, impossibile, quod vocat ipse per accidens, appeti posse perse volūtate aliqua. Appellat autem impossibile per accidens, quod ex natura rei absolute, & in omni euentu non est impossibile: redditur tamen in aliquo euentu impossibile, vt hominem non peccasse, est impossibile non absolute, & in omni euentu, sed postquam iam peccauit: similiter etiam vita hominis post quam mortuus est, impossibilis est naturaliter, quæ tamen simpliciter impossibilis non est. Quocirca vt ait Caietanus potest aliquis perse, hoc est, directe aliquo affectu velle se non pecasse, aut velle vitam filij mortui, quia hæc sunt impossibilia per accidens. Alterum, quod Caietanus docet, est, in impossibile, quod non in casu, sed ex natura rei est impossibile, non posse ferri voluntatem per se affectu prosequutionis, bene tamen per accidens: est autem impossibile ex natura rei iuxta mentem Caietani id, quod in omni euentu, & quocunque modo impossibile est, vt creaturam esse Deum, vel creaturam Deo æqualem esse, vel Deum non esse in rerum natura. Docet igitur Caietanus hoc impossibile appeti non posse, nisi coniungatur alteri amabili, quod est possibile, & hoc est, quod dicit hoc genus impossibilis appeti non posse per se, sed per accidens. Quocirca (inquit) damnati desiderare possunt hoc modo, hoc est, per accidens, Deum non esse, cum enim desiderant liberos se esse a pœna, per accidens desiderant Deum non esse: at directe, & per se certe non possunt desiderare, aut aliquo modo velle Deum non esse. Ex hac vero doctrina colligit contra Scotū, nō potuisse angelū appetere vllo modo, hoc est, nec per se, nec per accidēs æqualitatem sibi Deo secundū essentiā. Primum quidē non directe,

directe, & per se, quia tale genus impossibilis est eorum, quæ sunt impossibilia absolute, & ex natura rei, in impossibile autē 2 hoc modo nō potest voluntas creata directe ferri affectu prosecutionis: deinde, neque per accidens, quia tale impossibile nō potest coniūgi alicui rei amabili per se, ac proinde nec per accidens pōt appeti: quod enim per accidens appetitur, coniungitur alicui, quod per se amabile est: an vero electio possit esse impossibilium saltem per accidens, non definit Caietanus.

Probat vero hanc sententiam in vniuersum hac ratione. De ratione obiecti voluntatis non solum est bonū, sed etiam ad hoc vt appetatur, debet cognosci vt bonū, ergo debet habere ordinē ad existētiam, aut saltem cum tali ordine cognosci, bonū enim esse, aut intelligi, nequit sine ordine ad existentiam, aut inexistētiā: qua de causa nullus appetit sapientiam abstracte, & secundum se, sed appetit eā sibi inesse: tum etiā, quia omnis affectus amoris aut est amicitiæ, aut concupiscentiæ: amor amicitiæ verſatur circa personā, cui desideramus bonū: hæc autē cum amatur, aut est, aut existimatur esse. Amor vero concupiscentiæ versatur circa bonū concupitum personæ, vt ei insit, omnis igitur affectus voluntatis, qui est prosequutionis, tēdit ad bonū, quod habet ordinē ad existētiam, aut existimatur talē ordinem habere. Ex quo deinde infert Caiet. in prima apprehentione intellectus nunquā proponi aliquid voluntati vt amabile, quia tunc nihil apprehēditur cum ordine ad esse, aut non esse, & ita non apprehēditur vt bonum, cum igitur impossibile cognitum vt impossibile nō possit cogitari cū ordine ad esse, efficitur non posse vt bonū volūtati proponi, ac proinde neq; affectu prosecutionis appeti. Hæc ratio probat ex mente Caiet. impossibile, quod simpliciter ex natura rei impossibile est, non posse expresse, & directe appeti: at vero de impossibili quod solū in casu, & ex suppositione, nō absolute, & ex natura rei, impossibile est, nihil contendit Caiet. hoc argumēto probare. Sententiā Caiet. omnino sequitur Conr. in hunc articulum in solut. 1.

Verum hæc opinio ex ipsiusmet fundamento confutari potest. Primum quidem, quia si, vt aliquis amet, aut appetat rem aliquam, oportet cognoscere, & apprehēdere illā cum ordine ad esse possibile, sequitur, non tantū in impossibile per se, & ex natura rei, sed etiam in impossibile per accidēs voluntatē directe ferri non posse affectu prosequutionis, quando iam illud impossibile est, & vt tale iudicatur. Vt quādo homo videt se peccasse, nō potest velle se nō peccasse, id quod manifestæ experiētiæ aduersatur: homo enim, qui peccauit, postquā peccauit, & videt iam esse impossibile se nō peccasse, affectu aliquo prosequutionis vult se non peccasse, & mater vult aliquo huiusmodi affectu vitā filij post mortē eius, etiamsi videat naturaliter eam esse impossibilem. Porro autem ex fundamento Caiet. id, quod diximus, codē modo colligi de impossibili per accidēs, sicut de impossibili per se, pater, quia sicut id quod est impossibile per se, absolute, & ex natura rei non habet ordinē ad esse, & ita non pōt in tale impossibile voluntas affectu prosecutionis directe vnquā ferri, eodem modo impossibile per accidens, postquā factum est impossibile, non potest habere ordinē ad esse, ergo postquā sic redditum est impossibile, non potest in illud ferri volūtas affectu prosequutionis. Deinde, quod asserit Caiet. impossibile simpliciter, & ex natura rei posse appeti per accidens, non minus refelli potest. Nā quamuis damnati appetant Deum non esse, quod est impossibile ex natura rei, & absolute, ex eo, quod 4 appetunt se liberari a pœna, tamen illud impossibile etiā appetūt expresse, & directe: volunt enim damnati tam expresse Deum non esse, quam suam ipsorū libertatem, & tamen sciunt illud impossibile non habere vllum ordinem ad esse, cum plane videant esse impossibile. Postremo opinio Caiet. vniuerse aduersatur Arist. 3. Ethic. c. 2. Gregor. Nyss. 5. philosophiæ c. 4. & Damasc. 2, de fide c. 22. qui, vt inferius videbimus, absolute absque vlla exceptione dicūt voluntatem posse esse impossibilium. Rationes vero Caietani inferius diluemus.

Arist. Nyssen. Damasc.

Tres aliæ sententiæ.

CAPVT II.

Secunda sententia Ferrariensis. SEcunda opinio in hac controuersia est Ferrar. 3. cōtra gent. cap. 109. §. *Pro horum solutione*, vbi docet, nullā appetitionem etiam inefficacem ex pleno consensu sufficiente ad peccatum mortale posse versari cir-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sari circa impossibile, quod simpliciter impossibile est, posse tamen hoc genus impossibilis appeti aliqua volūtate, & affectu non deliberato: ceterū circa impossibile, quod per accidens est impossibile, versari posse affectum ex pleno cōsensu sufficiēti ad mortale, nonquidem affectum efficacē, sed inefficacem cuiusdam complacentiæ. Hanc vero sententiam probat hac ratione, volūtas nihil potest appetere, nisi videatur conueniens ipsi volenti, aut alteri, nihil autē videri potest huiusmodi, si existimetur impossibile, quia hoc ipso, quod quis iudicet sibi, aut alteri quidquā esse impossibile, iudicat etiā sibi, aut alteri non posse conuenire, ergo voluntas non potest appetere affectu deliberato impossibile, quod ex natura rei impossibile est. Hęc opinio cum sententia Caietani conuenire videtur, nisi quod Conr. concedit voluntatē, & affectū aliquem non deliberatum circa impossibile simpliciter, Caiet. autem nullū concedit.

Probatur ratione.

Impugnatur

Ceterum ex suo ipsius fundamento impugnari potest: præsens enim cōtrouersia, & varietas opinionū circa eā (vt initio ad monuimus) proceditin eo casu, quo impossibile iudicatur, & existimatur impossibile: in hoc autē, si ratio Fer. alicuius momēti est, probat etiam cōtra ipsum non posse esse affectū, & voluntatem non deliberatā circa tale genus impossibilis, quod iudicatur impossibile. Defect⁹ enim deliberationis requisitæ ad peccatum non est in eo, vt impossibile iudicetur possibile (nam si vt tale iudicaretur, posset esse efficax voluntas illius, & non tantum simplex cōplacentia) sed defectus deliberationis in eo consistit, vt ratio non attēdat, nec vllo modo dubitet de malitia sufficiente ad peccatum, vt infra disp. 105. c. 5. explicabimus. Hic autē defectus non erit sufficiēs, vt circa impossibile simpliciter versetur affectus, si circa tale impossibile cū plena deliberatione versari non potest: ideo enim inquit Fer. non posse versari affectū deliberatū circa hoc genus impossibilis, quia non potest cū deliberatione apprehēdi, vt conueniens ipsi operāti, vel alteri, sed neq; potest apprehēdi ante deliberationem perfectam, aut imperfectam, vt conueniens ipsi operanti, aut alteri: quia defectus deliberationis non facit, vt iudicetur possibile, quod impossibile est. Quod autem apparet impossibile, vt supponitur in casu præsentis controuersię iuxta mentem Ferrar. non potest apprehēdi vt conueniens ipsi operāti, aut alteri, ergo nec post deliberationem, nec ante ferri potest volūtas in tale impossibile. Quod vero docet Ferrar. de impossibili per accidens, putās esse discrimen inter illud, & impossibile per se, iam supra contra Caietanum impugnatū est: quare si concedit Ferrariensis affectum deliberatum sufficientē ad peccatū mortale circa impossibile per accidens, concedere etiam debet circa impossibile per se. Adde, quod negare nō potest, damnatos in inferno, & prauos homines in hac vita aliquando velle expresse Deum non esse, deliberato affectu sufficiēte ad peccatum mortale.

Tertia sententia est Capreoli in 2. dist. 4. quæstione 1. artic. 3. ad argumenta contra secundam conclusionem, & Soti in 4. d. 17. q. 2. art. 1. in solutione 2. & d. 14. q. 2. ar. 1. sub finem articuli, qui docent primum, impossibilium cuiuscunq; generis etiam, quæ cognoscuntur esse impossibilia, posse esse voluntatē non absolutā, sed sub conditione, quam conditionatam, seu velleitatē vocant, quia non explicatur per verbum *volo*, sed per verbum *vellem*, ex quo deinde inferunt voluntatem nō ferri in impossibile sub ratione impossibilis, sed sub ratione possibilis, quia fertur in impossibile sub ea conditione, si possibile esset. Quæ sane videtur fuisse sententia S. Thomæ in hoc art. 5. ad 1. & quæst. 16. de malo art. 3. ad 9. vbi concedit voluntatem non completam, sed conditionatam, quæ dicitur velleitas, esse impossibilium & de hac voluntate Doctores huius sententiæ interpretantur Aristotelem, Nyssenum, & Damascenum, cum dicunt, voluntatem esse impossibilium, non tamen electionem.

Hæc sententia mihi in eo non probatur, quod contra Caietanum nulla facta distinctione de vtroque genere impossibilis eodem modo philosophatur: id quod satis a nobis superius improbatum est. Quod tamen docet, impossibilium non esse absolutam voluntatem, sed voluntatem solum, quam vocant ipsi conditionatam, mihi non placet, idque inferius capite 3. fusius impugnabo. An vero voluntas affectu absoluto ferri possit in impossibile apprehensum sub ea conditione, si esset possibile, & bonum, vt prædicta opinio docere videtur, sequenti capite dicemus.

Quarta sententia est Scoti in 2. d. 6. q. 1. §. *Respondeo*, Gabrielis quæst. vnica artic. 3. dub. 2. Maioris quæstione vnica, qui nō solum docent, impossibilium esse voluntatem, sed etiam electionem, ex qua doctrina inferunt Angelum potuisse non modo velle, verum etiam eligere æqualitatem cum Deo secundum essentiam, & hoc modo peccare. Quam opinionem vt explicēt, notant, tam voluntatem, quam electionem dupliciter vsurpari. Nam voluntas, inquit Scotus, quædam est simplex, quædam sub conditione, aut, alio modo (ait ipse) altera est voluntas efficax, altera est voluntas complacentiæ: alio enim modo ægrotus appetit sanitatem, quam putat sibi esse possibilem, ex voluntate enim sanitatis hoc modo efficaciter mouetur ad electionem mediorum: alio autem modo eam appetit, quando existimat sibi esse impossibilem, tunc enim cessat ab omni electione mediorum. Prius genus voluntatis nequit esse (inquit ille) circa impossibile, quod existimatur esse impossibile: posterius autē genus volūtatis esse pōt circa impossibile, quod existimatur esse impossibile. Electio quoque ex sentētia Scoti bifariam capitur primum pro actu quocunq; volūtatis, qui sequitur plenam intellectus cōsiderationem sufficiētem ad peccatum, quicunque enim peccat, hoc ipso dicitur ex electione peccare. Deinde capitur electio, prout a nobis articulo 1. huius quæstionis definita est, pro voluntate mediorū ex consultatione procedens. Inquit igitur Scotus, electionem priori modo posse esse circa impossibile, quia appetitu impossibilis potest homo, aut etiam Angelus peccare, electionem vero posteriori modo non posse versari circa impossibile, quia electio hoc modo tendit efficaciter ad rē exequendam, & cognita re aliqua, vt impossibili, cessat omnis circa ipsam consultatio, & electio. Iuxta hanc doctrinam explicat Scotus mentem Aristotelis 3. Ethicorum capite 2. cum inquit, electionem non esse impossibilium, vt loquatur de electione posteriori modo, non priori: quid tamē in hac sententia reprehensione dignum sit, sequenti capite videbimus.

Mitto opinionem Hieronymi ab Angelo capite 3. moralium, qui asserit, voluntatem versari posse circa obiectum aliquod abstractum a possibili, & impossibili: hoc enim videtur absurdum, cum nihil possit ab intellectu apprehendi, nisi aut tāquam possibile, aut impossibile, & de quacunq; re apprehensa si iudicium habemus, debeamus iudicare aut esse possibilem, aut impossibilem, quemadmodum enim concipi non potest aliquid tanquam ens, neque tā quam non ens, ita concipi non potest neq; tanquam possibile, neque tanquam impossibile: eodem namque modo comparantur ens, & non ens inter se, sicut possibile, & impossibile.

Notationes pro veriori opinione.

CAPVT III.

VT veriorem sententiam in hac controuersia proferamus, quædam nobis præmittenda sunt. Primum quidem, nullum actū voluntatis elicitum præsentem posse esse sub conditione, aut cōditionatum, sed omnem huiusmodi actum esse absolutū, hoc est, nullū esse actum præsentē voluntatis, qui explicari possit per verbum *vellem*, quod non significat absolute velle, neque significat actum, qui sit in voluntate præsens, sed actum, qui esset, si aliqua cōditio subsisteret, sed omnem actum voluntatis præsentem explicari per verbum *volo* præsentis indicatiui. Atque hoc notauerim cōtra tertiam opinionem, quæ videtur admittere circa impossibile aliquod genus actus conditionati, quem explicat per verbum *vellem*. Hæc notatio probatur ex facultatibus cognoscentibus: nam quemadmodum nullus est actus in visu in præsenti, quem explicemus per verbum viderem, & sit cōditionatus, nec in intellectu est actus præsens, quem explicemus per verbum *Intelligerem*, sed omnem actū præsentem in visu explicamus per verbum *video*, & in intellectu per verbum *intelligo*, verba autem *viderem*, & *intelligerem*, significant actum, quem haberem, sed nō dum habeo; eadem ratione de voluntate, & facultatibus appetentibus philosophandum est.

Prima notatio est nullū actum voluntatis præsentem posse esse conditionatū

10

Probatur ratione.

Deinde notandum est, non solum omnē actum voluntatis præsentem esse absolutum in se, & explicari per verbum indicativi sine conditione, sed etiam nullum esse actum, qui feratur in obiectum bonū, aut malum apprehensum tantum sub hac conditione, si esset bonum, aut si esset malum. Hoc dixerim propter aliquos recentiores, qui cum concedant nullum esse actum voluntatis præsentem, qui non sit absolutus in se,

Secunda notatio nullum esse actum voluntatis qui feratur in bonum & malum sub conditione, si esset bonum aut malum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

in se, dicunt tamen posse esse aliquem actum voluntatis, qui feratur in obiectum sub ea conditione apprehensum, si esset bonum, aut si esset malum, quamuis actus ipse in se explicetur per verbum absolutū præsentis indicatiui modi, quod tamen a parte falsum esse sic ostenditur. Quemadmodum obiectum visus est color, aut lumen, & obiectum intellectus in assensu est verum, & in dissensu falsum, ita etiam voluntatis in prosequendo est bonum, & in fugiēdo malum: ergo quemadmodum actus videndi, quem quis quouis tempore re ipsa elicit, non fertur in colorem, qui esset sub aliqua conditione, nec intellectus assentitur vero, quod esset verum sub conditione, actu autem non est verum; ita eodem modo voluntas appetere, aut prosequi nequit, quod actu non est bonum, neque apprehenditur vt bonum actu, esset tamen bonum, aut apprehenderetur vt bonum, si aliqua conditio subsisteret: quod enim tale esset posita conditione, nondum est, nec futurum est tale, nisi posita conditione, ergo nondum apprehendi potest vt tale, quale requiritur, vt moueat affectum: quare dicere non possumus, voluntas vult hoc, aut appetit hoc, si esset bonum, sed appeteret, aut vellet hoc, si esset bonum: per verbum autem *appeteret* non denotatur actus, qui actu præsens sit in voluntate, sed qui alias esset, si talis adesset conditio.

11 *Probatur ratione,*

Obiectio.

Sed obiciet aliquis hoc modo, Intellectus fertur actu absoluto assensus in hanc propositionem, *Si homo curreret, moueretur*, ergo fertur in aliquod intelligibile sub conditione, poterit igitur voluntas ferri in obiectum, etiam sub conditione, si esset bonum: huic argumento inferius respondebimus.

Postremo obseruandum est, duplicem esse affectum voluntatis: vnus est, qui tendit in rem non tantum secundum se, sed prout adquirendam, & executioni mandandam, & hic affectus dicitur efficax voluntas, eo quod feratur in rem efficiendam, & effectu ipso consequendam: quod si quis interdum opere non exequatur id, quod desiderat, satis est, ad id conari ex parte sua, vt dicatur efficaciter id desiderare. Alter affectus volūtatis est cuiusdam solum complacentiæ de re cogitata secundum se, & hic dicitur inefficax voluntas, neque enim omnia, quæ nobis secundum se considerata placent, opere ipso exequi desi-

12

Artic. V.

ramus, & contendimus: dicitur etiam haec voluntas solius complacentiæ simplex affectus, quia fertur in rem simpliciter, hoc est, secūdum se, non in executione considerata. Vtriusque meminit Scotus loco allegato, quamuis hunc simplicem affectum appellet etiam voluntatem efficacem sub conditione, non quidē sicut Doctores tertiæ sententiæ dixerunt, sed alia ratione inferius a nobis explicanda.

Verior sententia.

CAPVT IIII.

NOstra igitur sententia est, primum quidem, impossibilium cuiusque generis, etiamsi existimentur esse impossibilia, posse esse aliquam voluntatem: deinde, hanc voluntatem esse semper absolutam, inefficacem tamen, & simplicis solum complacentiæ, & ferri in obiectum, non sub conditione, si esset possibile, sed in obiectum absolute consideratum: postremo, impossibilium cuiuscunque generis non posse esse electionem, aut vllam voluntatem efficacem. Prima pars huius sententiæ probatur primo, quia circa impossibile, quod per accidens est impossibile, vt non peccasse, postquam peccatum est, versatur voluntas, & affectus complacentiæ, teste etiam ipso Caietano, & Ferrariensi, id quod experimento compertum est: nam quotidie experimur post commissum peccatum nos delectari considerantes nosmetipsos, ac si non peccassemus: nullum autem esse discrimen inter impossibile per accidens, & impossibile per se, supra satis demōstrauimus. Deterum de impossibili simpliciter, & ex natura rei eadem pars nostræ sententiæ probatur secundo, quia frequenter etiam experimur nos delectari de eo, quod non est impossibile simpliciter, vt nos in Angelos, aut in alios conuerti, quæ res vt grata aliquando nostrum animum in delectatione detinet ob aliquam commoditatem in ea consideratam. Tertio damnati desiderant Deum non esse, imo etiam plures homines aliquo affectu in tale impossibile feruntur, vt experientia cōstat, ergo impossibilium etiā, quæ ex natura rei, & simpliciter impossibilia sunt, potest dari voluntas.

Quod autem Caietanus respondeat

desiderium, & affectum damnatorum ferri per accidens in illud impossibile, falsum est: nam quamuis damnati appetant Deum non esse ratione alicuius boni coniuncti, quod in eo, quod est Deum nō esse, sibi apprehendunt, tamen ob hanc rationem non sunt dicendi dæmones velle solum per accidens Deū non esse, sicut dicitur quis velle per accidens homicidiū, quod coniunctum erat cum iactu sagittæ, quando illā emisit sine expressa intentione occidendi. Vt enim dixi lib. disp. 31. c. 3. illud dicitur voluntas per se velle, quod explicite & expresse vult, etiāsi illud velit ratione alicuius bonitatis coniunctæ, quę est ratio, vt appetatur: qua de causa cum quis desiderat mortē inimici, quia in ea considerat sibi aliquid commodi & bonitatis, non dicitur per accidens, & implicite solū, sed per se, & expresse velle mortē inimici, id q̄ in omni re etiam possibili, quā appetimus & desideram⁹, cōtingit. Porro autē talē affectū circa impossibile etiam ex natura rei posse esse deliberatū, & peccatū mortale, superiori cap. contra Ferrarien. satis superque probatum manet.

Secunda pars eiusdē opinionis probatur, nempe voluntatem impossibilium esse quidem absolutam, inefficacem tamen, & simplicis solum cōplacentiæ, & eam ferri in obiectum absolute consideratum. Primū qui dem eam debere esse absolutam in se, & explicari debere per verbum, *volo, placet*, aut *desidero*, quæ sunt præsentis temporis, & indicatiui, non autem per verbū *vellem*, aperte cōstat ex prima notatione adducta cap. præcedenti. Deinde, hanc voluntatem ferri in obiectum absolute consideratum, & nō sub conditione, plane etiā colligitur ex secunda notatione. Ex doctoribus vero Scholasticis nonnulli sunt, qui docuerunt, hanc voluntatē impossibilium esse absolutam, in efficacem tamen, ita expresse notarunt Adrianus in 4. q. 1. de pœnitentia post tracta tum de restitutione, §. *Sed dubium videtur*, & §. *Pro huius clariori*, & Alex. 4. p. q. 54. membro 2. art. 2. §. 3. in dubio quodam post solutionem argumentorum, cum ait, eum, quem pœniter peccatorum, non tantū posse dicere, vellem me non peccasse, sed etiā volo me nō peccasse, quo significauit Alex. voluntatem absolutam circa illud impossibile, quod per accidens impossibile est: eandem autē rationē esse de impossibili, quod simpliciter, & ex natura sua impossibile est, ostendimus supra contra Caietanum.

Accedit etiam Ioannes Medina cod. de pœnitētia tractatu 1. quæst. 1. §. *Ad rationes autē*, vbi plane concedit, posse circa impossibile quodcunq; esse affectū absolutū, in eō tamen fallitur, quod ait, posse etiā circa tale impossibile esse affectum, quem vocant cōditionatum. Ratio tamē, qua probat Adrianus circa impossibile, non posse esse affectū cōditionatum, mihi non placet, ea autē est huiusmodi. Si aliqua esset voluntas conditionata circa impossibile, ea esset sub hac conditione, si tale obiectū esset possibile, cum autem appareat illud esse impossibile, iā non potest conditio subsistere, ergo nulla voluntas conditionata circa impossibile versari potest. Doctores autē, qui videntur circa impossibile cōcedere cōditionatā voluntatē, sic explicat Adrianus, vt loquātur de impossibili, quādiu non putatur esse falsa conditio. Fallitur tamen, nam Doctores superius allegati, qui dicunt circa impossibile solum posse esse voluntatem, inefficacem tamen, & conditionatam, plane loquūtur de impossibili, quod cognoscitur esse impossibile: cum enim putatur esse possibile, affirmant non solum conditionata, & inefficaci, sed etiam efficaci voluntate appeti posse. Præterea licet obiectum iudicetur impossibile, potest apponi conditio illa, *Si esset possibile*, nec falsa deberet iudicari conditio illa, cum nihil ponat in re. Ratio igitur præcipua, ob quā non potest esse affectus conditionatus, nec ferri in obiectum sub conditione, est, quam superius assignauimus.

Ratio Adriani nō placet.

Pro explicatione huius partis tria notanda sunt.

Ceterum pro explicatione huius partis tria notanda sunt: Primum est, hanc voluntatem absolutam inipossibilium melius explicari per verbū *placet*, aut *delectat* quam per verbum *volo*: nam verbum *volo* magis videtur denotare efficacem affectū, *placet* autem, & *delectat* significant simplicem affectum voluntatis. Secundo notandum est hunc affectum simplicis complacentiæ, quem diximus formaliter, & in se esse absolutum, virtute dici posse conditionatum: qua de causa fortassis a Doctoribus tertiæ sententiæ hoc modo appellatus est, nam, vt optime notauit Scotus in 3. d. 15. q. 1. §. *Tertio videndum*, voluntas simplicis complacentiæ virtute continet in se voluntatem efficacem faciendi id, quod delectat, cum autem obiectum est impossibile, & impossibile esse iudicatur, illa voluntas efficax dicitur virtute contineri in simplici affectu, sub conditione tamen,

Secunda notatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc est, affectus ille talis est, vt nisi obstaret impossibilitas rei desideratæ, efficeret in nobis affectum efficacem illius: hæc autem efficax volũtas non est actu, sed esset, nisi obiectum appareret impossibile. Tertio obserua, dupliciter cõtingere posse huiusmodi simplicem affectum: primum circa rem secundũ se, nulla facta inquisitione, aut cõsultatione de ipsa prout in executione. Deinde adhibita consultatione, ex qua homo habet talẽ affectum, vt ad exequendum procederet, nisi haberet impedimentum, & solo illo impedimento, quod apparet, detinetur ab opere. Hoc autem posterius genus simplicis affectus virtute continere dicitur efficacem voluntatem sub conditione: &, quod attinet ad bonitatem, & malitiam, æquiualet efficaci affectui, vt ostendemus infra disp. 111. capite 3.

Tertia notatio.

17 *Tertia pars dicit impossibilium non posse esse electionem aut efficacem voluntatem.*

Tertia pars huius sententiæ, nempe impossibilium non esse electionem, aut efficacem voluntatem, probatur. Et primũ quidem de voluntate efficaci in vniversum cõstat ex ijs, quæ supra diximus: deinde de electione patet ex Aristole, Nysseno, & Damasceno, quos cap. 1. memorauimus. Nam, cum concedant voluntatem esse impossibilium, negant electionem circa impossibilia versari posse. Nomine enim electionis intelligunt ipsi, sicuti & ceteri philosophi communiter, non quemlibet affectum deliberatum capacem malitiæ, sed affectum efficacẽ, aut circa media ex intentione finis, aut etiam efficacem circa materiam singularem, qua ratio finis contrahitur, vt disput. 41. c. 1 explicatum est. Scotus igitur abutitur nomine electionis, cum vocat electionem quẽlibet actum deliberatum capacem malitiæ, schola enim Aristotelis hoc pacto non vtitur nomine electionis. Cæterum cõtra Ferrariensem recte docet, posse circa impossibile cuiusque generis esse affectum simplicis complacentiæ ex deliberatione sufficiente ad peccatum mortale, id quod 1. p. disp. 234 cap. 2. satis, superq; confirmatũ a nobis est.

Illatio pro doctrina Arist.

Ex dictis sequitur, veram esse sententiam Aristotelis 3. Ethi. cap. 2. impossibiliũ non esse electionẽ, esse tamen voluntatẽ: distinguit enim electionẽ a volũtate, hoc est, à simplici affectu alicuius rei hoc modo: *At vero neq; voluntas est* (scilicet *electio*) *tametsi finitima hæc esse apparent, electio nanq; nõ est eorum, quæ fieri nequeunt, quod siquis eligere dixerit ea, amens esse videbitur: voluntas autem est* (supple *impossibilium*) *vt immortalitatis.* Putauit enim immortalitatem secundum corpus esse impossibilem non minus, quam hominem esse asinum, Quam sane doctrinam ex Aristotele sumpserunt Nyssenus 5. lib. philosophiæ c. 4 & Damasc. 2. de fide cap. 22. vsurpant enim electionem pro voluntate efficaci aut mediorum, quæ sunt ad finem, aut ipsius finis contracti in singulari materia, vt disp. 41. c. 1. expositum est, quam ex ipsorum sententia præcedit consultatio: cumq; omnis cõsultatio cesset, quoties res, quæ in consultationem venit, apparet impossibilis, necesse est, vt etiam electio cesset: dicunt tamen, voluntatem esse posse impossibilium, quia voluntas latius patet, quam electio, & capitur interdum pro simplici tantum affectu.

Argumenta contra veriorẽ sententiam.

CAPVT V.

SVpersunt tandem nobis quædam argumenta diluenda, ex quorum solutione ea, quæ diximus, magis ac magis perspicua fient. Primum argumentum est. Ex nostra doctrina sequitur, potuisse Angelũ appetere æqualitatem cum Deo secundum essentiam, & hoc immoderato affectu peccare, etiamsi æqualitas hæc impossibilis sit: hoc autẽ videtur falsum. Respõdeo, potuisse quidẽ Angelũ tali affectu peccare, tametsi incertum sit, an eo appetitu peccauerit: Hoc autem non esse falsum, sed optima ratione firmatum, ostendimus 1. p. d. illa 234. c. 2. cuius opinionis, quam sequitur Scotus, præcipuum fundamentum est doctrina præsentis disputationis, quam hactenus de appetitu rei impossibilis expossuimus.

Secundum argumentum sit. Deus actu habet hanc volũtatem, si reprobi perseuerare vellẽt in gratia, eos perducerẽ in beatitudinem. Similiter, si homo in puris naturalibus creatus nõ peccaret, ego ipsum nõ punirem, & similes alios actus, hi autẽ actus, licet in se nõ sint absoluti, tamẽ nõ possunt ferri in obiectum absolute, sed sub conditione tũtũ cõsideratum, nẽpe, si ita esset, aut si ita esset possibile. Præterea, sicut intellectus assentitur propositioni veræ, quæ nõ est absolute vera, sed ex suppositione impossibili, ita volũtas poterit ferri in rẽ, quæ ex conditione tãtũ, & suppositione, nõ autẽ absolute sit possibilis. Respondeo, primum quidem in Deo esse vo-

esse voluntatem, & affectum beandi etiam reprobos, si ipsi vellent in gratia perseuerare, hunc tamen affectum non ferri in obiectum sub conditione consideratũ, sed in obiectum absolute sumptum, ita vt Deus consideret perseuerantiam secundum se in quouis homine, & illa placeat ad vitam æternã. Ex hac autẽ complacentia simplici recte inferimus fore, vt Deus vellet quẽuis hominẽ beare, etiam reprobum, si ille in gratia perseueraret, quia perseuerantia secundum se ad hunc finem beatitudinis ipsi placet: eodẽ modo placet Deo neminem secũdũ se, hoc est, absq; peccato consideratũ punire, ex qua simplici complacentia rei secundũ se recte infertur voluntas sub conditione implicita, qua Deus vellet non punire hominem, si ille non peccaret. Deinde dico, intellectũ nũquã assentiri actu alicui propositioni, quę ipsi non appareat actu vera: quod autem apparet actu vera aliqua propositio sub conditione, non satis est, vt dicamus intellectum nostrum ferri assẽsu suo in aliquod verum, quod sub conditione esset verũ, & actu non est verum: fertur enim, in propositionẽ sub conditione quidem rem aliquam enuntiantem, sed actu veram: nam in ipsa propositione conditionali est actu veritas in connexione illa conditionalis consequentiæ, & non tantum esset veritas sub conditione aliqua, & nisi esset actu veritas in illa enuntiatione sub conditione, non esset actu assensus illius. In hanc igitur veritatem præsentem, quæ reperitur in connexione propositionis enũtiantis sub cõditione rẽ aliquã, fertur absolute intellectus assẽsu suo: at in bonitatẽ sub cõditione ferri non potest volũtas, quia bonitas sub conditione ea est, quæ nondum adest, sed adesset, si talis, aut talis conditio poneretur. In obiecto autem sub conditione illa apprehenso, si esset possibile, aut si tale, aut tale esset, non est actu bonitas, sed esset bonitas, si conditio in re poneretur: cum igitur in obiecto sub conditione, hoc est, in propositione sub cõditione enũtiata sit actu veritas, & non sit actu bonitas, nullum est argumentum ductum ab assẽsu intellectus circa propositionem enuntiantem rem sub conditione ad affectum circa eandem.

Tertium argumentum. Impossibile nihil est non solum secundum existentiam, sed etiam secundum essentiam, quod autem hoc modo est nihil, & non ens, bonum esse non potest, quare si apprehendatur vt impossibile, apprehendetur vt non ens, ac proinde vt nõ bonũ, cũq; impossibile cognitũ impossibile apprehẽdatur vt impossibile, efficitur, vt apprehẽdatur vt nihil, & nõ ens, ac proinde vt nõ bonũ: volũtas autẽ ferri nõ potest affectu prosecutionis nisi in bonũ: ergo ferri non potest in impossibile cognitum vt impossibile. Si autem dicas, voluntatem ferri in impossibile cognitum vt possibile, tollitur id, quod in hac controuersia supponitur, ea enim procedit de impossibili cognito vt impossibili: nam si cognoscatur vt possibile, non tantum potest voluntas in illud ferri simplici affectu, sed etiam efficaci electione.

21 *Solutio.*

Respondeo, aliud esse impossibile cognosci ad modum possibilis, ad modum entis, & boni, aliud autem cognosci esse possibile, ens, & bonum: prius enim contingit in intellectu absque vlla enuntiatione, qua affirmetur illud esse ens, aut possibile, aut bonum: veluti cum disputamus de chimæra, eam necessario apprehendimus ad modum entis cuiusdam, vt eam definiamus, & de illa disputemus, sed non enuntiamus de ea bonũ, aut ens. Posteriori autẽ modo cognoscimus impossibile affirmãdo de eo bonũ, aut ens. Præterea in priori modo nõ est falsitas, sicut nõ est falsitas in eo, q̃ Deũ apprehẽdimus ad modum corporis, quia non affirmamus, nec iudicamus ipsum esse corporatum. In posteriori vero modo est falsitas, quia affirmamus impossibile esse possibile, aut esse bonum, aut ens, quod sane falsum est. Cum igitur dicimus, in impossibile cognitũ vt impossibile posse voluntatem ferri affectu tantum simplici prosequutionis, loquimur de cognitione posteriori modo per affirmationem, nam si per affirmationẽ impossibile cognosceretur esse possibile, non solum voluntas in illud ferri posset affectu simplici prosecutionis, sed etiam electione efficaci. Nihilominus, vt affectu illo simplici feratur volũtas in impossibile, necesse est apprehẽdi id, quod impossibile est, per modum possibilis, & boni priore illo genere apprehensionis, cum quo etiam recte constare potest iudicium affirmationis de impossibili, quo iudicetur impossibile. Idenim, quod iudicatur impossibile, apprehendi potest simplici apprehensione vt ens possibile, & bonum, iudicium autẽ affirmationis, quo iudicatur aliquid impossibile, non impedit simplicem affectum circa idem simul apprehensum instar possibilis, vt probatum est, quanuis impediat electionẽ, & affectũ efficacem, qui non potest tendere

Aliud esse cognoscere simpliciter possibile ad modum possibilis, aliud esse possibile.

22 *Iudicium impossibilitatis rei non tollit affectum simplicem circa illam rem.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad opus,nisi credatur id esse possibile. Porro simplicem apprehensionem sine iudicio enuntiationis satis esse, vt feratur voluntas in rem cogitatam,ostendemus disp.44.cap. 2. Ad argumentum igitur propositum dicimus,voluntatem ferri posse in impossibile sine ordine ad existētiā,& absque eo, quod iudicetur esse possibile, non tamen absque eo,quod apprehendatur ad modū entis possibilis,& boni,ex quo non tollitur suppositio, ex qua præsens controuersia procedit, nempe an impossibile,etiamsi iudicetur impossibile,appeti possit.

23 *Illatio prima est nullum affectum complacentiæ esse in Deo circa impossibile ex natura rei*

Ex dictis sequitur primum, nullum affectum complacentiæ in Deo esse circa impossibile,quod simpliciter, & ex natura rei impossibile est, tum quia Deus huiusmodi impossibile non potest intelligere esse possibile,quia falleretur: tum etiam,quia non potest ad modum entis possibilis,& boni illud apprehendere: hic enim modus apprehendendi rem ficto quodam conceptu non potest Deo cōuenire: quomodo autē Deus cognoscat non entia,diximus.1.p. disp. 61. capit.2. An vero Angelus hoc modo ficto possit impossibilia apprehendere, & ea appetere,diximus etiam 1.p.disp. illa.234.c. 2. Concedere tamen debemus in Deo affectum simplicis complacentię circa impossibile,quod non est simpliciter impossibile, sed per accidēs,vt Petrum nō peccasse, post quam peccauit,non quia voluntas Dei ferat̃ in hoc impossibile sub cōditione ex parte obiecti, si possibile esset, sic enim ferri posset in impossibile simpliciter sub eadem conditione,quod tamen nemo concedit, neque enim Deus habet voluntatem complacentiæ chimæræ,si possibilis esset; sed quia res impossibilis,quæ non est ex natura sua impossibilis,potest considerari secūdum se, & non quatenus præterito tēpore facta est impossibilis,& sic placere potest:hoc autem modo placet Deo non peccasse Petrum,hoc est, Petrus consideratus sine peccato,vel Petrus, quatenus sine peccato est, Deo placet. Ceterum,quia considerari à Deo vllo modo non potest ad modum possibilis impossibile,quod ex natura rei impossibile est, ideo circa illud non potest vllus affectus simplicis complacentię in Deo esse. Ex qua doctrina desumimus argumentum contra recentiores,qui propter prius argumentū adductum in hoc capite putarunt in Deo esse voluntatem simplicis complacētiæ circa impossibile sub conditione apprehensum, cuius rei ipsi solum afferunt exempla de impossibili,quod per accidens impossibile est: si autē conditio apprehensa ex parte obiecti sufficeret,vt in Deo esset actus circa impossibile,quod per accidēs impossibile est, sufficeret etiam circa impossibile, quod simpliciter, & ex natura rei impossibile est, quod nullus concedit.

24

Deinde ex dictis colligitur,voluntatem, quam habet Deus de nostra gloria, & salute, & qua vult omnes homines saluos fieri, non esse dicendam conditionatam in se,sed vere esse absolutam,nec ferri in obiectum, scilicet in nostram salutem, & gloriam apprehēsam sub conditione,sed absolute, hoc est,ferri in nostram salutem, & gloriam secūdum se in nobis consideratam, vt late ex hac doctrina explicuimus 1.p.disp.83. cap. 4. eam vero esse voluntatem, quam vocant ben: placiti, & non tantum voluntatem signi,ibidem etiam cap.2.satis,superq; mōstrauimus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo ex necessitate eligat.

AD sextū sic proceditur,videtur 1.
Q homo ex necessitate eligat: 2.
sic enim se habet finis ad eligibilia,vt principia ad ea quæ ex 3.
principiis consequūtur, vt patet in 3.Ethi.sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones:ergo ex fine de necessitate mouetur aliquis ad eligendū. 4.

Præterea(sicut dictum est)electio consequitur iudicium rationis de agendis: sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum:ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

Præterea,Si aliqua duo sunt penitus æqualia,non magis mouetur homo ad vnū quā ad aliud,sicut famelicus,si habet cibū æqualiter appetibilē in diuersis partibus,& secundū æqualē distantiam non magis mouetur ad vnum,quā ad alterū, vt Plato dixit,assignās rationē quietis tertiæ in medio,sicut dicitur in 3.de cœlo. Sed multo minus potest eligi Q accipitur vt min⁹,quā Q accipitur vt æquale,sicut si pro

si proponātur duo, vel tria,vel plura, inter quæ vnum maius apparcat,impossibile est aliquod aliorum eligere, ergo ex necessitate eligitur illud quod eminē tius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius:ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est,quod electio est actus potentiæ rationalis,quæ se habet ad opposita secundum Philosophum

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit, & hoc ideo, quia quod possibile est non esse,non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest: potest enim homo velle,& non velle, agere & non agere:potest etiā velle hoc, aut illud, cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur: quicquid enim ratio potest apprehendere vt bonum, in hoc voluntas tēdere potest: potest autem ratio apprehendere vt bonum,non solum hoc quod est velle aut agere,sed hoc etiā quod est non velle & non agere: & rursum in omnibus particularibus bonis potest cōsiderare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, & secundum hoc potest vnumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, vt eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus,& ideo ex necessitate beatitudinem homo vult,nec potest velle nō esse beatus,aut miser: electio autem cū non sit de fine,sed de his quæ sunt ad finem(vt iam dictum est) non est perfecti boni,quod est beatitudo, sed aliorū particularium bonorum:&ideo homo non ex necessitate,sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum,quod nō semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio,sed tūc solū quādo principia non possunt esse vera,si conclusio nō sit vera, & similiter,nō oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea,quæ sunt ad finem,quia nō omne quod est ad finē, tale est,quod sine eo finis haberi non possit,aut si tale sit,non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sentētia,siue iudicium rationis de rebus agēdis est circa contingētia,quæ a nobis fieri possunt. in quibus conclusiones nō ex necessitate sequuntur ex principijs necessarijs absoluta necessitate,sed necessarijs solum ex conditione,vt si currit,mouetur.

Ad tertium dicendū,quod nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponātur secundum vnam considerationē, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam eueniat, & magis flectatur voluntas in ipsum,quam in aliud.

Explicatio doctrinæ articuli.

Conclusio articuli est,*Tam quoad exercitium, quam quoad specificationem homo eligit libere media*:hoc est,ita eligit, vt possit eligere,& nō eligere, quæ est libertas quoad exercitium,& possit eligere hoc, aut illud medium,quæ est libertas quoad specificationem. Non sentit S.Th. posse voluntatem ita eligere quodcūque medium sub ratione boni,vt possit etiam eligere oppositū sub ratione mali, & refutare bonum sub ratione boni; sed docet, in quocunque medio posse apparere aliquam rationem boni, ob quā eligatur refutato opposito sub ratione mali. *Conclusio.*

An voluntas ex duobus mediis æqualiter propositis possit alterum, vel ex inæqualiter propositis possit minus eligere. Disp.43.

Volūtatem posse eligere æquale medium, aut minus ex propositis senserunt Henricus,& alij.cap.1.

Æquale medium,aut minus comparate non posse eligi probabilior opinio fert, cap.2.

Dissolūtur argumēta prioris sententiæ.c.3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Suppoſito efficaci propoſito, ſeu intentione finis homo ex neceſſitate eligit vnicum medium. Cap. 4.

Voluntatem poſſe eligere æquale medium, aut minus ex propoſitis ſenſerunt Henricus, & alij.

CAPVT. I.

CVM certum ſit inter Catholicos, voluntatẽ in electione mediorum liberã eſſe, inter eos tamen non ſatis conuenit, an ex duobus ſaltem medijs æqualiter propoſitis permanente eodem iudicio, & propoſitione poſsit eligere ſibi alterum, vel ſi proponantur media vt inæqualia, poſsit eligere id, quod vt minus ei proponitur. In qua quidem controuerſia fuit ſententia Henrici, quodlib. 1. q. 16. Ricardi in 2. d. 38. art. 2. q. 4. in corpore, & ad 3. Maioris eadem d. q. 1. Marſilij in 2. q. 16. art. 4. & Commẽtatoris 6. ethic. cap. 11. poſſe voluntatem eligere æquale, aut minus vtile medium, æquali, aut vtiliori relicto. Hæc ſententia probatur primum auctoritate, deinde ratione: authoritate quidem, primum ex Aug. lib. 12. de ciuitate, cap. 6. vbi, vt oſtendat, quanta ſit noſtræ volũtatis libertas, inquit, ſi æqualiter proponatur eadem mulieris pulchritudo duobus æque animo, & corpore affectis, nec maiori vnus dæmonis tẽtatione, quam alius vrgeatur, denique æqualiter omnia ſe habeant, poſſe vnum conſentire, alium vero diſſentire, & hanc differentiam in ſolam libertatem conſentientis, & non conſentiẽtis referre videtur, ergo pari ratione eadem hominis voluntas, quæ ex ſe indifferens, & libera eſt, tãtæ libertatis erit, vt poſsit è duobus medijs ad eundem finem æqualiter propoſitis vnum, aut alterum eligere. Præterea confirmatur ex Bernardo in opuſculo de gratia, & libero arbitrio non longe à principio, vbi ſic ait, *Porro voluntas eſt motus rationalis, & ſenſui præſidens, & appetitui: habet ſane quocunque ſe voluerit, ſemper rationem comitem, & quodãmodo pediſequam: non quod ſemper ex ratione, ſed quod nunquam abſque ratione moueatur, ita, vt multa faciat per ipſam, & cõtra ipſam, hoc eſt, qua ſi per eius miniſterium contra eius iudicium, & conſilium:* & paulo inferius ſubiungit, *Eſt vero ratio data voluntati, vt inſtruat illã non deſtruat, deſtrueret autem, ſi neceſſitatẽ ei vllam imponeret, quo minus pro arbitrio ſeſe voluerit, ſiue in malum conſentiens appetitui, aut nequã ſpiritui, vt ſit animalis, non percipiẽs, vel certe etiam perſequens ea, quæ ſunt ſpiritus Dei, ſiue ad bonum gratiã ſequens. & fiat ſpiritualis, quæ omnia iudicans ipſa minime iudicetur, ſi inquam horum quodlibet prohibente ratione voluntas non poſſet, voluntas iam non eſſet.* Si igitur ex ſententia Bernardi tanta eſt libertas voluntatis, vt contra ipſam rationem aliquid proſequi poſsit, nec vllam ab ea neceſſitatẽ patiatur, efficitur poſſe voluntatem è duobus medijs æque propoſitis alterum eligere æquale, vel etiam minus, & alterum æquale, vel etiam maius refutare, alioquin neceſſitatem aliquam contra ſuam libertatem ãra tione proponente pati poſſet, neque contra rationem vllo modo valeret operari.

Deinde efficacibus rationibus prædicta ſententia ſuaderi poteſt. Prima ratio eſt: Deus poteſt èduobus æqualiter propoſitis eligere id, quod æquale eſt, aut ex duobus inæqualiter propoſitis eligere, quod minus bonum eſt, altero refutato: quis hoc dubitet? potuit enim melior em facere mũdum, quam fecit, & minus bonum: ergo & humana voluntas ſimiliter: cumque Deus poſsit id, quod æquale, aut minus eſt, eligere abſque noua iudicij inquiſitione, efficitur volũtatem quoque humanam id etiã poſſe permanente eodem iudicio, & apprehenſione: aut oſtendant nobis in hoc aduerſarij diſcrimen humanæ, & diuinæ voluntatis. Quare Aug. lib. 1. de Geneſi contra Manichæos, cap. 2. in ſolam Dei voluntatem tãquam in ſupremam, & propriã cauſam reuocat, cur Deus crearit cœlum, & terram, non autẽ in iudicium, quo Deo apparuerit, melius eſſe facere cœlum, & terram, quam non facere.

Secunda ratio: Si ex duobus medijs æqualibus, & æque propoſitis voluntas eligere non poteſt alterum, ſequitur ex propoſitione rationis imponi noſtræ voluntati neceſſitatem, ſiquidem nullum medium tunc eligere poteſt. Idem ſequitur, ſi volũtati proponantur duo media, & vnum vt maius, & alterum vt minus: ſic enim eadem neceſſitas ipſi imponitur, ſi non poſsit eligere niſi, quod melius eſt. Quodſi dicatur, ex tali propoſitione non imponi voluntati neceſſitatem eligendi, quia poteſt mouere intellectum, vt denuo inquirat, & alio modo eligenda proponat, huic reſponſo obſtat

ratio, quia vt voluntas moueat intellectum ad denuo iudicandum, & proponendum, debet præcedere aliud iudicium, quo iudicet intellectus, bonum eſt denuo inquirere alia media, aut de propoſitis iterum alio modo iudicare: ſic autem redit eadem difficultas de hoc iudicio, an poſsit voluntas ſequi eam partem, qua minus, aut æquale iudicatur, aut ſaltem fiet proceſſus in infinitum, ac proinde nunquam homo incipiet libere operari. His rationibus probari videtur, poſſe voluntatem per ſeuerante eodẽ iudicio, & propoſitione eligere tam mediũ illud, quod minus eſſe iudicatur relicto maiori, quã illud, quod vt æquale proponitur, altero æquali refutato.

Tertia tamen ratio, quæ pro hac ſententia afferri ſolet de medio minus vtili, & propoſito vt tali, ſpeciatim ipſam cõfirmat, quæ eſt huiuſmodi. Si aliquid obſtaret, quo minus eligeretur medium, quod vt minus vtile proponitur, permanente tali iudicio, ac propoſitione, illud eſſet, quia minus vt minus ſubit aliquam rationem mali, malum autem ſub expeſa ratione mali eligi non poteſt: minus autem bonum non eſſe formaliter malum patet ex doctrina Auguſtini lib. de natura boni cap. 13. vbi oſtendit, omnia tam parua, quam magna a Deo eſſe: & cap. 14. inquit *Sed in omnibus his, quæ parua ſunt, contrarijs nomimbus appellantur, ſi cui in hominis forma, quia maior eſt, pulchritudo in eius comparatione, & ſimia: ſimiæ pulchritudo deformitas dicitur, & fallit imprudentes tanquam illud ſit bonum, & hoc malum.* Quibus verbis plane docet, minus bonum, quod comparatione maioris boni videtur malum, & aliquando nomine mali appellatur, reuera non eſſe malum, ergo nihil obſtat, quo minus voluntas eligat medium minus vtile cõparatione etiam facta cum medio magis vtili.

AEquale medium, aut minus cõparate non poſſe eligi, probabilior opinio fert.

CAPVT .II

PRobabilius mihi multo videtur, ex duobus medijs non poſſe eligi illud, quod vt æquale cum alio, aut etiã, vt minus vtile, quã aliud, propoſitum eſt. Quam ſententiam ſequuti ſunt Greg. in 1. d. 40. & 41. q. 1. art. 2. ad primũ. Conradus in hoc ar. & recentiores Thomiſtæ nonnulli, quam auctoritate & ratione confirmare operoſum non erit. Et primum quidem eam Thomiſtæ nõ immerito colligunt ex S. Thoma, quia in hoc articulo inquit, totam rationem libertatis quoad ſpecificationem in electione, de qua modo eſt controuerſia, prouenire, ab intellectu veluti a radice, eo quod intellectus poſſit in quocunque medio propoſito inuenire rationem boni, vt eligatur, & mali, vt relinquatur, ergo ſentit, non quocunq; modo poſſe medium aliquod a voluntate eligente repudiari, niſi oſtenſa in eo aliqua ratione mali: ſi autem voluntas æque poſſet vnum e duobus eligere, & aliud reijcere, nõ eſſet neceſſarium inueniri ab intellectu rationem mali in aliquo medio, vt repudiatur. Et in 3. argumento obijcit S. Tho. caſũ, in quo duo media vt æqualiter vtilia, & bona proponãtur, vt oſtẽdat in eo caſu volũtatem non poſſe ad electionem procedere, reſpondet, nihil tunc obſtare, quominus voluntas eligat, quia tunc poteſt intellectus rurſus de medijs conſultare, & in altero maiorem vtilitatem inuenire: ſi autem liberum eſſet voluntati perſeuerante illo iudicio, & propoſitione duorum mediorum æqualium, alterum eligere, fruſtra ita reſponderet S. Thomas, quia facilius multo dicere poterat, in eo caſu etiam poſſe voluntatem ad electionem alterius medij ſine nouo iudicio procedere. Quod vero ait Caiet. Doctorẽ Sãctum ſolum voluiſſe ſatisfacere argumento propoſito, exquo ipſe Caietanus ſentire videtur, etiam in eo caſu poſſe fieri electionem æqualis medij, parum habet momenti: nam ſi ſenſiſſet S. Tho. poſſe in eo caſu fieri electionem æqualis boni, etiamſi primum eo modo argumento reſpõdiſſet, addidiſſet deinde id, quod multo facilius erat, nempe etiam in eo caſu poſſe voluntatem ad electionem procedere: ex quibus etiam locis multo maiori ratione colligitur, non poſſe noſtram voluntatem eligere medium, quod vt minus comparatione alterius propoſitum ipſi eſt.

Probatur ab thoritate S. Thomæ.

Præterea eadem ſententia confirmari ſolet ex Ariſtotele 2. de Cælo capite 13. tex. 93. vbi refert, fuiſſe ſentẽtiam quorundam philoſophorum, capillum ex omni parte æqualem, & æqualiter per omnem partem diſtentum non poſſe vlla vi rumpi, quia non eſt maior ratio, ob quam per vnam

Universidad de Deusto
Biblioteca

partem, quam per aliam rumpatur: per omnem autem partem simul rumpi nō potest. De famelico, & sitiente similiter dicebant, si apponeretur illi cibus, & potus in æquali distantia non se determinaturum potius ad cibum, quam ad potum. Intelligebant autem, si vtrunq; æqualiter repræsentaretur, & proponeretur appetitui, & appetitus ad vtrunque æqualiter esset dispositus, ex quo idem videtur dicendum de voluntate. Hanc vero sententiā Aristoteles non impugnat, ideoq; eā probare videtur. Verum cum in voluntate libertas sit, quæ non est in appetitu, & capillo, posset quis respondere aliā, longeq; diuersam esse rationem de voluntate, quam de appetitu, & de capillo.

7 *Probatur ex Aristotele efficacius.*

Quare probari deinde potest ex eodem Arist. 3. de anima capit. 11. text. 58. vbi ex propria sententia ita scribit, *At deliberatiua ys ineſt tantum, quibus ratio ineſt: nam, hoc agat, an hoc, rationis iam opus, atque officium eſt, atq; neceſſe eſt vno quodam metiri: maius enim perſequitur*. Ac si dicat, in deliberatione, qua inquiritur, vtrum hoc potius, an illud agendum sit, esse debet vna regula, quę metiatur, & expendat singula, quæ proponuntur, quod autem hac regula iudicatum est maius, prosequitur, & eligit voluntas, ergo nō æquale, nec minus. Cum igitur in electione volūtas sequatur rationem consultatione ponderantem singula, qua proponuntur, non poterit amplecti id, quod minus, aut æquale iudicatum est. Neq; obstat, quod Arist. infra dicat, voluntatem aliquādo trahi ab appetitu relicta regula rectæ rationis, hoc enim tantum docere voluit, voluntatem non semper duci à ratione recta, quia aliquando sequitur rationem iuxta inclinationē appetitus: ex hoc tamen non tollitur, quo minus deliberatio rationis, quando mouet, & proponit media secundum appetitum, semper moueat ad id, quod melius est, & nunquam ad minus vtile, aut æquale. Tandem 3. & hic cap. 3. idem Arist. sic definit eligibile, *Quod enim ceteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt*: & quamuis alia translatio habeat, *Quod enim ex conſilio præiudicatum eſt, eligibile eſt*: ita, vt particula, *præ* in verbo *præiudicio* videatur significare antecessionem temporis, aut causæ, quæ præcedit consultatio electionem, tamen reuera eam non denotat, sed præstantiam: vt sensus sit, quod consilio prælatum est ceteris tanquam melius, hoc est eligibile. Nam vox græca προαιρέω est a verbo προαίρω, quod significat antepono, præfero, in primis censeo, in quo sensu eo vsus est Damascenus lib. 3. deinde cap. 24. Quocirca mihi non probatur interpretatio S. Thomæ in illum locum, qui existimat illud *præiudicatum eſt*, antecessionem durationis, non dignitatis significare.

Deinde eadem opinio ex Damasceno probatur: nam 2. de fide cap. 22. post medium definiens consilium, quod præcedit electionem inquit, *deliberat enim quiſpiam rem aliquam aggredi debeat, necne: mox id, quod melius, conducibiliusq; futurum ſit, expēdit, & iudicium dicitur, poſtea aſſcitur ad id, quod conſilium cenſuit, comprobat, & amplectitur, & tunc γνώμη, hoc eſt, ſententia vocatur. Etenim, ſi ita iudicet, vt tamen ad id, quod iudicatum eſt, minime afficiatur, hoc eſt, minime illud amplexetur, ſententiæ nomen id minime obtinebit: iam vero poſt affectionem* (nempe quā vocauerat γνώμην, seu sententiam) *exiſtit electio*. Quod si electio non semper sequeretur iudicium de meliori, non diceret Damascenus absolute iudicium esse de meliori, & post iudicium esse affectionem, hoc est, consensum amplectentem id, quod iudicatum est, & post affectionem esse electionem: constat enim de eodem, in quod voluntas consensit post iudicium, esse postea electionem. Denum Eustratius in cap. 2. li. 6. ethic. in illa verba, *quare moralis &c. alitr electio ſiquidem, cum vis appetitiua ſit, appetitus etiam eſt, conſultatiuus vero, quia præcedente conſultatione operatione ſua ſungitur, ac meli⁹ peiori anteponitur*. Cū igitur electio sit opus appetitus consultatiui, sequitur, id quod melius est, peiori ab electione antepo ni. In quem sensum Grog. Nyssenus lib. 5. philosophiæ cap. 4. prope finem dixit, *quia vero nō omnia, quæ opinamur, nobis placent, nec in opus deducere cupimus, tunc electio, & eligibile fit id, quod ex conſilio præiudicatum eſt, cum aſſumpſerit, appetitum*. Verbum enim *præiudicatum* sine dubio denotat, vt supra admonuimus, id quod consultatione, & sententia antepositum alteri est.

Ceterum, vt prædictam sententiam ratione confirmemus, quædā obseruatione digna præmittenda sunt. Primo quidem hic non esse controuersiam de voluntate, quando ei proponuntur duo fines contrarij, vt delectabile ex vna parte, & honestum ex alia, vel duo fines honesti, vel duo denique delectabiles: nam inter eos non est electio, neque consultatio, sed voluntas, aut propositum quod scholastici intentionem vocant: consultatio enim, seu electio aut est de medijs vtilibus ad aliquem finem, aut de ipsa materia singulari, qua finis, qui secundum se volitus est, contrahi debet, vt disp. 41. c. 1. explicuimus. Quæstio igitur proposita est de medijs ad aliquem finem, an supposita intētione finis, & propositis duobus medijs possit voluntas eligere id, quod æquale alteri, aut minus vtile iudicatum est. De finibus autem iuxta doctrinam traditam 1. p. disp. 98. cap. 7. & quam trademus in hac 1. 2 disput. 128. cap. 5. dicendum est illū finem ad se trahere voluntatem, non qui per iudicium iudicatus est melior, hoc enim non requiritur, sed qui simplici propositione, aut enuntiatione proponitur efficacius, neq; enim cum quis mouetur a delectabili, intelligit semper iudicat id esse melius, quam honestum, sed si iudicat, & enuntiat, aliquando, satis est enuntiare illud esse delectabilius, quam sit oppositum, quod est honestum, in quo non est deceptio, quia intelligitur de delectabili sensui, vt disputatione illa explicabitur. Sufficit autem ad hoc, vt voluntas prosequatur potius delectabile, & relinquat honestū, efficacius illud ab intellectu proponi, in quo est quidem defectus, licet non error, vt eo loco videbimus.

Secundo notandum est, controuersiam propositam non tantū esse de electione mediorum, quę distinguūtur ab ipso fine, vt de fcissione venæ, aut potione ad sanitatem, in quibus est sola bonitas vtilitatis ad finem, sed etiam de materijs singularibus, quibus cōtrahitur finis, & in quibus reperitur bonitas ipsius finis, vt de cibo, & potu in hac, vel illa proportione ad finem temperantiæ: vt enim diximus disput. 41. cap. 1. consultatio, & electio non solum est de medijs priori modo, sed etiā de materia singulari finis: quare sicut consultatione possunt proponi duo media, sic etiam duæ materiæ sub eodē fine in consultationem venire.

Tertio notandum est, electionem proprie non esse alicuius medij, quod iudicatur vni cū ad aliquem finem, sed debere esse vnius medij vtilis ad finem comparati, & collati cum alio medio. Quocirca medium, quod eligitur, sub duplici respectu eligitur, & quatenus vtile est ad finem, & quatenus confertur cum alio medio, qua ratione dicitur electio esse eius, quod præiudicatum, vel præconsiliatum est, ita vt particula *præ* denotet non

ordinem iudicij præcedentis voluntatem, sed ordinem iudicij præferentis vnum medium alteri. Quod vero aliqui recentiores conantur defendere electionem, cum vnicū tantum est medium, abutuntur plane nomine electionis, si præcise & proprie loqui velint, vt ex definitionibus superius allatis cōstat, & docet S. Tho. q. 15. art. 3. ad 5.

Obijciet aliquis id, quod inquit Arist. 3. Ethic. cap. 3. his verbis, *atque ſi per plura poſſe fieri videtur, per quod illorum facillime, optimeque fiet, perquirunt: ſin per vnum, quonam modo per illud fiet*: vbi cōsultationem, ac proinde electionem referre videtur ad vnum medium, per quod fiat id, quod vt finis proponitur. Respondeo, Aristotelem loqui de consultatione, quādo est vnicum mediū, hoc est, vnica res assumenda vt medium, illa tamē diuerso modo seruire potest, & tūc dicit esse consultationem de vnico medio, quomodo per illud fiet id, quod proponitur, alioquin, si vnica res esset medium, & vnico tantum modo seruire posset ad finem, non esset consultatio circa illud, ac proinde nec electio. *Obiectio.* *Solutio.*

Ex his notationibus prædicta sententia ratione manifeste cōfirmatur. Primum, quia electio non potest esse, nisi ex iudicio consultationis, iudicium autem consultationis non potest esse de minori, aut æquali bono, ergo nec electio de minori, aut æquali bono poterit esse. Porro autem electionem non posse esse, nisi ex iudicio, constat ex definitione ipsius: est enim secundum Aristotelē, Nyssenum, & Damascenū, appetitus eius, quod præiudicatum est, & sicut sine consultatione eligere nemo potest, ita etiam, neq; sine iudicio, iudicium autem consultationis nunquam esse de æquali, aut de minori, patet, quia intellectus ex cōsultatione solum colligit, & iudicat id, quod melius est, neq; enim inter æqualia per consultationem concludit hoc esse sequendū, nec inter in æqualia id, quod minus est, cū videt esse minus. Dices, saltem cum videt intellectus vtrumque medium esse æquale, post consultationem ferat sententiam, & iudicium de vtroque tanquam de vtili, vt, quod voluerit voluntas, eligat, & tunc, sicut non deest iudicium, non deerit electio. Huic tamen respōso obstat manifesta ratio: nam consultatio de medijs non est solum ad inuestigandum, an vtilia sint: hoc enim inueniri potest, quando est vnicum tātum medium, de quo non est proprie consultatio, quia nō est col- 12 *Probatur 1ª rationeprimò efficaciter.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

latio cum alio, sed consultatio etiam ad hoc tendit, vt duo, aut plura media inter se, & cũ sine conferat, & de vno iudicet esse præ altero eligendum, eo quod duo simul eligenda non sunt, ergo quousque videat alterum præstare, non foret sententiam, & iudicium. Demum voluntatem non posse eligere contra iudiciũ rationis, ex ipsa definitione electionis patet: est enim electio voluntas eius quod præiudicatum est: id autem, quod minus vtile est, non est præiudicatum, ergo contra iudicium rationis non potest voluntas minus vtile eligere.

13 *Secũda ratio efficax.*

Præterea eadem sententia monstratur, quia minus vtile, etiamsi absolute, & secundum se bonum, & vtile sit, tamen comparatione facta cum magis vtili, sub hac ratione malum quoddam formaliter est: cumq; consultatio de medijs comparate inter ipsa procedat, & iudicium de altero comparate etiam fiat, & sub hac collatione voluntati eligendum proponatur, si eligeretur id, quod minus est, formaliter vt malũ eligeretur, & præferretur maiori. Hæc posterior ratio solum probat, non posse eligi medium, quod minus est, electione, quæ fit comparate, de equali autem non probat, sed de vtroque prior ratio procedit. Et quidem, qui semel fateretur, non posse esse electionẽ medij minus vtilis, facile etiam concederet, non posse eligi medium alteri æquale. Vtraque vero ratio non modo probat de medijs, quæ a fine distinguũtur, sed etiam de materia singulari, in qua bonitas finis inuenitur, vt quoties in consultationem venerit duplex materia, ea solum eligatur, quæ melior iudicate fuerit, si homo velit in proposito fine permanere. Eadem denique opinio ex solutionibus argumentorum oppositæ magis, ac magis confirmabitur.

14 *Ratio aliorũ ad id probandum friuola.*

Hæ sunt rationes efficaces huius sententiæ. Recentiores tamen nonnulli, qui eam sequũtur, hoc modo eam probant, vt voluntas eligat alterum medium ex duobus, indiget imperio rationis, quod explicari solet hoc modo, *Elige hoc*: cum autem adest tale imperiũ in alterã partẽ, etiãsi illa sit medij secundũ se minus vtilis, iam per imperium efficitur pars illa melior, & præstantior, & ita, cum fertur voluntas in illam, non fertur in minus bonum, sed in maius. Hæc tamen ratio friuola satis est. Primum, quia imperium non præcedit electionem, sed potius sequitur illam, vt q. 17. ar. 3. videbimus: quodsi imperium aliquãdo præcedit aliquã electionem, hoc tantum est per reflexionẽ quandam, & sic ante electionem illam, quã præcedit imperium: est alia electio, nempe futurę electionis, vt cum quis eligit se eligere, & ita redit eadem difficultas, an voluntas moueri possit in partem minus vtilem. Præterea licet præcederet imperiũ electionem, ob id non redderetur magis vtile medium, & ita eligeretur minus vtile comparate, quod est falsum, vt probatum est.

Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

EX eisdem fundamentis, quibus nostra opinio confirmata est, facile quoq; poterũt dissolui argumenta prioris sententiæ. Ad primum sumptum ex auctoritate Augustini de duobus hominibus eãdem pulchritudinem mulieris spectantibus &c. Respondeo, etiamsi fieri posset, vt vnus eorum consentiret, alter non consentiret, quod vtrum ita sit, an non 1. parte disputatione 98. capite 7. tractatum a nobis est; inde tamen nullum in præsenti quæstione sumi potest argumentum. Primum quidem, quia casus ille non est de duobus medijs æqualiter propositis, sed de eodẽ sine æqualiter duobus hominibus proposito. Diximus autem præcedenti cap. aliam esse rationem duorum finium, qui vt æquales proponerentur, & duorum mediorum eodem modo propositorum: nam ex finibus non appetitus vnus comparate cum alio, sed absolute. Præterea nostra sententia intelligitur de duobus medijs eidem homini propositis ad eũdem finem, & inter se collatis, vt alterum eorum comparate eligi non possit, nisi melius iudicetur. Augustinus autem loquitur de eodem fine duobus hominibus eodem modo proposito, quo casu ille, qui sequitur talem finem, non sequitur eum comparate cum æquali alio, aut meliori, & ita Aug. loquitur de libertate quoad exercitium in eodem homine, & reducit eam in voluntatem, quæ in eo consistit, vt possit homo eundem finem sequi, & non sequi: at vero præsens difficultas est de duobus medijs eidem homini æqualiter propositis, & de libertate quoad specificationem, quæ in eo posita est, vt possit hoc mediũ, vel illud eligere. Quarto primum

16 *Ad auctoritatem Bernardi. Respondetur.*

primum argumentum friuolum est. Ad secũdum sumptum ex autoritate Bernardi dico ipsũ eo loco solũ docere voluisse, volũtatẽ aliquando operari contra rationem rectam quæ rectum proponit, & nunquam sine illa operari, quia voluntas semper habet sibi comitẽ rationem, etiamsi peccet homo: semper enim adest rectæ conscientiæ iudicium retrahens a peccato, & ad virtutem inuitãs: hoc autem prouenit ex eo, quod efficacius ei proponitur id, quod delectabile est, & eõtra rectã rationẽ. Ceterũ Bern. non loquitur de consultatione mediorum, nec docet id, quod recta, aut praua ratione proponitur vt vtilius medium, aliquando a voluntate repudiari eodem perseuerante iudicio de quo nostra est controuersia.

Ad primam vero rationem eiusdem sententiæ respondent nonnulli, potuisse qui dem Deum facere mundum meliorem, quã fecit, & eodem modo res singulas meliores, tamen ex suppositione, quod mundum decreuit facere, fecisse eũ, qui summe decebat bonitatem suam, & sapientiam, & hoc modo putant primæ rationi fieri satis. Ego tamen non satis intelligo hanc solutionem: nam si, vt 1. p. disp. 107. cap. 1. ostendimus potuit Deus facere alium mundum, & meliorem ac perfectiorem, quam hunc, quem fecit, sequitur, cum ab æterno per electionem decreuit hunc facere, non decreuisse id, quod melius erat, ex quo videtur sequi, hominem eodem modo ex duobus medijs posse etiam relicto meliori minus vtile eligere. Porro autẽ Deũ fecisse id, quod summe decebat suam bonitatem faciendo id, quod decreuerat, facta semel suppositione, quod hunc mundum facere decreuerat, nihil aliud est, quam facta suppositione, non potuisse alium mundum efficere: quod sane non tollit difficultatem argumenti proposĩti. Quare ego respondeo, diuersam esse rationẽ Dei, & hominis in electione: nã quãuis Deus dicatur eligere creaturas, quas facere decreuit (quia omnis creata bonitas comparatur cum diuina tanquam medium cum fine) sicut homo eligit medium vtile ad aliquem finem, & quamuis Deus eligat vnam creaturam reiecta alia, quam non vult producere: tamen homo semper eligit e duobus medijs per consultationem propositis vnum comparate cum alio, hoc est, quia prælatum est alteri per iudicium consultationis, vt patet ex definitione: at vero Deus non eligit vnam creaturam comparate cum

17 *Solutio.*

alia, quam reijcit, sed quãlibet absolute. Fateor quidem, Deum cognoscere vnam creaturam relate ad aliã, ad quam refertur, sed dico, Deum non eligere vnam creaturam comparate cum alia, quia iudicium diuinum non proponit vnam creaturam vt potius eligendam, quam aliam, sed simpliciter proponit bonitatem cuiusq;. Hoc autem discrimen nascitur ex eo, quod Deus absque vlla indigentia eligit, nos autẽ semper ex indigentia eligimus, & ita cum ad cõsultationem procedimus, ad hoc tendimus, vt melius inueniamus: & ideo perseuerãte eodẽ iudicio, quo aliquid vt melius iudicatum est, ita homo eligit melius, vt non possit minus eligere. Deus autem inuariato iudicio quia idem in ipso semper est, potest minus, & maius eligere: quare cum eligit id, quod melius est, non ideo potius eligit melius, quia melius est, cum possit ex eodem iudicio etiam minus eligere: nos autem, cum eligimus potius id, quod melius est, quia melius est, non possumus ex eodem iudicio non eligere id, quod melius est: alioqui non diceremur potius eligere melius, quia melius est, sed quia volumus illud, sicut possemus velle aliud.

Deum vnam creaturam eligere vnam creaturam comparate cum alia.

Idem, quod diximus de homine eligente, dicendum est de Angelo, si velit e duobus medijs propositis vnum præ alio eligere: nam quamuis in consultatione rerum naturalium non discurrat, discurrit tamen in cõsultatione rerum supernaturalium, & absque discursu etiam potest media inter se cõferre, & vnum præ altero eligendum proponere. Quodsi Angelus, aut etiam homo eligant aliquod medium absolute, non comparate, solum quia vtile est, non quia alteri prælatum, tunc sane possũt eligere id, quod minus est, sed de hoc non est controuersia.

18 *Dehomine Angelo gente eadem est ratio.*

Dissolutio secundæ.

Secunda ratio, quæ contendit probare, tolli libertatem electionis ex cõsultationis iudicio, si non potest voluntas eligere id, quod proponitur, non minus, facile dissolui potest, quia secundum nostram sententiam aperte manet libertas. Primũ quidẽ quoad exercitiũ, quia potest homo cessare a volũtate finis, & ita etiã ab intellectione cuiusq; medij, suppositã autẽ libera intẽtione, non posse volũtatẽ non eligere, vt in aliquo casu seq. cap. concedere debemus, non satis est, vt dicamus ex iudicio rationis tolli libertatem nostram, quoad exercitum: Deinde manet libertas quoad specificationem, quia potest voluntas nullum medium eligere ex ijs,

Quomodo electione manet liber.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ex ijs, quæ proposita sunt: ex quo fiet, vt rursus inquirat intellectus, aut de eisdem medijs nouas rationes vtilitatis, aut alia noua media, & ita saluatur libertas quoad specificationem, quæ in hoc consistit, vt hoc potius, quam illud eligatur. Ad hoc autem non requiritur nouum medium inquirere, sed hoc ipso, quod voluntas, quæ libera est, nullum medium eligit ex ijs, quæ proponũtur, & manet in proposito finis, natura liter intellectus incipit inquirere. Nam quemadmodum hoc ipso, quod voluntas appetit finem, & in proposito illius manet absq; alio iudicio, quod circa media præcedat, & dicat bonum esse mouere intellectum ad consultandum de medijs, statim incipit intellectus consultare de illis, quousque perueniat ad iudicium, & sententiam, & ad hoc intellectus excitatur a voluntate finis, ita etiã cum voluntas ex medijs propositis nullum eligit, & nihilominus perseuerat in proposito circa finem, naturaliter excitatur intellectus absq; alio impulsu voluntaris, vt denuo de medijs consultet, nã vt infra videbimus q. 14 art. 6 intellectus nunquam desistit a consultatione, donec inueniat primum mediũ, quod placeat voluntati, & ab ea eligatur, ergo in nostra sententia non sola libertas quoad exercitium sed etiam quoad specificationem illæsa manet: quodsi non possit inueniri in medio minus vtili alia ratio maior, quã in alio, tũc perinde se habet volũtas circa illud mediũ, supposita intẽtione, sicut circa vnicum medium, de quo dicemus infra: quomodo autem maneat libertas circa finem, etiamsi voluntas nunquã moueatur, nisi ab obiecto,

19 quod efficacius proponitur, diximus 1. par. disp. 98. c. 7. & iterum dicemus in hac 1. 2. *Notandum.* disp. 128. c. 5. Quomodo autem ex hoc non sequatur, posse Angelum cognoscere volũtatis affectum, etiamsi cognoscat propositionem medij magis vtilis ad finem, manifestam est, quia hoc etiam supposito iudicio, potest voluntas nullum eligere, & a voluntate ipsa finis, & mediorum cessare. Ceterum, quare non possit Angelus cognoscere determinationem affectus nostri, cum semper sequamur id, quod efficacius proponitur, ostendimus 1. p. disp. 210. cap. 3.

Obiectio. Obijciunt tamen nonnulli, ex hac nostra doctrina sequi, libertatem voluntatis in eligendo prouenire ab intellectu, & non esse ipsi voluntati natiuam, & propriam. Respõ

Solutio. deo, libertatem etiam aliquo modo pẽdere a ratione: nam nisi ratio posset obiecta indifferenter, & ad vtrumuis proponere, non esset in voluntate libertas. Quocirca cõmuniter dici solet, libertatẽ formaliter esse in volũtate, radicaliter vero in intellectu. Denique S. Th. in hoc art. plane docet, ideo hominem libere eligere media, quia ratio potest inuenire in vnoquoque aliquid boni, & aliquid mali.

Ad tertiam rationem dico, mediũ minus vtile absolute, & in se esse quidem bonum, comparatum tamen cum maiori esse malũ, quia cõparate habet defectum aliquem, & quia electio debet esse medij cõparate, ideo non potest esse de minori, quia esset de malo. Aug. vero loco ibidem allegato solũ cõtendit contra Manichæos nullam substantiã secundum se esse substantialiter malam, etiamsi comparatione melioris videatur mala, vt patet in exẽplis allatis: dicebat enim Manichæus aliquas substantias secundum se esse malas substantialiter ex eo, quod nobis essent nociua. Ceterum negare nõ possumus, nec Aug. negauit, aliquas substãtias esse nobis disconueniẽtes ratione effectus, & hac ratione nõ posse a nobis appeti. Quare, cum medium quæratur a nobis vt conueniens ratione vtilitatis, si aliquod apprehẽdatur comparatione alterius, vt minus bonũ, & vtile, non poterit eligi a nobis cõparate, eo quod sub hoc respectu habet rationẽ mali, hoc est, disconueniẽtis, vt probatũ est.

Supposito efficaci proposito, seu intẽtione finis, homo ex necessitate eligit vnicum medium.

CAPVT IIII.

POstquam aliquis voluntate efficaci proposuit sibi finẽ aliquẽ consequendũ, & plura media ip si occurrũt, nemo dubitat esse et liberum eligere, hoc, aut illud mediũ, neq; necessarium esse eligere vnum illorum, etiam perseuerante proposito, & intentione circa finem eo modo, quo superius explicatum est. Ceterum, si vnicum tantum esset medium, controuersia aliqua inter Scholasticos est, an necessarium sit velle illud medium ad consequendum finem. Recentiores nonnulli affirmãt, adhuc in eo casu non necessario eligi medium illud: voco autem electionem latiori significatione, nam prese, &

fe, & proprie electio est inter plura media, vt supra diximus. Probant autem primo, quia si electio sequeretur necessario, nõ esset meritum nouum in ea præter meritum, quod fuit in proposito finis: verbi causa, si quis habeat intentionem placendi Deo, & ex hac volũtate seruet præceptũ occurrẽs, quia videt sibi hoc esse vnicum, & necessarium medium, nihil nouiter mereretur: & eodem modo arguere licet in malis operibus, quæ assumuntur vt media prauæ intentionis: hoc autem videtur absurdum. Secũdo, experimento compertum est, ægrotum efficacissime desiderare sanitatem, & tamẽ licet iudicet vnicũ, & necessarium mediũ ad hunc finem abscissionem membri, non vult illam eligere permanente ad huc desiderio, & proposito sanitatis. Tertio, volũtas creata solum potest pati necessitatem a summo bono clare viso, ergo non potest necessario allici a medio vnico, quod non est summum bonum. Pro hac sententia re

22 ferri solent nominales, eam tamen apud eos inuenire non potuisse OKam plane docet oppositum, vt inferius videbimus.

Mihi tamen semper placuit sententia eorum, qui asserunt, præmisso semel proposito seu intentione finis, necessariã esse electionem vnici medij: sic docet OKam in 1. d. 1. q. 6. circa medium, idem omnino tradit S. Tho. in hoc art, ad 1. & 2. si attente legatur, & Conradus in eisdem solutionibus, & recentiores Thomist. æcommuniter: colligitur etiam ex eodem S. Thoma supra q. 10. art. 2. ad 3. & 1. p. q. 82. art. 2. Ratione autem sic probatur. Quoties intellectus iudicat in obiecto esse omnem rationem boni, & in exercitio non potest apparere vlla ratio mali, necessario quoad exercitium fertur voluntas in obiectum, vt supra disp. 16. cap. 2. dictum est: supposita autem intentione, & voluntate efficaci finis, in medio vnico, & in electione illius non potest apparere ratio mali: ergo electio talis medij necessario sequitur intentionem. Porro autem nõ posse in vnico medio, & eius electione apparere aliquam rationem mali, patet, quia quãuis medium illud absolute consideratum alias sit difficile, & malum, & in desiderio illius medij absolute cõsiderati possit apparere ratio mali, tamen nec in medio relato ad finẽ, nec in desiderio illius potest esse, aut apparere ratio mali, supposita voluntate, & intentione finis: nanq; vnicum illud medium ad talem finem habet omnẽ rationem vtilis, cum sit vnicum: quanuis autem difficile sit, & aliunde malum, hæc tamen malitia non est medij, quatenus medium est: nec enim est malitia inutilitatis ad finem, quare omnis alia malitia perseuerãte proposito finis superari necessario debet, aut cessandum est ab intentione.

Porro, quæ sit efficax volũtas finis, de qua hactenus loquuti sumus, colligitur ex dictis disp. 42. cap. 3. Nonnulli affirmant, idẽ esse efficacem volũtatem, & absolutam, fal luntur tamen, vt ibi diximus, quia omnis voluntas, etiam simplex, & inefficax, absoluta est, & in obiectum absolute considera tum fertur. Alij vero docent, efficacem voluntatem esse intensam, inefficacem autẽ remissam. Quo pacto videtur loquutus Augustinus lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 7. cum distinguit robustam voluntatẽ, & paruam. Ceterum hoc modo non satis explicatur, quæ sit efficax voluntas, potest enim esse aliqua voluntas admodũ intensa circa impossibile iudicatum impossibile, & intensior multo, quam sit aliqua efficax circa possibile. Præterea Christus intense nolebat mori, cum tristabatur de morte, nõ tamen voluntate efficaci oppositum desiderabat, & in eo, qui proijcit merces in mare, idem omnino contigit, & tamen voluntas illa intensior circa impossibile efficax esse non potest, vt disput. illa c. 4 ostensum est. Fateor quidem ex eo, quod interdum voluntas aliqua complacẽtiæ crescat in intensione, prouenire, vt volũtas tandem eliciat efficacem affectum, & propositum, tamen ratio efficacis voluntatis non est formaliter posita in intensione. August. vero appellat robustam voluntatem efficacem, quæ est principium operis, nec vllo impedimento retardatur, quæ quãuis ex eo, quod fit intensa, interdum sit efficax, & non retardetur, diuersum tamen omnino est esse intensam, & esse efficacem. Est igitur efficax voluntas illa, quæ fertur in rem prout

24 *Voluntas efficax & inefficax secundum quid.* in executione, nempe, quando non tantum placet res secundum se, sed etiam placet omnino illam exequi: inefficax vero illæ est, quæ non omnino tendit ad executionem, sed aut est sola cõplacentia rei secundum se abstractæ ab executione, aut si aliquo modo tendit ad rem prout in executione, quia etiam prout in executione ei placet, retrahitur tamen ab executione per aliam contrariam cogitationem, & sic non omnino tendit ad rem in executione, nec effectũ habet, non

2 3 *Quæ dicatur efficax volũtas finis secũdum aliquos*

Efficax volũtas non est idem quod intensa volũtas

Universidad de Deusto
Biblioteca

non ratione impedimenti extrinseci, sed ex ipsa, quia cogitatione alia retardatur, & quãuis inefficax voluntas hoc modo æquiualeat efficaci, quę reuera habet effectũ, inhoc vt malitiam habeat ab opere exteriori deriuatam, vt d. 111. c. 3. in fine dicemus, tamẽ quod ad præsens attinet institutum, talis volũtas dicenda est inefficax. Colligamus igitur, perseuerante efficaci intentione, & proposito circa finẽ, necessario debere eligi vnicum medium, si vnicum tantum est, aut intentionem efficacẽ, quæ omnino ferebatur in executionem, & adeptionẽ finis, debere mutari in aliam inefficacẽ, quæ retardetur ob difficultatem medij, nec tendat omnino ad executionem, & consequutionem finis.

Conclusio resolutionis

Solet prima rationis opposita sentent.

Ex hac vero doctrina facile diluuntur argumẽta prioris opinionis. Ad 1. dicimus, eũ qui ex volũtate finis efficaci eligeret vnicũ medium, habiturum nouum meritum bonũ aut malum, si in medio esset bonitas, aut malitia propria distincta a bonitate, aut malitia finis, nec enim ad hoc, vt sit nouum meritũ in electione medij vnici, requiritur noua libertas post intentionem finis, sed sufficit eadem libertas, quæ supponitur in intentione finis, dummodo in ipso medio sit peculiaris ratio bonitatis aut malitiæ, quia liberum solum est fundamentum necessariũ boni, & mali moralis, nec ad multiplicandã malitiam, aut bonitatẽ, requiritur multiplicatio liberi, siquidem in eodem actu individuo, & libero vnica libertate potest esse duplex ratio peccati. Quodsi in medio vnico ad finem non esset peculiaris ratio malitiæ, aut bonitatis, quæ sumitur ex peculiari ordine ad naturã rationalem, sed sola esset in eo ratio bonitatis, aut malitiæ ex ordine ad finem, non esset in electione illius peculiare meritum.

Soluitur secũda ratio,

Ad secundũ respondeo, eum, qui conuictus esset se non posse vllo alio medio consequi sanitatem, nisi abscissione membri, eo ipso quod nolle teligere illud mediũ, cessaturum necessario ab intentione efficaci sanitatis, & eam fore mutandam in desiderium, & voluntatem quandam inefficacẽ, quæ difficultate medij retardaretur, vt non tenderet ad finem in executione omnino, sicut antea: quod si aliquando permaneret efficax volũtas, ideo esset quia maneret credulitas aliqua, seu opinio cum spe consequendi salutem alio medio. Tertij vero argumẽti

Dissoluitur tertia ratio

solutio ex ratione superiꝰ posita patet, quia in illo medio reperitur omnis ratio boni, &

in exercitio eligendi illud, non simpliciter, sed suppositata tali voluntate, & ita non mirum, si suppositata ea, non possit non eligi: qd vero dicitur communiter, nullum bonũ creatum, sed tantum summum, & increatum clare visum necessitatem imponere quoad exercitium volũtati, intelligendum est absolute, non ex suppositione alteriꝰ prioris volũtatis.

QVAESTIO XIIII.

De consilio, quod electionem præcedit, in sex articulos diuisa.

DEinde cõsiderandũ est de consilio. Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum consiliũ sit inquisitio.

AD primun sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio: dicit enim Damas. quod consilium est appetitus, sed ad appetitum non pertinet inquirere, ergo consilium non est inquisitio.

Præterea, Inquirere, intellectus discurrẽtis est, & sic Deo non conuenit: cuius cognitio non est discursiua, vt in primo habitũ est, sed consilium Deo attribuitur dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilũ volũtatis suæ, ergo consilium non est inquisitio.

Preterea. Inquisitio est de rebus dubijs, sed cõsilium datur de his quæ sunt circa bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 7. De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do: ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est, quod Greg. Nyssenus dicit, Omne quidem consiliũ quæstio est, non autem omnis quæstio consilium.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis: in rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur: quia actiones sunt circa singularia cõtingentia, quæ propter sui variabilitatem in certa sunt. In rebus autem dubiis & incerti

certis ratio non profert iudiciũ absque inquisitione præcedente, & ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, & hæc inquisitio cõsilium vocatur: propter quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod electio est appetitus præconsiliati.

Ad primun ergo dicendum, quod quãdo actus duarum potentiarum ad inuicẽ ordinantur, in vtroque est aliquid, quod est alterius potentiæ, & ideo vterque actus ab vtraque potentia denominaripotest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in nis, quę sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se inuicem ordinantur, vnde & in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia: quia consilium est de his, quæ homo vult facere, & est sicut motiuum: quia ex hoc, quod homo vult finẽ, mouetur ad consiliandum de his, quæ sunt ad finem, & ideo Philoph. dicit in 6. Ethi. quod electio est intellectus appetitiuus, vt adelectionem vtrũque concurrere ostendat, ita Dam. dicit quod consilium est appetitus inquisitiuus, vt consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad volũtatem, circa quam & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui inuenitur in nobis sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter cõsilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquisitione consilij, sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: & ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur: & secũdũ hoc

Dam. dicit, quod Deus non consiliatur. ignorantis enim est consiliari.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum: & ideo de talibus consilia dantur.

CONclusio est, *Consilium est inquisitio quædam*. Circa literam articuli nihil est notandum præter ea, quæ sequenti disputatione dicemus.

An necessarium sit iudicium compositionis circa obiectum, vt voluntas circa illud operetur.

Disput 44.

Necessariume sse iudicium compositionis, vt Voluntas operetur, Recentiores varie existimãt. cap. 1.
Prior pars probabilioris sententiæ. cap. 2.
Posterior pars probabilioris sententiæ. cap. 3.
Dissoluũtur argumenta primæ sententiæ. c. 4.

Necessariũ esse iudicium compositionis, vt voluntas operetur, Recentiores varie existimant.

CAPVT I.

ANtequam controuersiã propositam examinemus, breuiter præmittendum est, quo pacto differant consilium, & iudicium. Primo igitur nota, inquisitionem se habere vt genus respectu consilij, nam inquisitio tam in speculatione posita est, quam ad praxim refertur: ac proinde esse potest eorum, quæ non sunt in nostra potestate. Consilium autem solum est practicum, & ita solum est eorum, quæ sunt in nostra potestate, sicut docet Arist. 3. Ethic. cap. 3. & Greg. Nyssen. 5. philosophiæ cap. 5. vbi hoc modo distinguit consilium, & quæstionem.

Differinẽ inter inquisitionẽ, & consiliũ.

Caiet. Quid sit consilium se. ũ Caiet.

Secundo notat Caietanus in hunc articulum, & tres sequentes, consilium esse inquisitionem cum iudicio conclusionis, vt ita consistat in integro syllogismo practico: colligit autem ex solutione 2. & 3. huius art. Verum oppositũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

Mihi placet eius sententia

Oppositum expresse docet S. Tho. in corpore huius articuli, cum asserit, iudicium esse post consilium. Idem plane affirmat Damascen. 2. de fide cap. 22. Nyssenus autem idem sentit lib. 5 philosophiæ cap. 4 circa finem, cum ait, consultationem esse in ijs, quæ adhuc quæruntur, hoc est, de quibus adhuc non est lata sententia, & iudicium, sed clarissime Arist 6. Ethic. cap. 9. vt videbimus infra disp. 49. cap. 5. Et quidem si nomina græca, quibus vtuntur Arist. Damascenus, & Nyssenus, attendamus, diuersum est consilium a iudicio, nã quod latine reddimus consilium, græce dicitur βούλευσις, seu βουλὴ, hæc autem nomina non significant iudicium, & decretum, sed consultationem, & inquisitionem, quæ nondum ad iudicii peruenit, sed in inquisitione adhuc versatur, & de hac loquuntur Arist. & alij cum ipso allegati. Iudicium autem, seu sententia idem est latinis, quod græcis γνώμη, quæ nondum includitur in consultatione, sed cõsultatione elicitur. Ceterum nomen consilium non raro vsurpatur a latinis pro iudicio ipso elicito per consultationem: definitur enim à Cicerone secundo de Inuentione hoc modo, *Consilium est aliquid faciendi, nõ faciendi ve excogitata ratio.*

De filiis Toantis filij.

Consilium ad duas pertinet facultates.

Tertio obseruãdum est, consiliũ, seu consultationem ad duas facultates pertinere, sicut etiã pertinet electio, nẽpe ad intellectũ, & voluntatẽ, ordine tñ contrario: nã electio substãtialiter pertinet ad voluntatem, cũ sit actio eius elicita, sed cõnotat ordinem ad rationem consultãtẽ, vt disp. 41. c. 2. expositũ est: consiliũ vero substãtialiter pertinet ad intellectũ, quia est actio ab eo elicita: habet tamen ordinẽ ad voluntatẽ, a qua mouetur intellectus, vt consultet. Hoc sensu dixit S. Th. in corpore art. *Volũtas præbet materiam cõsultationi*, q̃ ita accipiendũ est, non quia volũtas moueat ad singularẽ materiã in ijs, aut alijs mediis, sed quia ex intẽtione finis mouet ad inquirẽda media in genere: volũtas enim per intentionẽ vult consequi finẽ, quẽ non nisi per media consequi potest.

Prima sententia recentiorum.

His præmissis, in præsenti cõtrouersia variæ Recentiores. Quorũdã sentẽtia est, semper esse necessariũ iudiciũ compositionis, & practici intellect⁹, vt volũtas operetur, q̃ explicatur his verbis, *sac hoc, ama hoc*, quinimo affirmant, non modo non sufficere simplicẽ apprehensionẽ boni, aut mali extra enũciationẽ, verum etiam non satis esse iudiciũ enũciationis, quo solũ affirmatur, aliquid esse bonum, aut malũ, quodq; explicatur his verbis, *bonũ est sequi virtutẽ*, nisi adsit iudicium illud practicum per modũ imperij, q̃ supra diximus. Simplicẽ autẽ apprehẽsionẽ non sufficere, probãt primo ex S. Tho. supra q. 9. a. 1. ad 2. vbi docet ex sola apprehensione non moueri volũtatẽ, sicut nec sola imaginatione mouetur appetitus, nisi adsit æstimatio, ac si dicat, nisi adsit opinio facultatis, quã vocãt æstimatiuã. Idẽ docet in 2. 24. q. 2. a. 1. Secũdo probãt ex Arist. 3. decima c. 3. text. 154. vbi ita loquitur, *Præterea cũ opinamur aliquid malũ esse, atq; terremur cõtinuo perturbamur: similiter & cũ opinamur quidpiam esse tale, vt in illo sit cõfidere, at cũ imaginamur talia, perinde afficimur, atq; si in pictura eadẽ spectaremus*: opinatio autẽ non est in simplici apprehensione, sed in iudicio aliquo compositionis, & c. 7. text. 30. loquens de motu ad operãdũ, qui est a voluntate, ita scribit, *Atqui, cũ bonũ, aut malum esse dicit affirmãdo, vel negãdo, tũc fugit, aut prosequitur.* Quasi dicat, nõ fugit, aut prosequitur, antequã affirmatio sit, vel negatio. hæ autẽ non sunt in simplici apprehensione, sed in cõpositione. & c. 9. text. 40. docet, volũtatẽ nõ moueri abspeculatiuo, aut cõtemplatiuo, sed à practico intellectu: in practico autẽ intellectu certe nõ est simplex apprehensio. Tertio eadẽ sẽtẽtia ratione probatur hoc modo, si sola apprehẽsio sufficeret ad iudicio cõpositionis, & diuisionis, quacũq; apprehẽsione possem⁹ tristari, aut delectari, timere, & sperare, q̃ experimẽto cõstat esse falsũ: nã sine opinione hæ operationes esse nequeũt. Imo vero possem⁹ odio habere hanc propositionẽ, *Beatitudo est mala*: hoc autẽ fieri nequit, signum igitur est, solã apprehensionẽ nõ sufficere, vt moueatur volũtas, sed requiri iudiciũ cõpositionis, quod quidẽ quia esse nõ potest de illa propositione, *Beatitudo est mala*, ideo nõ possum⁹ odisse beatitudinem.

Alij sententiæ se habent quid ad hanc sententiam, seu contra hanc.

Alij vero Recentiores affirmant, simplicem apprehensionem aliquando sufficere, aliquando vero requiri iudicium compositionis, seu diuisionis, & simplicem apprehensionem non sufficere, vt voluntas operetur: vt autem explicent hanc sententiam, distinguunt ex S. Thoma, & Caietano infra quæst. 10. articulo 3. duplex genus concupiscentiæ: quædam enim concupiscentiæ dicuntur naturales, quædam vero rationales, putant autem recentiores prædicti, concupiscentias naturales eas vocari a S. Thoma, & Ca-

& Caietano loco citato, & ab Aristotele 3. Rhetoric. cap. 11. quæ in nobis oriuntur ex simplici apprehensione obiecti, eas vero rationales, quæ procedunt ex ratiocinatione, & deliberatione aut formali, aut quam vocant virtualem, quæ per modum habitus ex præteritis actibus manserit. Hac præmissa distinctione, dicunt ad actum voluntatis siue naturalem, siue liberum, in quo voluntas agit propter finem, requiri iudicium ex parte intellectus: ad actus vero, in quibus voluntas non se agit sed agitur, sufficere solam apprehensionẽ obiecti conuenientis sine iudicio compositionis. Porro agere se in finem, vel agere propter finem, dicunt nihil aliud esse, quã voluntatem ferri non tantum in finem cõuenientem, sed etiam in ipsam conuenientiam finis, agi autem in finem nihil aliud esse, quam voluntatem ferri in finem conuenientem, & non in ipsam conuenientiã finis: nam ideo bruta aguntur in finem, & non se agunt in finem, nec propter finẽ operantur, quia licet cognoscant rem, quæ est finis, esse conuenientem, tamen nõ cognoscunt conuenientiam ipsam. Hinc inferunt volũtatem, qua quis se agit in finem, non posse esse sine iudicio, quia vt voluntas se moueat in finẽ, debet intellectus cognoscere non tãtum finem conuenientem, sed etiam conuenientiam finis: hæc autem sine iudicio cognosci non potest. Posse autem voluntatem moueri sine iudicio, quando tantum agitur in finem, cognito solũ fine conuenienti, probant, quia appetitus brutorum potest moueri, & appetere obiectum conueniens sine iudicio compositionis: ergo multo melius voluntas.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.

Opponitur prioris sententiæ.

RObabilius mihi semper visum est primum, posse quidem volũtatem nostram moueri in obiectum sola simplici cognitione apprehensum sine iudicio compositionis: loquor autem non de voluntate Angelica, hanc enim planum est moueri non præcedente compositione, quia Angelus nõ cõponit, & sine compositione iudicat esse aliquid, vel non esse: sed loquor de voluntate nostra, quæ in hac vita nihil iudicat esse, aut non esse sine compositione in intellectu. Addo deinde, quanuis sufficiat simplex apprehẽsio boni, aut mali ad aliquod genus appetitus, ad aliquod tamen requiri iudicium compositionis. Priorem partẽ huius sententiæ aperte docent Scot. in 2. d. 6. q. 1. ad 1. 2. & 3. Gab. q. 1. art. 3. dub. 2. Maior q. 1. in responsione cuiusdam argumenti, in fine quæst. Marsil. in 2. q. 16. ar. 1 Holcot in 2. q. 3. & recentiores Thomistæ præcedenti cap. coinmemorati, qui sequuntur secundam sententiam, cum quibus in hac parte conuenimus. Porro autem Scotum hanc priorem partem nostræ sententiæ tradidisse, legenti ipsum manifestum erit: illum tamen nonnulli recentiores absque fundamento alio modo interpretantur, vt solum sentiat ad actum complacentiæ simplicis in voluntate sufficere simplicem apprehensionem obiecti, nec requiri iudicium compositionis, quo iudicetur obiectum posibile, aut impossibile, dicũtq; ex hoc non negare Scotum necessariũ esse iudicium compositionis, quo iudicetur, vtrum expediat complacere in tali obiecto sic apprehenso, an non. Ceterum cum hoc iudicium reflexum ex consultatione nullus hactenus, nec ipse Scot. dixerit esse necessarium, scilicet, vtrum expediat complacere in tali obiecto, nec ne, sed omnes plane doceãt apprehensionem, aut iudiciũ de solo obiecto esse necessarium, vt voluntas illud amet, & Scotus aperte dicat, ex simplici obiecti apprehẽsione moueri posse volũtatem in obiectum: plane efficitur, Scotum hanc priorem partem nostræ sententiæ aperte tradidisse: eam vero docuit, vt defenderet potuisse dæmonem peccare appetitu æqualitatis Dei secundum essentiam sine errore in intellectu, quia potuit peccare sine iudicio compositionis, vt nos late sumus prosequuti 1. p. disp. 234. c. 2.

Prima pars dicit posse voluntatem ferri in obiectum simpliciter apprehensum

Probatur 1. conclusione.

Iam vero prædicta pars nostræ sententiæ probatur hac ratione, sola apprehensio boni conuenientis, aut disconuenientis, quæ fit per sensũ, sufficit in nobis, & in brutis, vt appetitus amet, aut odio habeat id, quod proponitur, vt omnibus manifestũ est, ergo sufficiet etiam sola simplex apprehẽsio obiecti per intellectum, vt voluntas illud amet, aut odio habeat: neque enim minus potens est obiectum intelligibile simpliciter apprehensum per intellectum, vt alliciat voluntatem, quam obiectũ sensibile, vt per simplicem etiam apprehensionem attrahat appetitum. Porro intellectũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc præstare sensui, quod possit de obiecto intelligibili iudicare in compositione, & diuisione, non obstat, quo minus ante tale iudicium per simplicem apprehensionem possit voluntas moueri in obiectum cognitum. Ceterum, cum dicimus solã simplicem obiecti propositionem sufficere, vt voluntas aliquid appetat, nõ intelliginus quodcunque genus obiecti sic apprehensi posse mouere voluntatem, sed illud tantũ quod vt conueniens, aut disconueniens apprehenditur: quod genus apprehensionis in sensu ad æstimatiuam facultatem pertinere, communiter dicunt philosophi.

Impugnatur prima opinio in eo quod dicit imperium esse necessarium ad actũ voluntatis.

Deinde, quod dicebat prior opinio, necessarium esse in quouis actu dictamen illud per modum imperij, *fac hoc*, & nõ sufficere iudicium enunciationis absque ea insinuatione, quæ dicitur imperium, aperte falsum est. Et primum experimento ipso confutari potest: quotidie enim experimur mille affectus delectationis, & tristitię absq; eo, quod dicat intellectus, delectare, aut tristare. Deinde, quia cognitio solum requiritur ex parte obiecti, vt conditio, tam in voluntate, quam in appetitu animali, sicut ostendimus disp. 2. c. 2. ergo semel repræsentato obiecto cõueniẽte, aut disconueniente, non est necessarius alius actus cõpositionis, & iudicij, nedum imperij, quod explicatur per verba illa, *fac hoc*, siquidem in brutis videmus moueri appetitum repræsentato obiecto simplici apprehensione absque alio imperio. Postremo, quia dictamẽ illud *fac hoc*, habet rationem imperij, vt disp. 49. ostendemus, & aduersarij fatentur, imperium autem non præcedit omnem actum voluntatis, imo non potest præcedere vllũ actum præter vsum, nisi per reflexionem quandam, vt ostendemus q. 17. art. 3. Itaq; electio, & intentio circa finem, & media priores sunt, quã imperium: quo dsi imperiũ præcedit vsum circa idem obiectũ, circa quod fuit electio, parum refert: hic enim actus imperij, si aliquis est, solum ponitur post affectum deliberatum etiam circa media ad exequendũ id, quod electum est, ergo circa omne obiectum potest præcedere electio, & intentio ante dictamen illud *fac hoc*, & hæc circa priorem partem nostræ sententiæ.

Posterior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT III.

POsterior pars nostræ sentẽtiæ erat, iudicium compositionis, aut diuisionis ad aliquos actus voluntatis requiri, tametsi ad omnes non sit necessarius, vt hactenus probatum est, in qua parte nobiscũ cõueniũt recentiores Thomistæ, qui secundã sentẽtiam sequuti sunt: in assignandis tamẽ actibus, ad quos dicunt requiri huiusmodi iudicium, dissentiunt. Quocirca, prius quã explicemus, ad quos actus iudicium requiratur, quid in eorũ sententia nobis nõ probetur, paucis ostendemus: atq; imprimis existimo frustra ab eis adduci diuisionem illam S. Tho. & Caiet. concupiscentiæ, nẽpe concupiscentiæ naturalis, & rationalis. Hæc enim diuisio non ita assignatur a S. Tho. & Caiet. vt alla concupiscentia nascatur ex simplici apprehẽsione, alia vero ex iudicio compositionis, sed in vtroq; genere reperiri potest concupiscentia, quæ oriri possit ex simplici apprehensione, & quę procedere debeat ex iudicio compositionis, vt inferius patebit. Prædicta vero diuisio sumpta ex Arist. 3. Ethic. c. 11. & 1. Rhetoric. c. 11. a S. Tho. & Caiet. sic intelligitur, vt illa concupiscentia dicatur animalis, quę fertur in id, quod est conueniẽs naturæ animalis, sicut est cibus, & potus: alia vero sit rationalis, quæ fertur in id, quod apprehenditur tantum per rationem vt conueniens, cum tamen id non respiciat naturam animalem, quod est proprium hominis, qui excogitare potest varias res, vt cõuenientes, non quidem vitæ animali, vt animalis est, quæ in operibus tantum nutritionis, & sensus consistit, sed quæ sint conueniẽtes homini alia ratione, quatenus homo est, non solum secundũ rectam rationẽ, sed absolute: in vnoquoq; vero ex his duobus generibus interdum sufficit simplex apprehẽsio, interdum requiritur iudicium cõpositionis, vt inferius videbimus.

Cum vero dicunt, tunc solum requiri iudicium cõpositionis, quando homo se mouet in finem, quando vero agitur in finem nõ requiri, nec satis explicant, quid sit mouere se in finem, & agi in finem, nec sufficientem regulam nobis assignant. Primũ quidem dicunt, agere se in finem nihil aliud esse, quam ferri in ipsum finem, & in ipsam conuenientiam finis: agi vero in finem esse ferri in finem conuenientem, nõ tamen in ipsam conuenientiam. Ego vero nõsatis intelligo, quo pacto possit affectus aliquis

aliquis ferri in finẽ conuenientem, vt conueniens est, quin feratur in ipsam conuenientiã: cum enim cõuenientia, quæ est bonitas, sit ratio formalis obiecti voluntatis, non potest non esse ratio volendi, & simul volita, sicut color simul est ratio videndi, & videtur: atqui mouere se in finẽ, vt cõmuniter a philosophis, & Theologis definitur, nõ est ferri solũ in aliquod bonũ delectabile, aut honestũ propter se, sed ex illa volũtate finis eligere etiã media ad illũ finẽ per consultationẽ, q̃ proprium homini est: nã quanuis bruta moueantur ad finem, quia appetunt delectabile, vt delectabile est, cuius bonitas est bonitas finis, tamen, quia non cognoscunt proportionem mediorum cum ipso, nec eligunt aliquod mediũ gratia ipsius, ideo non dicuntur seipsa mouere in finẽ. Tum etiã, quod dicunt voluntatẽ ferri non posse in ipsam conueniẽtiã finis sine iudicio cõpositionis, falsum est. Nã, vt supra dicebã, nunquã voluntas, aut appetitus fertur in finẽ conueniẽtẽ, quin etiã feratur in ipsam cõueniẽtiã, frequenter autem fertur in finẽ ex sola simplici apprehensione ipsius. Adde, q̃ licet solius hominis esset ferri in ipsam conuenientiã finis, aut rei, quæ est finis, nõ ideo requireretur iudiciũ cõpositionis, siquidẽ ipsa conuenientia simplici apprehensione cognita non minus mouere posset, quã ipse finis conueniens.

II

Quocirca in hac re existimo, ita philosophãdũ, primo quidẽ, vt in omni electione medij ad finẽ semper debeat præcedere iudiciũ compositionis. Primum in electione vnius medij præ alio manifestũ est esse iudiciũ hoc, quando cõsultatio præcessit, nã per cõsultationem necessario colligitur cõclusio, in qua est iudiciũ compositionis, & diuisionis. Deinde, quãdo eligitur aliquod vnicũ mediũ ad finẽ, vel vnũ præ alio sine consultatione, q̃ etiam accidere potest, vt dicemus a. 4. quia tamen nullum medium eligitur nisi cum ordine ad finẽ, & collatũ cum eo, & in tali collatione necessario est cõpositio, ideo electio etiã absq; consultatione sẽper oritur ex iudicio cõpositionis.

Secundo existimo, spẽ, & timorem, etiãsi versentur circa finẽ, hoc est, circa res propter se appetibiles, aut quæ propter se odio habeantur, nõ posse esse sine iudicio cõpositionis, & diuisionis. Primũ quidem probatur de spe, quæ vno modo differt a simplici desiderio, quia desideriũ est de bono futuro sine opinione futuri, spes autẽ est cũ opinione, & credulitate, quo fit, vt cessante opinione, & credulitate cesset affectus spei, etiã manẽte desiderio, vt in ijs, qui vltimo supplicio afficiendi sunt: opinio autẽ non est nobis sine iudicio cõpositionis, & diuisionis. Deinde idẽ probatur de timore quia timor est de futuro malo, quod creditur futurum, nã si quis apprehendat malũ sine opinione, quod sit futurũ, potest quidẽ ipsum odio habere, timere aũt illud ne quaquã potest, credulitas autẽ non est in nobis sine cõpositione. At dices, etiã belluæ timẽt, cũ vident aliquẽ locum, in quo sibi antea aliquid mali accidit. Respondeo hũc affectũ nõ esse in ipsis proprie timorẽ futuri mali, siquidẽ ipse non apprehendũt futurum, sed illud, q̃ vident, ex memoria præterita apprehendunt vt malum præsens, & quadam displicentia fugiunt. 12

Aliis affectibus posse moueri potest voluntas ex simplici apprehensione.

Tertio censeo, aliis affectibus posse moueri voluntatẽ etiã in finem cõcupiscẽtia tã animali, quã rationali, prout a nobis vtraq; superius explicata est, nõ præcedente iudicio cõpositionis, & diuisionis, non solũ affectibus sine libertate insurgẽtibus sed etiã liberis, in quibus possit esse meritũ bonũ, & malũ: qua ratione diximus 1. p. d. 234. c. 2. potuisse Angelũ peccare appetitu æqualitatis Dei secundũ naturã ex sola simplici apprehensione absq; vllo errore. Posse autẽ esse affectũ liberũ sine iudicio cõpositionis, patet, quia libertas nõ oritur ex discursu, nec ex iudicio compositionis, sed ex indifferẽtia, qua proponitur obiectũ sub ratione boni, aut mali: hæc autẽ indifferẽtia accidere potest sine discursu, & cõpositionis iudicio, vt manifestũ est, ex qua voluntas potest cohibere affectum, vt rursus inueniatur aliqua ratio boni, aut mali in obiecto.

Dissoluuntur argumẽta primæ sentẽtiæ

CAPVT IIII.

Ad testimonium S. Tho. respondetur.

RElinquũ est, vt argumẽta primæ sententiæ, quæ solũ supersunt, diluamus. Ad primum testimoniũ, quod erat S. Th. respõdeo, eo loco eũ non docere voluntatẽ moueri ex solo iudicio cõpositionis: nã de hoc ne verbũ quidẽ habet, sed solum inquit, volũtatem moueri non posse apprehẽsione rei terribilis sine æstimatione aliqua disconueniẽtis

Universidad de Deusto
Biblioteca

uenientis, æstimatio autē non necessario postulat iudiciū cōpositionis, siquidem in brutis etiā reperitur, quæ non cōponunt, sed in eo consistit, vt res non tātū apprehē datur prout secundū se terribilis, sed etiā
13 prout disconueniēs ipsi cogitāti: sic enim solum excitare potest aliquē affectū displicentię, & odij sine vlla cōpositione, sicut etiā in brutis, in quibus nulla est cōpositio.

Satisfit auctoritati Aristot.

Ad secundū testimoniū, quod erat Arist. 3. de anima c. 3. fatemur eū dixisse, necessariā esse opinionē, vt perturbemur imaginatione rei terribilis, id tamē non dixisse de quouis affectu displicētiæ, sed de affectu timoris, quo solemus perturbari, ad quē diximus requiri opinionē, & iudiciū compositionis. Idē asseruit de actu confidētiæ, qui est spes, vt sine opinione esse nō possit, id quod nos etiā ingenue fatemur. Cū vero nō est opinio, dixit perinde nos habere cōparatione rei terribilis, ac si eam depictā in tabula videremus: quod ita intelligendū est, non quia non possit sine cō positione esse aliqua displicentia rei secūdū se, siquidē & bruta sine opinione cōpositionis fugiunt id, quod vt disconueniēs apprehēdūt, sed quia ea, quæ in tabella depicta videmus, quantumuis terribilia, nunquam timemus, sicut etiā nunquā res depictas speramus. Quis autē neget, sine opinione sæpius nos affectu cōplacentiæ detineri in rebus fictis, & sola apprehēsione cogitatis, vt in dignitatibus, honoribꝰ, &c. cū nulla prorsus est spes, aut opinio, & in malis similiter affectu displicentiæ immorari, tametsi absque vllo timore?

Ad aliam auctoritatē eiusdem Arist. respondetur.

Ad tertiū, quod erat eiusdē Arist. ex 3. de anima c. 7. Respōdeo, verū esse, tunc voluntatē prosequi, aut fugere obiectum propositum, cum intellectus affirmat, aut negat, quod sane fit cōpositione, aut diuisione, ob id tamen nō negare Arist. posse etiā aliter moueri, tū etiā dico, esse aliquos affectus voluntatis, qui necessario pendent ex affirmatione, & negatione intellectus,
14 & de his posse etiam intelligi Aristotelē.

Ad tertiā auctoris ratē respondetur.

Ad quartum testimoniū, quod erat eiusdem Arist. ex cap. 9. lib. 3. de anima, respōdeo, eū non negasse interdum moueri, & excitari in voluntate aliquē affectum ex cōtemplatione, & speculatione, hoc enim experimēto cōpertum est: tum etiā, vt probauimus supra disp. 12. c. 1. visio clara Dei est operatio speculatiua intellectus, & tamen est principium delectationis de ipso Deo, & amoris amicitiæ erga ipsum: neq; enim, vt voluntas delectetur de Deo in patria, aut ipsum amet, requiritur iudicium practicū, quo intellectus dicat bonū esse delectari, aut amare: quis enim nō videat, satis esse ipsam bonitatē Dei in se visā, vt volūtas de ipsa delectetur, aut eā amet? solū igitur dixit Arist. voluntatē non moueri ad aggrediēdū aliquod opus sine præcedente intellectu, quia hoc ipso, q̄ mouetur ad opus, intellectus de ipso opere cogitat, in quo iā practicus est, cū hoc tamen non negat, posse moueri volūtatē affectu efficaci ad opꝰ exteriꝰ ex sola simplici apprehēsione operis sine iudicio cōpositionis, & diuisionis, de quo solū est nobis nūc cōtroversia. Postremo deniq; ratio adducta pro prima sententia nihil habet momēti, nāq; licet dicamus affectū voluntatis oriri posse ex simplici apprehēsione, non proinde asserimus, ex quacunq; simplici apprehensione nasci posse, sed ex ea solū, qua rē apprehendimus vt bonā, aut malā, conuenientē, aut disconuenientem nobis. Porro q̄ subdebatur in argumento, posse apprehendi beatitudinem vt malā, & ita odio haberi, friuolū est. Primū quidem, quia si posset vt mala apprehendi, quis dubitaret asserere, posse etiā odio haberi, ita vt, si requireretur dictamē illud imperij, poset etiā intellectus dicere, *odio habe beatitudinē?* nā circa malū tale dictamen esse non repugnaret. Deinde quis dicat per modum adhuc simplicis apprehensionis cogitari posse beatitudinē tanquā malum? nec enim minus repugnat, ipsam rationē boni apprehēdi vt malum, quam ipsam rationem beatitudinis, de cuius ratione est cumulus omnis boni, vt malam apprehendi.

ARTICVLVS II.

Vtrum consilium sit de ijs, quæ sunt ad finem.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine, quæcūque enim dubitationem habent, de his potest inquiri, sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem,

nem, cum igitur inquisitio circa operabilia, sit consilium, videtur, quod consilium possit esse de fine.

Præterea. Materia consilij sunt operationes humanæ, sed quædam operationes humanæ sunt fines, vt dicitur in primo Ethi. ergo cōsiliū potest esse de fine.

Sed contra est quod Greg. Nyssen. dicit, quod nō de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principij, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur, principium autē non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: vnde cum consiliū sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem: tamen contingit id quod est finis, respectu quorundam ordinari ad alium finem, sicut etiam id q̄ est principium vnius demonstrationis est cōclusio alterius: & ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, potest accipi vt ad finem in alia inquisitione, & sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur vt finis, est iam determinatum. vnde quandiu habetur vt dubiū non habetur vt finis, & ideo si de eo cōsilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium inquantum ordinantur ad aliquē finem, vnde si aliqua operatio humana sit finis, de ea inquantum huiusmodi non est consiliū.

Conclusio est, Consilium non est de fine, sed de ijs solum, quæ sunt ad finem.

De doctrina articuli. Disput. 45.

Explicatio doctrinæ ex mente recentiorum quorundam. cap. 1.
Vera explicatio doctrinæ articuli, & Aristotelis. cap. 2.
Diluuntur difficultates in 1. cap. allatæ. c. 3.

Cap. I.

Explicatio doctrinæ ex mente recentiorum quorundam.

CAPVT I.

DOctrina huius articuli est Arist. 3. lib. Ethi. c. 3. Nyssen. 5. philosophiæ c. 5. Damas. lib. 2. de fide c. 22. cum ait, *Ad finem spectat ea, de quo consultum capitur*: quam sane doctrinā ex Scholasticis amplectuntur cū S. Tho. in hoc art. Conr. & recētiores Thomistæ, Ricard. in 3. d. 38. ar. 2. q. 1. & Dur. in 2. d. 25. q. 1. & quāquā ea verissima est, multas tamē difficultates habere videtur, quas hic paucis subijciā. Primo quidē apud ipsum S. Tho. ipse enim supra q. 6. art. 2. sic ait, *Perfectā igitur cognitionē finis sequitur voluntariū secundū rationē perfectā, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his, quæ sunt ad finē, moueri in finem, vel non moueri.* Cōcedit itaq; S. Doct. deliberationē versari non circa ea solū, quæ sunt ad finē, sed etiā circa ipsum finē, deliberatio autē idē est, q̄ consultatio, aut iudiciū consultationis. Secūdo est difficultas in re ipsa, quia possunt alicui proponi duo fines: vt autē vnū sequatur, & aliū refutet, cū vtrūq; sequi nō possit, necessario debet prius cōsultare, & deliberare, præsertim, si aliquod dubiū sit, vtrū illorū sequi oporteat: ergo de fine pōt esse cōsultatio. Tertio, quia prudētia, cuius proprium opus est cōsultare, nō solū cōsultat de medijs virtutū, in quibus solū reperitur bonitas vtilitatis ad ipsam virtutē, sed etiā de materia ipsa propria virtutis, ac proinde de fine: bonitas enim virtutis in materia determinata est bonitas finis. Porro autē cōsultationē etiā esse de materia propria virtutis, patet, quia prudētia nō tātum inuestigat media ad seruādā tēperātiā, verū etiā determinat per cōsultationē materiā cōueniētē secūdū mediocritatē tēperātiæ.

1 *Consilium est de ijs quæ sunt ad finē.*

Obiectio ex verbis Sācti Thomæ.

Secunda obiectio.

Tertia obiectio.

Nonnulli, vt predictā difficultatē expli-
2 cent, notāt consultationē non esse inquisitionē solā, sed cū quadā collatione pluriū inter se, & cum vno alio cōmuni, ad q̄ referātur: cumq; duo fines inter se cōparari possint, nō tamē possint conferri cum alio cōmuni, ad q̄ ordinem habeant, quia finis nō refertur ad aliud, ideo de finibus nō posse esse consultationē. Horū tamen doctrina, & explicatio, quā præsenti adhibēt difficultati, mihi nō probatur, quoniā definitio, quam

Sententia aliquorum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tio, quam asserunt cõsultationis, ex ipsorũ cerebro videtur cõficta. Inquisitio enim, & consultatio teste Arist. 3. Ethi. c. 3. hoc solũ differunt, ꝙ cõsultatio est de rebus, quæ a nobis fiũt, & ita ad practicũ pertinet intellectũ: at vero inquisitio etiã de alijs rebus esse põt, vt de lineis, & alijs figuris mathematicis verba Arist. sũt, *Nũ autẽ omnis per quisitio consultatio est, Mathematicæ nanq; perquisitiones non sunt* (scilicet *consultationes*) *omnis autem cõsultatio est cõmuno perquisitio*: & nullã aliam differentiã inter eas Arist. assignat. Inquisitio autẽ, etiãsi fiat inter aliqua, non debet necessario fieri cũ ordine ad aliquid aliud cõmune, ad quod illa referantur, de quibus est inquisitio, ergo neq; consultatio hoc modo fieri debet. Adde, ꝙ prædicti Doctores hac sua explicatione idẽ omnino asserũt, atq; si dicerẽt, de fine nõ est consultatio, cũ asserãt, non esse consultationẽ nisi de eo, ꝙ ordinatur ad finẽ: quare in hac sua ratione videntur petere (vt aiunt) principium. Quare nõdũ habemus causã, ob quã de duobus, aut pluribus finib⁹ inter se nequeat esse cõsultatio.

Vera explicatio doctrinæ articuli, & Aristotelis.

CAPVT II.

Vera sententia circa inquisitionem non esse de fine secundum se.

EGo igitur existimo mẽtẽ Arist. & S. Th. eã esse, vt consultatio, quæ est practica inquisitio, nõ sit de fine ipso secũdũ se abstracto a materia, sed aut de medijs vtilibus ad finem, in quibus non est formaliter bonitas finis, vt in propria materia, aut de varijs materijs pertinentibus ad finem secundum se volitum, eodẽ prorsus modo, quo disp. 41. c. 1. diximus electionẽ non esse de fine secundũ se abstracte considerato, sed aut de medijs, aut de materia, in qua bonitas finis cõtrahitur. Nã vt in ar. 3. eiusdem quæstionis ex mente Arist. ostẽdimus, idẽ 3 est eligibile, & id, ꝙ per consultationis iudiciũ alteri prælatũ est, vt autem hoc explicemus, obseruãdum est primum, ex mente Arist. in eodem 3. Ethic. c. 3. de non dubijs non esse consultationẽ, nec inquisitionem nã harum vtraq; circa materiã dubiam versatur, est enim ad inuestigandum id, ꝙ ad huc incertũ est. Quocirca Arist. 3. Ethi. c. 3. recte dixit, *Arijs circa exactas quidẽ scientias, & sufficientes non est cõsultatio, vt de literis: non enim ambigimus, quomodo literas scribẽdæ sint*: & infrã, *consultatio autem in his versatur, quæ plerũq; quidem fieri possũt incerta tamen sunt, quonam euenient modo, & in quibus est indeterminatio.*

Deinde notãdum est, de fine secundũ se considerato, hoc est, de ratione boni appetibilis propter se considerati sine materia, non posse esse dubitationẽ, aut saltẽ non posse esse practicã, sed speculatiuã tãtũ dubitationẽ, siue finis sit honestus, siue delectabilis tantum: hæc enim duplex ratio boni solũ potest habere rationẽ finis: nã quãuis possimus dubitare, an hæc, aut illa res sit honesta, aut sit tantũ delectabilis, quod tantum est considerare has rationes finis contractas in materia singulari, tamẽ de ipsa ratione honesti, & deipsa ratione delectabilis secundũ se abstracta a materia non potest esse vlla dubitatio, sed per se vtraq; patet appetibilis. ꝙsi circa has rationes aliqua dubitatio esse posset, solũ esset speculatiua. Ego tamẽ non video, quomodo ad huc talis dubitatio de illis vllo modo esse possit.

Tertio præmittendum est, rationem honesti secundum se abstractã a materia singulari posse considerari in genere, & in aliqua specie, neq; enim solum apprehendimus honestatẽ secundum se, sed etiã honestatẽ tẽperantiæ, & quemadmodum de honestate secundũ se nulla est dubitatio, sic etiã nec de honestate tẽperantiæ secundum se esse potest, si ipsa consideretur vt finis per se appetibilis: nã si consideretur quasi medium ratione materiæ confuse taltem apprehensę, de illa potest esse dubitatio ex ordine ad aliquem finẽ: dubitari enim potest, an ad profectum spiritualẽ in religione vtile sit exerceri in tẽperantia, an in alijs virtutibus: at vero de illa secundum se quatenꝰ finis est propter se appetibilis nõ est cõsultatio, si qua vero difficultas, & dubitatio incidere potest, ex materia prouenit, in qua hęc ratio honesti, aut delectabilis inueniẽda est: difficile enim esse solet, an hęc materia in hac mẽsura, & proportione cõtinere possit rationẽ illã honesti, aut tẽperantiæ, aut delectabilis, quã quærimus, aut ex duabus materijs quæ nã illarum melius rationem illã finis contineat. Potest etiã dubitatio esse de medijs, quæ non cõtinent vt propria materia prædictam rationem honesti, aut delectabilis, sed cõtinent vtilitatem ad talem finem, an sint vere vtilia ad tamen finem, tum etiam ex pluribus medijs quodnam illorum vtilius sit.

1 *Dupl. finis honestus & delectabilis.*

Patet igitur ex dictis primũ, de fine secundum se abstracto, siue honesto, siue delectabili nõ esse consultationẽ, quia de illo non est dubitatio: quocirca nec de fine hoc modo considerato potest esse prudentia, quia prudentiæ opus est cõsultatio, & iudiciũ, seu sentẽtia ex cõsultatione deducta, necaliud opus habet, vt videbimus infra disp. 49. c. 5. ex S. Tho. & Arist. & hoc sensu dixit S. Th. 2. 2. q. 47. ar. 6. finem non præstitui a prudẽtia: & Arist. 6. Ethi. c. 12. circa finẽ ita scribit, *Etenim virtus quidẽ proposituũ ipsum efficit rectũ, prudentia autẽ ea, quæ in illud perducũt*, per propositũ intelligit intentionẽ affectus, quæ fertur in bonum secundum se abstractum a materia, per ea vero, quæ sunt ad finẽ, intelligit tã media vtilia ad finem, quã materiã, in qua reperitur bonitas finis: quodsi de fine secundum se esset cõsultatio, propositum circa finem hoc modo oreretur ex prudẽtia, quia consultatio opus prudentiæ est.

Deinde colligitur, cõsultationẽ non tantum esse de medijs vtilibus ad aliquem finẽ, in quibus nõ est bonitas finis vt in propria materia, sed etiam de ipsa materia finis, de qua diximus disp. 41. c. 1. esse etiam electionẽ, vt etiã expresse tradit Scotus in 3. d. 36. q. vnica §. *Licet istud videatur*: quare, cum ait Arist. 3. Ethic. c. 3. *Consultamus autem non de finibus, sed de ijs, quæ ad fines ipsos perducunt*: per ea, quæ perducunt ad finem, non intelligit solum media vtilia, sed etiam ipsam materiã finis, sicut late ostẽdimus disp. illa 41. c. 1. Recte igitur addidit Arist. nec medicum consultare, an sanet, nec Rhetorẽ, an persuadeat, nec gubernatorem, an rectis legibus instituat rempublicam: hi nanq; sunt fines proprij abstracti a materia, de quibus nõ est consultatio, sed de medijs, & de materia finiũ. Hanc autem consultationẽ esse inquisitionem practicã, qua inuestigamus, an ratio honesti, aut delectabilis prosequẽda reperiatur in hac materia, & an tale medium sit vtile ad talẽ finem, nemo est, qui ambigat: recte ergo colligitur mens Aristot. & S. Thomæ ex ijs, quæ in hoc cap. præmisimus.

Diluũtur difficultates in 1. cap allatæ.

CAPVT III.

ANtequã difficultates diluamus, quas in 1. cap. contra doctrinam articuli proposuimus, cõtra Durandum, & Ricardum admonemus, etiamsi recte senserint cum S. Tho. & Aristotele consultationem non esse de fine, sed de ijs, quæ sunt ad finem, quod adhuc non recte explicarunt, tamen plane fuisse deceptos in eo, quod dixerunt, liberũ arbitrium solum esse circa media, nõ circa finem. Quis enim negare audeat, volũtatẽ nostram libere etiam versari circa finẽ honestum, quantumuis abstractum, ita vt mereri possit, & circa finẽ delectabilẽ abstractũ, ita vt possit peccare & meritum autẽ & peccatũ sine libertate quoad exercitiũ non est. Et quanuis nemo possit virtutem abstracte consideratã sine materia, nec delectabile etiam a materia abstractum odio habere, potest tamen hoc obiectum nõ amare, quia nullum bonum nisi infinitum clare visum necessario quoad exercitium creatam voluntatem ad se trahit: patet igitur liberam voluntatem latius patere, quã electionem ex consultatione, & liberũ arbitrium non solum reperiri in electione, sed etiam in voluntate circa finem.

Durand. & Ricard. fallũtur in eo, quod dixerunt liberum arbitrium esse tantum circa media.

7 *Solutio primæ obiectionis secundum aliquos.*

Iam vero ex doctrina prædicta facile dilui possunt argumenta 1. ca. adducta, qur aliquam difficultatem in hac cõtrouersia ingerere videbantur. Ad primum, ꝙ sumptum erat ex S. Tho. respondent aliqui, ipsum loqui solũ de vltimo fine, qui est beatitudo, cũ ait de fine, nõ esse cõsultationẽ: ob id tamen non negare, consultationem posse esse de alijs finibus particularibus, prout sunt media ad beatitudinem. Verum Sanctus Thomas, & Aristoteles cũ loquuntur de omni etiam singulari fine sub ratione finis: nam de eo, de quo non potest esse electio, non potest esse consultatio, cũ hæc duo ad idem referãtur, de fine autem etiã singulari sub ratione finis non potest esse electio, ergo neq; potest esse cõsultatio: & quidẽ Arist. exẽpla attulit de fine singulari, vt supra vidimus: medico enim dixit finem esse sanitatẽ, rhetori autẽ peruasionẽ, &c. de quibus ipsi non consultant. Respondeo igitur, S. Tho. non dixisse absolute de fine, esse consultationẽ, sed posse aliquẽ deliberãdo de fine, & de ijs, quæ sunt ad finẽ, moueri in finẽ: cũ dicit deliberando de fine, &c. intelligit, deliberationẽ non esse de fine secũdũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

se, sed de fine, prout subest, & cōparandus est per ea, quæ sunt ad finē, quod est deliberare de ijs, quæ sunt ad finem, non de ipso fine secundum se: vel sane per/deliberationem potest hoc loco intelligi non consultatio, quæ est cum inquisitione, sed libera determinatio volūtatis ad vnam partem, quæ quidem esse potest non tantum circa ea, quæ sunt ad finem, sed etiam circa ipsum finem secundum se, vt proxime notatum est. Ad secundū dicimus, si duo proponantur fines, voluntatem posse alterum libere amplecti absque consultatione de illis secundum se consideratis, & abstractis a materia, & de illis hoc modo nō esse dubitationem, quæ fit per consultationem dirimenda, vt iā satis expositum est: libertas enim, vt diximus supra, nō postulat necessario consultationem, sed indifferentiam ex parte intellectus proponentis obiectum. Tertij quoque argumenti solutio patet ex dictis: ostendimus enim, circa finem secundum se non versari prudentiā, ac proinde nec consultationem, bene tamen circa materiam propriam finis, quæ continet eius bonitatem, id quod tertium argumentum solum contendit.

Diluitur tertia obiectio.

ARTICVLVS III.

Vtrum consilium sit solum de ijs, quæ a nobis aguntur.

2.2.q 47. a 2.cor. Et 3. d.35.q 2.a. 4.q. 1.cor. & 3.Ethico. lect.7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis: consilium enim collationem nādam importat: sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum: ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

Præterea. Homines interdum consilium quærunt de his, quæ sunt lege statuta: vnde & Iurisconsulti dicuntur: & tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere: ergo consilium non solum est de his, quæ a nobis aguntur.

Præterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris euentibus, qui tamen non sunt in potestate nostra: ergo consilium nō solum est de his, quæ a nobis fiunt.

Præterea. Si consilium esset solum de his, quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum, ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit. Consiliamur de his quæ fiūt in nobis, & per nos fieri possunt.

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi cōsidium, eo quod multi considunt ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circunstantias considerare oportet: quas ab vno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod vnus considerat, alij non occurrit. In necessarijs autem & vniuersalibus est absolutior & simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem vnus per se sufficere potest: & ideo inquisitio consilij proprie pertinet ad contingentia singularia: cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, vt per se sit appetibilis sicut cognitio vniuersalium & necessariorum, sed appetitur secundum quod est vtilis ad operationem: quia actiones sunt circa contingentia singularia: & ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationē de rebus agendis ratione iam dicta.

Ad secundū dicendum, quod id, quod est

est lege positum, quamuis nō sit ex operatione quærentis consilium: tamen est directiuum eius ad operādum: quia ista est vna ratio aliquid operandi mandatū legis.

Ad tertium dicendum, quod consiliū non solum est de his, quæ agūtur, sed de his quæ ordinantur ad operationes, & propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris euentibus, inquātum homo per futuros euentus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquāntum sunt quodammodo vnum nobiscū, vel per vnionem affectus: sicut amicus solicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modū instrumenti: nam agens principale & instrumentale sunt, quasi vna causa, cum vnū agat per alterum, & sic dominus cōsiliatur de his, quæ sunt agenda per seruum.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est, *Consilium proprie solum est circa ea, quæ aguntur a nobis*. Hæc conclusio est Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. & Nysseni 5. philosophiæ cap. 5. & Damasceni 2. de fide cap. 22. parum post medium, vbi sic definit consilium, *Est autem consilium inuestigandi appetitio, quæ de ijs rebus agendis oritur, quarum penes nos est potestas*: cum dicit, *est appetitio*, non significat directe, &, vt aiunt, in recto esse ipsam actionem appetendi, sed quia pendet ex appetitione, & voluntate, ideo dixit esse appetitionem, sicut de electione diximus disputatione 41. cap. 2. aliquando definiri per intellectum appetitiuum, quia, etiamsi sit actus elicitus a voluntate, connotat peculiari ratione operationem intellectus.

Deinde notandum est, de rebus aliorum, quæ ad nos non spectant, posse nos speculationis tantum gratia inquirere, vtrum recte hoc, an alio modo eorum ciuitates gubernentur: hæc tamen non est consultatio, neque conclusio huius inquisitionis est cōsilium, nam tam consultatio, quam consilium sunt practici intellectus mouētis nos ad operandum.

Postremo, circa solutionem tertij obseruā doctrinam Sancti Thomæ, nempe opera amicorum duplici ratione posse cadere sub consultationem nostram. Primū, quatenus amicus censetur alter ego, & consequenter eius operationes propriæ reputātur. Deinde, quatenus amicus est instrumentum nostrarum operationum, & eius opera nos vtimur ad aliquid, quod facere volumus, aut adipisci. Arist. tamen 3. Ethicor. cap. 3. vnicam solū assignauit causam, ob quam actiones amicorum sub nostram cōsultationem cadere possint, his verbis; *Nā ea, quæ per amicos fiunt, per nos ipsos quodammodo fiunt: quippe cum principium sit in nobis*. Et ego quidem vtranque causam, quam Sanctus Doctor assignauit, ad hanc vnam ita reducerem, vt primum per se nō sufficiat. Nam quod ego reputem opera amici tāquam propria, nisi ea aliquo modo mihi cōiūgatur vt principio & per me aliquo modo fiāt, nōpossunt cadere sub cōsultationem. Cōiungi autem mihi possunt tāquā principio vno ex his modis, vel quia vti volo opera ipsius tanquam instrumento ad aliquem effectum; sicut vtor opera famuli, & ita famuli operationes cadunt sub consultationem meam, vel quia ob amorem erga ipsum vehementer cupio omnia ei bene cedere, & vtroque modo suadeo amico hæc, aut illa opera, de quibus cepi consilium: nam si mihi non coniungerentur hoc modo, nempe suasione, non dicerentur cadere sub meam consultationē; vnico igitur verbo id explicuit Arist.

Duplicitᵉ opera amicorū possē cadere sub consultationē nostrū.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur.

Et 3.d. 35. q.2.ar.4.q. 1.cor. Et Ps. 19. Et 3. Ethic. lec. 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda: electio enim est appetitus præconsiliati, vt dictum est: sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur, ergo & consilium.

Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus, quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis, ergo de

Universidad de Deusto
Biblioteca

go de omnibus,quæaguntur a nobis,eſt conſilium.

ca 3 in med. to 5.

Prętera. Philoſophus dicit in 3.Ethi. quod ſi per plura aliquid fieri poteſt,cō ſilio inquiritur per quod facillime & op time fiat : ſi autem per vnū,qualiter per illud fiat,ſed omne quod fit,ſit per vnū, vel per multa,ergo de omnibus quæ fiūt a nobis,eſt conſilium.

lib.5.cap.5

Sed contra eſt,quod Greg.Nyſſ. dicit, quod de his,quæ ſecūdum diſciplinam vel artem ſunt,operibus non eſtcōſiliū.

art. huius q.

Reſpondeo dicendum,quod cōſilium eſt inquiſitio quædam,vt dictum eſt: de illis autē inquirere ſolemus,quæ in du bium veniunt: vnde & ratio inquiſitiua, quæ dicitur argumentum, eſt rei dubiæ faciens fidem : quod autem aliquid in operabilibus humanis non ſit dubitabi le,ex duobus cōtingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad de terminatos fines, ſicut contingit in arti bus,quæ habent certas vias operandi, ſi cut ſcriptor non conſiliatur quomodo debet trahere literas: hoc enim determi natum eſt per artem. Alio modo, quia nō multum refert vtrum ſic,vel ſic fiat: & iſta ſunt minima,quæ parū adiuuant, vel impediunt reſpectu finis conſequen di: quod autem parum eſt,quaſi nihil ac cipit ratio: & ideo de duobus non conſi liamur: quamuis ordinētur ad finem, vt Philoſophus dicit, ſcilicet de rebus par uis,& de his quæ ſunt determinata qua liter fieri debent ſicut eſt in operationi bus artium prætér quaſdā cōiecturales, vt Greg. Nyſſ. dicit, vt pura medicinalis, negotiatiua, & huiuſmodi.

3. Ethic. cap. 2. tomo 5.

lib.5.capi.5

Ad primum ergo dicendum, quod ele ctio præſupponit cōſiliū ratione iudicij vel ſententiæ: vnde quando iudiciū, vel ſententia manifeſta eſt abſque inquiſi tione, non requiritur conſilij inquiſi tio.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio in rebus manifeſtis non inquirit, ſed ſta tim iudicat,& ideo non oportet in om nibus,quæ ratione aguntur,eſſe inquiſi tionem conſilij.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per vnum poteſt fieri, ſed diuer ſis modis: poteſt dubitationem habere, ſicut & quādo fit per plura,& ideo opus eſt conſilio : ſed quando determinatur non ſolum res, ſed modus, tunc non eſt opus conſilio.

Notatio circa articulum.

Cōcluſio eſt, *De rebus paruis, & de his, quæ determinata ſunt, qualiter fieri debeant, non eſt conſultatio.* Pro huius concluſionis explicatione primum obſerua, apud Ariſtot. non reperiri, an de paruis ſit cōſultatio, ſed 3. Ethic. cap. 3. ſolum docet, de ijs, quæ determinata, & certa ſunt, non eſſe conſultationem. Addit etiam Ariſt. cum de magnis rebus conſultamus, adhibere nobiſcū alios ad conſilium diffidentes propriæ conſultationi, non tamen negat, imo ſupponere videtur, etiam de paruis rebus eſſe conſultationem, ſed ad eam alios non vocari. Cuius igitur S. Tho. dicit, de paruis non eſt conſultationem, aut intelligit conſultationem alicuius momēti, nec excludit omne genus conſultationis, aut certē ideo dicit, non eſſe conſultationem, quiā cū quis iudicat parum referre hoc, aut illo modo rē fieri, aut medium hoc, vel illud eligi, non conſultat quodnam illorum magis expediat, ſed id, quod primo occurrit, eo modo, & quo primo occurrit, aſſumit. Deinde obſerua doctrinā S. Tho. in ſolut. 1. vbi docet latius poſtere electionem, quam conſultationem, eo quod conſultatio non eſt de certis, & determinatis, de his autem poteſt eſſe electio. Si quidem electio nihil aliud eſt, quā aſſumptio vnius ad finem præ alio, hoc eſt, alio poſito: hoc autē accidere poteſt inter ea, quæ ſūt certa, & determinata ſunt: quam ſententiā recentiores Thomiſtæ ita defendant, vt putent eſſe etiam Ariſt. 3. Ethic. cap. 3.

Enimvero prædicta opinio non tantum non eſt in Ariſt. eo loco, aut vſquam alibi, verum etiam in eo cap. 3. oppoſitum plane docuiſſe videtur. Nam poſt medium cap. definiens eligibile ſic ait, *Conſultabile autem, & eligibile idem eſt: quod enim cęteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt:* &

cap. 2.

cap. 2. in fine inquit, *At non omne, quod ſponte agimus, eſt eligibile, ſed id, cuius cōſultatio anteceſſit:* in eadē ſententia eſt Nyſſe. lib. 5. philoſophiæ c. 4. vbi ait, *eligibile eſt, quod ex conſilio decernitur.* Conſilium vero apud Nyſſ. eſt idē, quod conſultatio, vt ex textu patet, & infra dicit, electionem eſſe mixtā ex cōſilio, hoc eſt, ex cōſultatione, & ex iudicio, & appetitu, nō quia hæc omnia directe pertineāt ad electionē, ſed quia, vt diximus diſp. 41. c. 2. ſine aliquo ex his nō cōtingit electio, & infra ſubiungit, *Nullus autē decernit nō prius cōſultans, neque eligit non dijudicās:* cum dicit non dijudicās, idē eſt, quod non ſeparās vnum ab alio per iudicium conſultationis. Et Damaſc. lib. 2. de fide c. 22. dicit electionē fieri poſt conſultationem, & ſententiā : ſi autē circa medium determinatū poſſet eſſe electio, circa quod non poſſet eſſe cōſultatio, quia nulla de ipſo dubitatio eſſe poſſet, nō eſſet idem eligibile, & cōſultabile, neque idē eſset eligibile, & id, quod per cōſultationē prętulimus, ſed latius pateret eligibile, quā conſultabile, ac proinde idē nō eſsent: hac enim ratione idem Ariſt. 3. Ethic. ca. 2. in princ. dixit, *Electio itaque ſpōte noſtra videtur fieri, nō tamē eſt idē, quod illud, quod ſpōte fit:* quareverō non ſit idē, ſubiungit cauſam his verbis, *ſed quod ſit ſpōte, ad plura ſeſe extendit, eſt enim cū pueris, & animalibus nobis cōmune,* ergo apud Ariſt. ea nō dicuntur idē, quorū alterū magis commune eſt, & latius patet. Prætérea, ſi electio eſset circa ea, quę determinata, & certa ſunt, non eſset verū, quod ait Nyſsen. electionem eſse mixtū quid ex appetitu, & cōſultatione, & electionē ſem per eſse poſt conſultationem, & iudicium.

Vt hāc litem inter S. Tho. & Ariſt. alioſque philoſophos componā, notandum eſt primo, electionem non poſse fieri, quando vnum tātum occurrit medium, & vno ſolū modo vtile ad finem, vt ſupra diſp. 43. c. 2. diximus : alioquin ipſo nomine electionis abuteremur, ſiquidē electio eſt vnius præ alio aſſumptio: cum vero vnum tantum occurrit medium, & vno modo vtile, non poteſt eſſe aſsumptio vnius præ alio. Deinde obſeruandum eſt, cum plura ſunt media, & modi, ſed iā determinatum eſt, & certū medium, & modus, poſse quidem voluntatem abſque conſultatione, & inquiſitione proſequi id, quod vtilius eſt, quia vbi ceſsat dubium, conſultatio eſse non poteſt, hoc tamen dupliciter poteſt volūtas efficere. Primum, comparate etiam ad id, quod minus vtile eſse, iam certo conſtat, vt prę illo aſsumat id, quod vtilius eſt, & volūtas vtilioris medij hoc modo iure optimo dici poteſt electio: eſt enim vnius præ alio aſsumptio. Quod autem tunc per diſcurſum, & conſultationem iudicetur vnum eſse melius alio, vel id iā ſit certum, & antea per cōſultationem determinatū, nihil referre videtur ad electionem: & hac ratione S. Th. in hoc ar. in prædicta ſolut. 1. docet poſse eſse electionē medij certi, & iā diu determinati, vt contingit in ſcięntijs, & artibus. Deinde contingere poteſt, vt volūtas proſequatur mediū certum, & determinatum ſine reſpectu ad id, quod vt minus vtile iamdiu in arte, & ſcientia reiectum eſt, & hoc modo non eſt electio proprie, quia electio proprie debet eſse inter duo media, vt minimū. Tunc autem vnicum medium cenſetur, quia vnum tātum certum, & determinatum eſt, quod ſine reſpectu ad aliud aſſumitur, quia in nobis, qui per diſcurſum intelligimus ſemper, aut fere ſemper ita contingit, vt quādo medium eſt certum, & determinatum, nec eget conſultatione, vt vtilius appareat, nō habeatur reſpectus ad alia media, quæ minus vtilia, aut omnino inutilia iudicata certo iā ſunt. Ideo recte dixit Ariſt. idem eſse eligibile, & conſultabile, indicans nunquā eſse electionem ſine conſultatione, tametſi nōrepugnet ſine cōſultatione fieri, vt ſupra diximus. Ex qua etiā doctrina optime defendere poſſumus in Chriſto electionem ſecundum primariā nominis impoſitionem, etiamſi in eo non ſit conſultatio, nec fuerit vnquā, quia quamuis non fuerit in eo conſultatio de medio aliquo, eo quod omnia perſpecta recte habuerit, & de illo nunquā dubitauerit: tamen quia omnia etiam habebat in proſpectu, & actu conſiderabat, eligebat id, quod vtilius erat comparate ad medium, aut inutile, aut minus vtile, idem que de Angelis dicendum videtur. Quare non erat, cur Damaſc. lib. 2. de fide cap. 22. diceret in Chriſto domino non fuiſse electionem, quia in eo non fuit ignorantia: quomodo autem conſultatio ſit vnius medij, vt docet Ariſt. 3. Ethic. cap. 3. explicuimus ſupra diſp. 43. cap. 2.

Idem eſse eligibile, & conſultabile.

14

Poſtremo obſeruandum eſt, quid velit Ariſt. ſignificare 3. Ethic. cap. 3. cum inquit, per conſultationem aliquando quæri inſtrumenta, aliquando vſum inſtrumentorū. Quod ſane imprimis difficile apparet, quia

Obiectio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia consultatio, & electio sunt de eodem obiecto, vt satis, superque dictum est, electio autem nunquam est de ipsis instrumẽtis, nisi prout coniungenda sunt nobis mẽdia operatione: nã res suppositio distinctæ non cadunt sub electionem nostrã, nisi vt media operatione nobis cõiungenda sunt, operatio autem, qua media instrumẽta nobis debent coniungi, est vsus ipsorum instrumentorũ. Respondeo, instrumenta coniungi nobis non medio vsu, sed media priori operatione, qua assumuntur a nobis, vt per illa operemur aliquid, gladiũ enim assumimus manu, & apprehensione manus ipsum nobis coniungimus, & deinde eo vtimur per motum ad scindendum: nihilominus non est alia consultatio de assumendis instrumentis, & de vsu instrumentorum, quia instrumenta eatenus vtilia iudicãtur, quatenus eorũ vsus nobis prodesse potest ad finem. Cum vero ait Arist. nos interdũ consultare de instrumentis, interdum vero de vsu ipsorum, quo videtur significare aliquando instrumenta secundum se cadere sub consultationem, sic est intelligendum, vt aliquando consultemus de ipsis instrumentis, & vsu ipsorum in vniuersum, absq; eo, quod consultemus de vsu ipsorum speciali, & hoc est consultare de instrumentis per se sine vsu, nempe speciali. Nam, vt ait Eustratius in eũ locum, medicus prius consultat, vtrum medicamento, an incisione vtendum sit, & vbi de incisione deliberando iudicauit, de instrumẽto postea consultat, quando ipso vti debeat; tunc autem de vsu etiam ipsius vniuerse consultat, vbi autem quo instrumento vtendum sit, constat; tandem consultat, qua forma, & qua altitudine plaga sit adigẽda, quod est de vsu instrumenti speciatim inquirere, & tũc dicimur, non tantum de instrumento, sed etiam de vsu ipso instrumenti consultare, ex quibus omnibus cõsultationibus vna solũ elicitur conclusio, quã sequitur vna tantũ electio.

Solutio.

ARTICVLVS V.

Vtrum consilium procedat ordine resolutorio.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod consilium nõ procedat modo resolutorio: consilium enim est de his, quæ a nobis aguntur, sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositiuo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo compositi consilium non semper procedit modo resolutorio.

Præterea, Consilium est inquisitio rationis: sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora deuenit, secundũ conuenientiorem ordinem: cum igitur præterita sint priora præsẽtibus, & præsentia priora futuris, in cõsiliando videtur esse procedendum a præsentibus, & præteritis in futura, quod nõ pertinet ad ordinem resolutorium: ergo in consilijs non seruatur ordo resolutorius.

Præterea, cõsilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia: vt dicitur in 3. Ethi. sed an sit nobis aliquid possibile perpenditur ex eo, quod possumus facere, vel non possumus facere, vt perueniamus in illud: ergo in inquisitione consilij a præsentibus incipere oportet.

Sed cõtra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. quod ille qui consiliatur, videtur quærere & resoluere.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod quidẽ, si sicut est prius in cognitione, ita etiã sit prius esse, non est processus resolutorius, sed magis cõpositiuus. Procedere enim a causis in effectus est processus compositiuus. Nam causæ sunt simpliciores effectibus, sicut em id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutoritus vtpote cũ de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices: principiũ autẽ in inquisitione cõsilij est finis, qui quidem est prior in intẽtione, posterior tamen in esse: & secundũ hoc oportet, ꝙ inquisitio consilij sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intẽditur, quousque perueniatur ad id, quod statim agendũ est.

Ad primum ergo dicendum, quod cõsiliũ est de operationibus: sed ratio operationũ

rationum accipitur ex fine, & ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem, non autẽ semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo ꝙ est agendum propter finem, non quæremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere, an conueniat ad ducendũ in finem, quã cõsideretur, an sit possibile.

Explicatio articuli.

Conclusio est, *Ordo consultationis est ordo resolutionis, seu resolutorius, non compositionis*, Appellat S. Doctor ordinem resolutorium eum, quem seruamus ab ijs, quę sunt priora secundum cognitionem, & posteriora secundum esse, qualis est ordo ab effectibus ad causas. Vocat autem ordinem compositionis eũ, qui est ab ijs, quæ, sicut sunt priora secundum cognitionem, sic etiã sunt priora secundum esse, qualis est a causis ad effectus. Nam cum causæ sint simpliciores effectibus, qui a causis ad effectus procedit, videtur ad componendum effectus procedere, contra vero, qui ab effectibus ad causas, videtur resoluere cõposita, nempe effectus, in simpliciora, nempe in causas.

Einsdem opinio, & scilicet.

An consultatio procedat ordine resolutorio. Disp. 46.

Opinio Caietani, & aliorum recentiorũ. c. 1.
Vera sententia ex mente Arist. & S. Th. c. 2.

Opinio Caietani, & aliorum recentiorum.

CAPVT I.

CIrca conclusionem articuli superius explicatam Caiet. proponit hanc dubitationem. S. Th. in hoc art. docet ordinem resolutionis esse ab effectibus ad causas, & compositionis esse a causis ad effectus: ex hoc autem principio male colligit ordinem consultationis esse ordinẽ resolutoriũ, potius enim inferre debebat esse ordinẽ compositionis: nam cum cõsultatio procedat a fine ad media, & finis sit causa, & media sint effectus, hic processus debet esse compositionis.

Vt hãc dubitationem dissoluat Caiet. solita sua subtilitate notat inter finem, & ea quæ sunt ad finem, esse duplicem habitudinem simplicem, quarum vna aliã modificatur, & ideo a fine ad media procedere possumus ratiocinando tribus modis. Primo a fine, quatenus habet rationem causæ, ad media, quatenus sunt effectus, & hic ordo (inquit) est compositionis, qui est a causa ad effectus: ordo autem oppositus huic est resolutionis, nempe a medijs in finem, quia hic ordo est ab effectibus ad causam. Secundo procedere (inquit) possumus secũdum rationem causæ efficiẽtis, & effectus, & tunc a medijs in finẽ procedimus, & hic est compositionis ordo, quia est a medijs, quæ habent rationem causæ efficientis respectu finis: contrarius autem ordo, nempe a fine ad media, est resolutionis, quia est ab effectu ad causas. Ceterũ nullus ex his, ait ille, est ordo cõsultationis per se sumptus, quia primus modus procedendi solum cõsiderat finẽ in ratione finis, & ea, quæ sunt ad finem considerat, quatenus sunt ad finẽ, & hic non consideratur aliquis ordo agendi; consultatio autem est de rebus agendis, ergo in solo illo priori modo nõ potest esse consultatio: in solo autem secũdo modo procedendi, cum tantum habeatur ratio finis, quatenus est effectus mediorũ, & ipsorũ mediorũ, quatenus sunt causa finis, non potest esse consultatio, quia cõsultatio nõ tãtum est de agẽdis, sed etiam ijs, quæ sunt ad finem, considerãdo genus causæ finalis.

Tertio igitur procedere possumus, inquit Caiet. in fine, & medijs mixto quodãmodo ex vtroque, vt in eo considẽretur vtrunq; genus causæ, & efficientis in medijs comparatione finis, & causæ finalis in ipso fine cõparatione mediorũ, & ita vna habitudo simplex aliã modificatur, & efficit tertiũ modum procedendi, qui quamuis compositionis, & resolutionis ordinẽ continere videatur, quia mixtus est ex vtraq; habitudine priori, quã diximus, nihilominus addit Caiet. simpliciter resolutorium dici debere, quia in hac materia finis consequendi per media procedimus a posterioribus secundũ esse. Sicut enim scientia musicæ licet agat de numero, & de sono, propter ꝙ dicitur quodãmodo scientia mixta: tamen quia

tractat

Universidad de Deusto
Biblioteca

tractat de numero non simpliciter, sed in hac materia dicitur scientia physica, ita etiam licet hic modus procedendi circa finē mixtus videatur, quia tamen hæc materia non est finis tantum, sed finis vt agendi, & acquirendi, sub qua ratione media comparantur cum fine, sicut causa efficiens cum effectu, ideo simpliciter dicendus est resolutorius. Hæc tamē Caiet. solutio magis est subtilis, quam vera: cur enim considerat Caiet. in hoc tertio modo finem, vt acquirendum, vt ita dicat præcipuum hic esse genus causæ efficientis, & ita ordinem consultationis appellandum esse simpliciter resolutorium, & non considerat aliquid adquirendum vt finem, vt ita dicat, præcipuū in hac cōsideratione, & in hoc tertio modo procedēdi esse genus causæ finalis, ac proinde ordinē consultādi esse cōpositionis?

Non placet Caiet. solutio.

3 *Recentiorum solutio.*

Alij vero recētiores ex parte sequuti Caietanum dicunt, in omni genere causæ esse ordinem compositionis, & resolutionis, & in fine similiter comparato cum medijs, in diuerso genere esse vnum, & aliū ordinē: nihilominus consultationem, quæ semper procedit a fine ad inquirenda media, principio quidem procedere ordine resolutorio, quia semper procedit ad inueniendam causam efficiētem, quam habet finis, & sic resoluitur finis in suas causas, cum media inuestigantur. Ceterum postquam inuenimus media (inquiunt) procedimus ordine compositionis, quia ex fine priusvolito vt causa, consultamus quodnam ex medijs ad inuentis iudicādum sit vtilius, vt eligatur ad finē, & ita inquirimus, quænā causa efficiēs, quæ est mediū, sit effectus causæ finali. Verum, quis non videat, hoc etiam esse figmentum absque vllo fundamento excogitatum? nam cum per consultationem inuestigamus media, siue ea inuestigemus vniuersim, siue inter ea, quæ inuenta sunt, de vt liori consultemus, vtroq; modo procedimus a fine tanquam a causa, & ratione inuestigandi, & quamnis inquiramus causam efficientem ipsius finis, nempe mediū, nihilominus eā inuestigamus siue vniuersim, siue, vt dixi, spetiatim ex finis appetitione, tanquā ex causa impellente nos ad consultādū, & inuestigandū vtroq; modo.

Vera sententia ex mente Arist. & S. Thomæ.

CAPVT II.

Art. V.

Ego igitur existimo, mentem S. Thomæ facilius multo explicari posse iuxta id, quod Arist. voluit 3. Ethi. cap. 3. vbi ita scribit: *Qui nanque consultat, is quærere videtur, dictoq; modo perinde, atq; designationes linearum resoluere, non autē omnis perquisitio cōsultatio est: Mathematicæ nāq; perquisitiones nō sunt* (supple, *consultationes*) *omnis autem consultatio est. continuo perquisitio: idque quod vltimum est in resolutione, primum esse constat in generatione.* Actu dicat, consultatio est inquisitio quædam, & qui consultat, inquirit media ad finem, & comodo, quo mathematicus figuras mathematicas in lineas, ex quibus componūtur, tanquā in principia resoluit: qui enim consultat, inquirit varia media, quibus vt casis ad finem reipsa peruenitur. Ex quibus constat, iuxta mentem Arist. cum, qui consultat ordine resolutionis procedere, quia a fine, qui est effectus secundum esse id varia media ad ipsum finem tendentia procedit, & sigillatim hæc media per consultationem inquirit, quemadmodum qui inuestigaret simplicia, aut partes, ex quibus componitur, resolutionis ordine diceretur procedere. Subiungit deinde Arist. id, quod ordine resolutionis vltimo loco inuenitur, esse primum ordine generationis, hoc est, ab eo executionem incipere, quia, vt dixit paulo antea in eodem capite, hi, qui consultant, inquirunt id, per quod aliquid efficiendū est, *Idque* (inquit) *efficiunt, donec ad primam perueniant causam, quæ quidem in inuentione est vltimum, hoc est, in ipsa inquisitione consultationis vltimo inuenitur, & consultatur de eo, a quo executio ducat exordium.* Hæc est mens Arist. eo loco, nec vsquam dixit, ordinem ab effectu cuiusque generis ad causam esse ordinem resolutionis, vel ordinem a causa cuiuscunque generis ad effectum esse ordinem compositionis, sed solum videtur loquutus de causa efficiēte, & de effectu eiusdem generis: atque ideo dixit ordinem a fine, qui est effectus mediorum in genere causæ efficientis, ad finem media esse analysim, & resolutionē quæd.

At vero S. Th. in hoc art. sequutus Arist. docet, processum ab eo, quod prius est, non tantum in cognitione, sed etiam secundum esse dicendum esse ordinē compositionis, quia est processus a causis ad effectus secundum rem, & secundū esse, huiusmodi autem est cau-

est causa efficiens, quæ non sola cogitatione, sed re ipsa prior est effectu: nam finis solum est prior in cognitione, & intentione. Cum vero id, quod est prius tantum in cognitione, & intentione, non sit secundū esse prius, sed posterius, hoc est, etiamsi in intentione, & cogitatione antecedat, ordine tamē executionis sit posterius, quia postea re ipsa fit, inquit S. Doctor ab eo simpliciter esse ordinem resolutionis. Subdit autem, processum a fine ad media in cōsultatione esse huiusmodi, quia licet finis sit prior, & causa mediorū, tamē nō est prior, neque causa secundū esse, sed secundū esse posterior est, & solā habet rationē causæ, & prioris in cogitatione, & intentione, re autē ipsa secundū esse est effectus, ergo ordini resolutionis, qui est ab effectibus ad causas, ex quibus fiunt effectus secundum esse, ex sententia S. Tho. nihil nocet, si esse ectus habeāt rationē causæ finalis, quia hoc genus causæ solum causat in intētione, & ideo dicitur metaphorice tātum causare, re autem ipsa est effectus efficientis secundū esse. Verba S. Thomæ sunt, *Si autē id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius*, & paucis interiectis, *Principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse, & secundum hoc oportet, quod inquisitio consilij sit resolutiua*, &c. nō dixit S. Tho. processum a fine ad media esse mixtum ex compositione, & resolutione, vt ait Caiet. nec dixit esse ordinē compositionis, sed simpliciter pronuntiauit esse resolutionis, quia finem esse priorem vt causam, non obstat ordini resolutionis, cū solum sit prior secundum cognitionem, & intentionem, seu metaphorice: ordo vero simpliciter, & omnino resolutorius sit ab effectu secūdum esse ad causas, seu partes, ex quibus fit secundum esse, finis autē est effectus secundum esse mediorum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum consilium procedat in infinitū.

DO sextum sic proceditur. Videtur, quod inquisitio cōsilij procedat in infinitum: consilium enim inquisitio est de particularibus in quibus est operatio: sed singularia sunt infinita: ergo inquisitio consilij est infinita.

Præterea, Sub inquisitione consilij cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiā quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest impediri, & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam: ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

Præterea. Inquisitio scientiæ demonstratiuæ non procedit in infinitū: quia est deuenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inueniri in singularibus cōtingentibus, quæ sunt variabilia & incerta: ergo inquisitio consilij procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus mouetur ad id, ad quod impossibile est, quod peruenire: vt dicitur in primo de cœlo, sed infinitum impossibile est transire: si igitur in quisitio consilij sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum. *Libro 4. de cœlo tex. 33.*

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilij est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principij, & ex parte termini: accipitur enim in inquisitione cōsilij duplex principium, vnum proprium ex ipso genere operabilium: & hoc est finis de quo non est consiliū, sed supponitur in consilio, vt principiū, vt dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut & in scientijs demonstratiuis vna scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilij supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta, vtpote, q̄hoc sit panis vel ferrum, & quæcunque sunt per aliquam scientiam speculatiuam, vel practicam in vniuersali cognita: sicut quod mœchari est a Deo prohibitum: & quod homo nō potest viuere nisi nutriatur nutrimento conueniēti, & de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra vt facia- *art. 2. huius q.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt faciamus. Sicut enim finis habet rationē principij, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis: vnde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem vltimæ conclusionis ad quam inquisitio terminatur: nihil autem prohibet cōsilium potentia infinitum esse, secundū quod in infinitum possunt aliqua occurrere cōsilio inquirenda.

Ad primū ergo dicendum, quod singularia nō sūt infinita actu, sed in potētia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri: non tamen semper habet impedimentum paratum, & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus cōtingentibus potest aliquid accipi certum: etsi non simpliciter, tamen vt nunc, prout assumitur in operatione. Sortem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere dum sedet, est necessarium: & hoc per certitudinē accipi potest.

Explicatio doctrinæ articuli.

7 *Conclusio est ex parte principij & termini finita est consilij inquisitio.*

Conclusio est, *Inquisitio consilij finita est ex duplici parte, scilicet ex parte principij, & ex parte termini*: hoc est, consultatio incipit sēper in nobis ex aliquo initio, & principio, & tandem finitur aliquo termino. Principium consultādi est finis propter se appetibilis, terminus autem cōsultationis est medium, quod in consultationem vltimo venit, & a quo in executione rē aggredimur, & incipimus: vt enim dicebamus disp. præcedenti. posterius in consultatione est prius in generatione: verbi causa, Prius medicus vult sanare ægrotū, deinde consultat, vtrum medicamento, an scissione venæ: quodsi medicamēto sanare decernat, quærit, quibus simplicibus cōponi, & cōstare debeat medicamētū: deinde, quis nā pharmacopola tale medicamentū cōponet: cū autē aggreditur executionē, prius vocat pharmacopolā, deinde pharmacopola quærit simplicia, & cōponit medicamentum: tādem medicus illud applicat egroto.

Porro prima apprehēsio finis, quæ omniā prima est, nō est ex consultatione, tū quia de fine non est consultatio, tū etiā, quia prima est omnino naturalis, nec in nostra potestate, sed a Deo, vt disp. 38. c. 4. ex mente Arist. explicuimus: posit finis autē apprehensionem, & voluntatem, quā propositū vocat Arist. Scholastici vero intētionem, non est necessariū dictamen aliquod, quo intellectus proponat in vniuersum cōsultādum esse, sed ipsam voluntatē finis, quæ primo naturaliter occurrit, statim cōsequitur inquisitio mediorū. Accidere tamen solet interdū, vt hāc volūtatē finis statim cōsequatur naturaliter cogitatio alicuius medij peculiaris, ex quo etiā incipiat cōsultatio, vel circa ipsū, vtrū hoc, aut alio modo eligēdū sit, vel inter ipsum, & alia, quod nam illorum vtilius sit: ex quo principio inferius disp. 107. cap. 3. colligemus, tunc sane esse hominem liberum a culpa, cum nulla omnino de illa cogitatio, aut dubitatio præcesserit, sed ex sola incōsideratia aliquid factū est, hæc de principio cōsultationis. Deinde determino, quo cōsultatio finitur, dicendū est, de quo nulla esset difficultas, nisi verba Arist. 3. Ethi. c. 3. quibus de eo loquitur difficilia essēt. Certū enim omnibus est, terminū, quo finitur cōsultatio, esse mediū illud, quod debet ordine generationis, & executionis esse primū: cū enim inde incipere debeat operis executio, nihil amplius cōsultandū relinquitur, vt patet in exēplo superius allato. Hoc autē significauit nobis Arist. 3. Ethi. c. 3. circa mediū, vbi de ijs, qui cōsultāt, & media inquirūt, sic ait, *idque faciūt* (nēpe inquirere, per quod mediū finis acquirēdus sit) *donec ad primā perueniāt causam, quæ quidē inuētorē est vltimū*. Primā causam appellat primū medium, quod est causa efficiens finis acquirendi, ex quo operis executio exordiūsumit. Idipsum tradidit circa finē c. his verbis, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγωσι τὸν ἀρχὸν καὶ τὸ εἰς ὃ ἀγόμενον, quę sane propter varias trāslationes difficiliora sūt, cū tū alii qui difficultatē nō habeant. Leonar. Aretin sic conuertit. *quādo in seipsum reducet principium, & ipsum in antecedēs*, nempe tunc quis cessat a cōsultatione: quā trāslationē sequutus S. Tho. inquit, tunc demū aliquē cessare a cōsultatione, quando per cā peruenit ad id, quod possibile sibi est: id enim quod sibi possibile est, videtur esse principium exequendi id, quod cōsultatione iudicatū

dicatum est: quodsi plura sint possibilia, tunc demum cessare a consultatione, quādo reduxit medium in id, quod primo occurrendum occurrit: hoc enim antecedit, & hoc est, quod dixit, *Et ipsum in antecedens*. Ceterum Leonardus plane deceptus est in prædicta translatione: putauit enim vocem αὐτὸ referri ad vocem ἀρχὴν, hoc est, principium, & ita reddidit, & *ipsum* (scilicet *principium*) *in antecedens*: vt autem Aristoteles referret vocem αὐτὸ ad vocem illam, ἀρχὴν, non deberet dicere, αὐτὸ, sed ἑαυτὸ, vt manifestē patet, ex quo colligit Donatus Acciaiolus in illud caput numero 60. fuisse deceptum Leonardum. Deceptus quoque fuit Perionius, vt notat Lambinus in annotationibus illius 3. libri Ethicorum numero 25. cum transtulit hoc modo, *Cum principium ad rem, quam vult aggredi, retulerit, atque ad ipsum, quod est ex eo consequens*: vt enim inferius ostendemus, non debuit dicere, *Ad rem quam vult*, sed, *ad seipsum*: hoc enim significat illud, εἰς ἑαυτὸν neque vertere debuit *ad ipsum, quod est ex eo consequens*, vt inferius patebit. Adde, quod hac translatione Perionij multo difficilior redditur mens Aristotelis.

Quare mihi placet translatio Argyropili, quæ sic habet, *Desinit enim tum vnusquisque perquirere, cum in seipsum principium redegit, & in id sui ipsius, quod antecedit*. Clarius Lambinus hoc modo, *Nam quemadmodum sit quisque acturus, tunc quærendi finem facit, cum principium ad seipsum, & ad eam sui partem, quæ præest, atque imperat reuocauerit*: illud enim αὐτὸς, planum est significare sui ipsius, & non referri ad principiū vt supra probauimus. Præterea illud, εἰς ὃ ἀγόμενον, quod Argyropilus transtulit, *quod antecedit*, melius conuertit Lambinus, *quod præest, atque imperat*, tametsi vtraque translatio eundem sensum reddere possit: Donatus enim Acciaiolus sequutus versionem Argyropili interpretatur partem, quæ præest, & imperat. Sensus igitur Aristotelis est, tunc demum aliquem cessare a consultatione, cum principium, hoc est, primum medium, quod in executione futurum est primum, licet in consultatione fuerit vltimum, ad seipsum reduxerit, & ad principem partem sui, nempe ad rationem, & voluntarem. Hanc vero reductionē ita interpretatur Donatus Acciaiolus, vt ratio iudicauerit medi ū illud, quod in executione primum futurum est, sibi esse possibile. Ego vero existimo, tunc demum reductum esse primum illud mediū ab aliquo ad seipsum, & ad principem sui partem, cum approbatum fuerit, & electum a voluntate: nam donec ipsa consentiat, & eligat medium, etiamsi sit primum, non superiedet intellectus consultatione, sed aliud nouum solicitus inquirit, quod etiam sit primum in executione loco illius, quod a voluntate refutatum, vel non approbatum est. Quam expositionem plane indicat exemplum, quod subdit Arist. his verbis, *Patet hoc ita esse, & ex vetustissimis rebus publicis, quas imitabatur Homerus, quæ namque reges eligerent, ea populo venuntiabant*: eodem fere modo transtulit Lābinus, & cæteri omnes: ac si diceret Aristot. sicut reges non habentes supremā potestatem in rebus publicis, & qui per se statuere nō possunt leges, sed in comitijs, aut consensu totius populi, prius cum peritis consultant de lege ferenda; deinde eam proponunt populo, si autem populo placet, desistunt a consultatione: sin minus, iterum de ferenda lege consultant: ita ratio nostra, postquam inuenit medium, quod in executione futurum est principium, illudque voluntati proposuit, si voluntas illud amplectitur, & eligit, cessat a consultatione: sin minus, non quiescit, sed iterū consultat de eodem alio modo proponendo, aut de alio.

Arist.

11

QVAESTIO DECIMAQVINTA, de consensu respectu eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum consensus sit actus appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis.

Infra q. 74. art. 7. ad 1. Et 4. dist. 29. art. 1. cor.

AD primū sic proceditur. Videtur, quod cōsentire pertineat solū ad partem animæ apprehensiuam. Aug. enim 12. de Trini-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Cap. 22. Trinitate, consensum attribuit superiori rationi, sed ratio nominat apprehensiuã virtutem, ergo consentire pertinet ad apprehensiuam virtutem.

Præterea. Consentire est simul sentire, sed sentire est apprehensiuæ potentiæ, ergo & consentire.

Præterea. Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & consentire, sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiua, ergo & cõsentire ad vim apprehensiuam pertinet.

Cap. 2. post med. & 22 Sed contra est, quod Damasc. dicit in 2. libro quod si aliquis iudicet, & non diligat, non est sententia, id est consensus, sed diligere ad appetitiuam virtutẽ pertinet, ergo & consensus.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem propriũ sensus, quod cognoscitiuus est rerum præsentium: vis enim imaginatiua est apprehensiua similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines, intellectus autem apprehensiuus est vniuersaliũ rationũ, qua põt apprehendere indifferenter, & præsentibus & absẽtibus singularibus. Et quia actus appetitiuæ virtutis est quædã inclinatio ad rẽ ipsam secundum quandam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitiuæ virtutis ad rem, secundũ quam ei inhæret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Vnde Sap. 1. dicitur, Sentite de Domino in bonitate: & secundum hoc consentire est actus appetitiuæ virtutis.

Tex 42. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 3. de anima, Voluntas in ratione consistit: vnde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem: secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod consentire proprie dictum ad apprehensiuam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiæ pertinet ad appetitiuam, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod assentire est quasi ad aliud sentire, & sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur: sed consentire est simul sentire, & sic importat quandam coniunctionem ad id, cui consentitur, & ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsã rem, magis proprie dicitur consentire. Intellectus autẽ cuius operatio non est secundum motũ ad rem, sed potius e conuerso, vt in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamuis vnum pro alio poni soleat. Potest enim dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate mouetur.

Notationes circa Doctrinam Articuli.

Conclusio est, *Consensus est actus appetentis facultatis.* Quid quid in hac quæstione difficultatis esse potest, ad hoc solum reducitur, vt explicemus naturam huius actus: de qua re quæstionem proponit Sanctus Thomas in hoc articulo, quæ, mea quidem sententia, non rerum, sed vocum est. quid enim re ipsa nobis contingat, facile constat. Bonauentura igitur in 2. distinctione 38. articulo 2. quæstione 2. existimat consensum esse concordiam quandam actus intellectus iudicantis, & voluntatis prætoptantis, & sicut de electione diximus ad vtranque facultatem intellectus, & voluntatis pertinere, vt vidimus disputatione 41. capite 2. ita etiam de consensu docet. Ceterum hunc actum pertinere solum ad rationem, colligi videtur ex Damasceno libro 2. de fide capite 22. vbi consensum vocat Græce *γνώμην*, latine sententiam. Sententia autem est actus intellectus. Ceterum opinio Sancti Thomæ in hoc articulo risissima est, nempe consensum substantialiter esse actionem voluntatis: quæ sane fuit expressa opinio Damasceni eodem loco, vbi constituens ordinem actuum humanorum, quidnam post consultationem & iudicium sequatur, sic ostendit, *Maxime quod melius, conducibiliusque futurum sit, expendit, & iudicium dicitur: postea afficitur, atque id, quod consilium censuit, comprobat, & amplectitur, & tunc γνώμη, hoc est, sententia vocatur:* vbi existimat ipsum affectum voluntatis post iudiciũ esse *γνώμην*, hoc est, consensum, & pro eodem omnino vsurpat voluntatem comprobare, & amplecti id, quod iudicatum est, & ei affici. Porro, quamuis consensus substantialiter sit actus voluntatis, habet tamen ordinem ad iudicium intellectus, sicut de electione diximus disputatione illa 41. cap. 2. id quod nomen ipsum aperte indicat. Nam consensus, Græce *γνώμη*, aut *συγγνώμη*, denotare videtur concursum voluntatis cum intellectu ad sentiendum idem, quod intellectus sentit; est enim consensus quasi cum alio sensus: vt autem natura huius actus magis adhuc explicetur, &, quo ab alijs differat, ostendamus, quædam obseruanda sunt.

Primum quidem est, consensum non esse omnino idem, quod est electio, quia de ratione huius actus est tantũ simplex quædam complacentia medij, quod iudicio, & sententia prælatum est, electio autem est efficax affectus eiusdem medij, qua etiam ratione differunt voluntas finis, & intentio: vsurpo autem voluntatem non pro efficaci proposito finis, sicut eam capit Aristoteles, vt vidimus disputatione 41. capite 1. sed pro simplici affectu complacentiæ circa finem. Secundo notandum est, secundum primariam vocis significationem simplicem affectum complacentiæ circa finem, aut circa medium, quod ex pluribus non est iudicatum vt vtilius, quia vni cum tantum erat, non dici consensum: nam teste Damasceno, loco citato, post consilium, & iudicium, quo medium aliquod præfertur, est consensus: ergo vbi non fuerit consultatio, & vnum medium non fuerit alteri per iudicium prælatum, complacentia simplex non debet dici consensus. Ex qua doctrina infert idem Damascenus tertio de fide capite 14. hæc verba, *At vero sententiam, & electionem in Domino* (scilicet Christo) *dicere non possumus, si quidem proprie loqui studemus: etenim sententia post ignotæ rei inuestigationem, & deliberationem, hoc est, consilium, ad iudicium affectio est ad id, quod decretum est.* Idemque de electione docuerat libro 2. de fide capite 22. Ceterum, sicut disputatione

41. capite 2. diximus, electionem reperiri in Christo, & extensione vocis non minus in Christo, quam in nobis, ita posse vocari, quia quod iudicium processerit ex consultatione præcedente ignorantia, vel solum ex iudicio per se noto, non tollebat rationem electionis, eadem ratione de consensu dicendum est, dummodo maneat iudicium præferens vnum medium alteri.

Sententia S. Thom. Adhuc autem Sanctus Thomas articulo 3. ad 3. contendit consensum latius patere, & ad plura extendi, quam electionem: inquit enim, electionem esse tantum vnius medij, quod alteri per iudicium prælatum est, & ad tale medium non absolute, sed relate etiam, & comparatione alterius medij terminari: at vero consensum esse posse sine vlla comparatione. Hoc autem probat, quia quando plura media occurrunt, interdum fit, vt omnia placeant, & tunc est consensus in omnia media simul, omnium tamen illorum non potest esse electio. Eadem ratione dicere possumus, consensum aliquando esse circa vnicum medium, quia ad talem finem vnicum tantum occurrit, & tunc quidem absque vlla comparatione fiet: tunc autem dicetur consensus, quia vo- 14
luntas idem, quod intellectus, sentit, cum placet ei id, quod intellectus proponit. Ego quidem fateor, hanc esse maiorem extensionem vocis: sic enim possemus extendere consensum ad finem ipsum, quia finis etiam propositus placet voluntati, & in hoc idem videtur sentire voluntas, quod intellectus. Quare, si presius velimus tenere primariam vocis impositionem, consensus dicendus non est, nisi vnius medij comparatione facta aliorum, quia cum consensus videatur significare conuenientiam cum intellectu iudicante, & sententiam ferente, & iudicium, seu sententia dicatur inter plura, quæ consultatione occurrũt examinanda, nec omnium simul, sed vnius tantum, ideo presse, & proprie cum Damasceno videtur dicendum, consensum esse complacentiam voluntatis de vno medio præ alijs.

Eius ratio.

Sententia ab eloris.

S. Thomæ Tertio obserua etiam ex doctrina S. Th. in artic. 3. huius quæst. ad 3. non semper distingui realiter consensum ab electione, sed aliquando re idem esse: quod, vt explicemus, dicamus prius, quẽ ordinem habeat consensus inter actus voluntatis. Omnes autem conueniunt cum Damasceno libro 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

bro 2. capite 22. & Sancto Thoma infra articulo 3. statim post iudicium consultationis esse in voluntate cõsensum in id, quod iudicatum est, antequam eligatur. Cetertū, si vera est doctrina eiusdem S. Thomæ, quam supra retulimus, nempe cum plura media inueniuntur vtilia, non tantum vnius præ alio, sed omnium simul posse esse consensum, consensus non esset post iudicium: nam iudicium est vnius medij præ alijs ex consultatione deductum.

Quo modo realiter differat electio a consensu.

Quod vero attinet ad distinctionem consensus, & electionis, videtur idem S. Doctor in articulo 3. in eadem solutione 3. docere, tunc sane esse idem realiter consensum, & electionem, quoties est consensus vnius medij, quod præ alijs vtilius iudicatum est, & tunc distingui secundum rem, quoties consensus fertur in omnia media: cum enim electio debeat esse vnius, non 15 potest non a tali consensu distingui. Hæc autem doctrina intelligenda est vt plurimum, negare enim non possumus interdū accidere, vt post iudicium vnius medij præ alio sit cõsensus in id, quod prælatum est, & in hoc consensu voluntas sistat aliquantum, deinde sit electio: id quod videtur docuisse Damascenus 2. de fide capite 22. cum post iudicium vnius medij ordine suo ponit consensum in illud, & deinde electionẽ eiusdẽ: nec ab hoc ordine abhorret S. Tho. in eodem articulo 3. in corpore. Obseruandum tamen est, quoties cõsensus est idem realiter cum electione, posse nos in ea per intellectum distinguere rationem consensus, & electionis: nam quatenus est complacentia quædam, quæ in omni actu prosequutionis voluntatis includitur, dicitur cõsensus, quatenus vero efficax est, & tendit ad opus, dicitur electio.

Damasc.

ARTICVLVS II.

Vtrum consensus conueniat brutis animalibus.

Infra q. 16. art. 1. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod consensus conueniat brutis animalibus, consensus enim importat determinationem appetitus ad vnum, sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad vnum, ergo consensus in brutis animalibus inuenitur.

Præterea. Remoto priori, remouetur posterius, sed consensus præcedit operis executionem, si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

Præterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira: sed bruta animalia ex passione agũt, ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, quod post iudicium homo disponit, & amat quod ex consilio, iudicatum est quod vocatur sententia, id est, consensus: sed consilium non est in brutis animalibus, ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus proprie loquendo, non est in brutis animalibus: cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid agendum: eius autem est applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitiuus motus: sicut tangere lapidem conuenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius, qui habet in potestate mouere baculum: bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitiuum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ, vnde brutũ animal appetit quidem, sed non applicat appetitiuum motum ad aliquid, & propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitiuum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus inuenitur determinatio appetitus in aliquid passiue tantum, consensus vero importat determinationem appetitus non solum passiuam, sed magis actiuam.

Ad secundum dicendũ, quod remoto priori,

priori, remouetur potesteri⁹, ꝙ proprie ex eo tantũ sequitur: si autem aliquid ex pluribus sequi possit, nõ propter hoc posterius remouetur vno priorum remoto: sicut si induratio possit fieri & a calido, & frigido (nam lateres indurãtur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet, quod remoto calore, remoueatur induratio: executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionẽ non sequi: non autem bruta animalia, vnde non est similis ratio.

CONclusio est, *Consensus proprie loquendo non est in brutis.*

ARTICVLVS III.

Vtrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine: quia propter quod vnumquodque, & illud magis: sed his, quæ sunt ad finem, consentimus propter finem: ergo fini consentimus magis.

Præterea. Actio intemperati est finis eius, sicut & actio virtuosi est finis eius, sed intemperatus consentit in proprium actum: ergo consensus potest esse de fine.

Præterea. Appetitus eorum, quæ sunt ad finem, est electio, vt supra dictum est, si igitur consensus esset solum de his, quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, quod post disputationem quam vocauerat sententiam, fit electio, non ergo consensus est solum de his, quæ sunt ad finem.

SED CONTRA est, quod Damascenus, ibidem dicit, quod sensus siue sententia est quando homo disponit, & amat, quod ex consilio iudicatum est, sed consilium non est nisi de his, quæ sunt ad finem, ergo nec consensus. *Lib. 2 Ortho fid. c. 22.*

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitiui motus ad aliquid præexistẽs in potestate applicantis, in ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his, quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem, appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter, vnde & applicatio motus appetitiui in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis: de his autem, quæ sunt post vltimũ finem, inquantũ sunt ad finem, sub consilio cadunt, & sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitiuus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitiuus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis, sed appetitus eorum, quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem cõsilij. Et ideo applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij proprie est consensus vnde, cum consilium non sit nisi de his, quæ sunt ad finem, cõsensus, proprie loquendo, non est nisi de his, quæ sunt ad finem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia: horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendũ, quod intempe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus magis, quam in ipsam operationem.

AD tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid prę eligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio: potest enim contingere, quod per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dū quod libet placet, in quodlibet eorum cōsentitur: sed ex multis, quæ placent, præaccipimus vnum, eligendo: sed si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt consensus & electio, sed ratione tātum, vt cōsensus dicatur, secundū quod placet ad agendum: electio autem secūdum quod præfertur his, quæ non placent.

Conclusio. CONclusio est, *Consensus non est nisi de his, quæ sunt ad finem.* Quæ notari possent in hunc articulum, dicta sunt a nobis in primum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem: delectatio enim consequitur operationem, & perficit eam, sicut decor iuuentutem, sicut dicitur in 10. Ethicorum: sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, vt dicit Augustinus in 12. de Trinitate, ergo cōsensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

Cap. 4 paulo post med. tom. 5.

Cap. 12. to. 3

Præterea. Actio, in quam consentimus dicitur esse voluntaria: sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias, ergo non sola superior ratio consentit in actum.

Præterea. Superior ratio intendit eternis inspiciendis, & consulendis, vt Aug. dicit in 12. de Trinitate, sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes eternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones, non ergo consentire in actum, pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 12. de Trinitate. Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, male actioni cedat, & seruiat.

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare: quandiu enim iudicandum restat, quo proponitur, nondū datur finalis sententia. Manifestū est autē quod superior ratio est, quæ habet de omnibus iudicare, quia de sensibilbus per rationem iudicamus: de his vero quę ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes diuinas, quæ pertinent ad rationem superiorem: & ideo quandiu incertum est an secundum rationes diuinas resistatur, vel nō, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum: & ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamē quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

Ad primum ergo dicēdum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut & consensus in opus, sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationē inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare: & tamen de hoc ipso, quod est cogitare, vel non cogitare, in quantum con-

tum consideratur vt actio quædam, habet iudicium superior ratio: & similiter de delectatione consequente: sed inquantum accipitur vt ad actionem aliā ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem: quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis, ad quem ordinatur: vnde ars, quæ est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis consentimus, nō oportet, quod consensus sit cuiuslibet potentiæ: sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire non solū quia secundum rationes æternas semper moueat ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

CONclusio est, *Consensus in actum pertinet ad rationem superiorem.* Circa doctrinam articuli non leuis controuersia erat, eā tamē tractabimus infra dis. 106.

QVAESTIO DECIMASEXTA de vsu in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

DEinde considerandum est de vsu. Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum vti sit actus voluntatis.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vti non sit actus voluntatis: dicit enim Augustinus in 1. de doc. Christia. quod vti est id, quod in vsum venit ad aliud obtinendum, referre: sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est cō ferre, & ordinare: ergo vti est actus rationis, non ergo voluntatis.

Præterea. Damasc. dicit, quod homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus, deinde vtitur, & dicitur vsus, sed operatio pertinet ad potentiam executiuam, actus autem voluntatis nō sequitur actum executiuæ potentiæ, sed executio est vltimum: ergo vsus non est actus voluntatis.

tho. fid. c. 22 & idem Aug. 19. de ciuit. cap. 4.

Præterea. Augustin dicit in lib. 83. quæstio. Omnia, quæ facta sunt, in vsum hominis facta sunt: quia omnibus vtitur ratio iudicando ea, quæ hominibns data sūt, sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculatiuam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum, ergo vti non est actus voluntatis.

Q. 3. in fine tom. 4.

Sed contra est, quod August. dicit in 10. de Trinitate vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Cap. 11 ante med. tomo 3.

Respondeo dicendum, quod vsus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, vnde & operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi, & percutere est vsus baculi, ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ vel membra corporis, vt intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum, & res exterio res, sicut baculum ad percutiendum, sed manifestum est, quod res exteriores nō applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sūt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem, scilicet quod volūtas est quæ mouet potentias animæ ad suos actus, & hoc est applicare eas ad operationem. Vnde manifestum est, quod vti primo & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequētium, quæ comparantur ad voluntatem, a

Q. 9. art. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens: actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis: vnde manifestum est, quod vti proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id, quod est in aliud relatum per rationem: & secundum hoc dicitur, quod vti est referre aliquid in alterum.

AD secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de vsu secundum quod pertinet ad executiuas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculatiua applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate: & ideo intellectus speculatiuus vti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executiuæ potentiæ.

Conclusio. COnclusio est, *Vti proprie est actus voluntatis.*

De doctrina articuli. Disp. 47.

Varia Scholasticorum placita. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.

1 *V. vsus sit actus elicitus a voluntate, an ab alia potentia.*

CIrca hunc articulum non quidem magna rerum, sed parua vocum quæstio est, quam pro explicatione huius articuli dissoluemus: est autem difficultas, vtrum aliquis actus elicitus a voluntate dici debeat vsus, an vero solum actus alterius potentiæ, prout imperatus a voluntate. In qua difficultate prius quid alij sentiãt, deinde, quid nobis videatur, dicendum est. Huius

August. actus imprimis sæpe meminit Augustinus eum tamẽ in ordine humanorum actuum nunquam constituit, hoc est, nunquam ostendit, quem ordinẽ habeat vsus cum iudicio, electione, & imperio. Ex Scholasticis vero Bonauentura in 1. distinctione 1. articulo 1. quæstione 1. quem sequuntur Ricardus articulo 1. quæstione 1. & Gabr. quæstione 1. articulo 1. notatione 1. inquit multis modis vsurpari vsum. Primo quidem communiter pro operatione cuiuscunque facultatis, & hac ratione vsus dicitur exercitium facultatis, quod ab otio distinguitur. Secundo accipitur vsus ex sententia Bonauenturæ pro exercitio cuiusque facultatis cum assiduitate, & frequentia. Tertio pro actu voluntatis, & hoc dupliciter, aut pro quocunque actu voluntatis assumentis aliquid sub potestate sua, & facultate, & sic capitur ab Augustino 10. de Trinitate capite 11. aut pro actu peculiari voluntatis, qui distinguitur a fruitione, & hoc pacto dicitur voluntas vti quacunque creatura, & obiecto, quod diligitur non propter ipsum, sed propter aliud, in quod ipsum refert, vt in finem: & hoc sensu loquitur etiam Augustinus 10. illo de Trinitate capite 11. Ex quo colligitur vsum esse aliquem actum voluntatis, vt fatentur prædicti Scholastici, cum quibus in hoc sentiunt Marsil. in 1. quæstione 4. articulo 1. & Gregorius in 1. distinctione 1. q. 1. articulo 1. & Duran. quæst. 1. imo addit Durandus, nulli alteri potentiæ conuenire vsum nisi per attributionem ad voluntatem, cui proprie conuenit applicare facultates alias ad opus. Cum eis etiam sentiunt Capreolus in 1. distinctione 1. quæstione 2. articulo 1. conclusione 1. Conradus, & recentiores in hoc articulo. Probari etiam potest ex Augustino libro 83. quæstionum quæstione 30. vbi ait, proprium esse creaturæ rationalis vti re aliqua, quia rationalis natura solum potest referre rem aliquam in finem, & velle vnum propter aliud.

Vera sententia.

CAPVT II.

EGo sane, vt præmisi, censeo controuersiam hanc non esse de re ipsa, sed de voce, vtrum nomen vsus de hoc genere operationis, an de alio dici debeat. Atque imprimis negare non possumus, Aristotelẽ sæpenumero dicere, animam vti calore vt instrumento, & naturam vti semine ad generationem, & animalia vti pedibus ad gradiendum: hoc autem, nescio, qua metaphora dicatur. Quodsi in Aug. lib. illo 83. quæstionum quæst. 3. inuenimus vsum tantum reperiri in hominibus, non ob id dicere debemus, ita vniuerse capi vsum ab Augustino eo loco, sicut vsupatur ab Scholasticis. Nam Scholastici tam in bonis, quã in malis hominibus dicunt vsum reperiri, cum quis sumit quodcunque genus mediorum ad finem: at vero Augustinus docet, vsum tantũ reperiri in bonis, & sapientibus hominibus, qui eo solum dicuntur vti, quod res ipsas referunt in debitum finem, & ita vtuntur vtendis, & fruuntur fruendis: at vero in libro 10. de Trinitate capite 11. & libro 11. de ciuitate capite 25. latius vsurpat nomen vsus, vt conueniat omnibus, etiam malis, & solis hominibus, nempe pro eo, quod est assumere aliquid in facultatem voluntatis propter aliud.

Ceterũ siue late accipiamus nomen vsus in hominibus tantum, vt vsurpat Augustinus libro illo de Ciuitate, & de Trinitate, pro eo, quod est assumere aliquid in facultatem voluntatis ad aliquem finem, siue magis presse, vt vsurpatur ab eodem lib. illo 83. quæstionum quæstione 30. prout tãtum tribuitur iustis hominibus, nihilominus nec authoritate August. nec S. Thom. in hoc articulo cogimur actum elicitum a voluntate vocare vsum, vt recẽtiores Thomistæ cum aliis Scholasticis allegatis concedunt. Sed satis est, si dicamus, vsum esse ipsam operationem exterioris facultatis motæ per electionem a voluntate, ita vt vtinihil aliud dicatur, quam opere exequi id, quod iudicatum, & electum est.

Primum quidem Damascenus libro 2. de fide capite 22. non recenset huiusmodi actum inter elicitos ab ipsa voluntate, sed tantum ait in hæc verba, *Demum post electionem ad actionem se confert, & dicitur, id est, impetus, deinceps in ipsa actione versatur, eaque vtitur, & tunc vsus appellatur.* Cum dicit, hominem post electionem ad actionem se conferre ante vsum, & hoc vocari impetum, non loquitur de actu aliquo interiori distincto ab electione, sed de primo effectu electionis, qui in hoc consistit, vt actionem aggrediamur. Verbi causa, si eligimus audire missã, incipimus præparari, vt Ecclesiam adeamus, inchoata quadam actione tendente ad id, quod electũ est, & hæc inchoata actio est exterior, & vocatur impetus: cum vero ait, deinceps

hominẽ in ipsa actione versari, intelligit esse deinceps in cõpleta actione, quãelig it, eã autem efficere, & in ea versari vocat ea vti: potius ergo vocat vsũ ipsam externã actionem, & exercitium facultatis, quod electum est, quam aliquem actum interiorem. Arist. vero & Nyssen. nullam de vsu mentionem fecerunt: sed & S. Thom. si recte in hoc articulo legatur, appellat vsum, non aliquem actum interiorem, sed exteriorem, quatenus subest voluntati: ita enim scribit, *Vnde etiam operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi, &c.* sentit ergo vsum non esse actum voluntatis applicantis facultatem ad operationem, sed esse ipsam operationem: & infra inquit, ad operationem applicari facultates interiores, & exteriores vt membra corporis: cum igitur ex eius sententia operatio cuiuscunq; potentiæ, & membri sit vsus, applicari potentias, aut membra ad operationem, est applicari ad vsum. 4 S. Thom.

Addit præterea, exteriora membra, & facultates applicari in nobis ad operationẽ a voluntate: & hinc colligit, vti esse volũtatis, his verbis, *Vnde manifestum est, quod vti primo, & principaliter est voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium.* Ex quibus non colligitur, vsum esse actum elicitum ipsius voluntatis, sed potius esse aliarum potentiarum, cum dicit, ad eas pertinere tanquam ad exequentes, & ad voluntatem solum tãquam ad primum mouens, & ad rationem vt ad dirigentem, alioquin vsus etiam esset actus elicitus a ratione, siquidem ad ipsam etiã pertinere dicit. Sicut ergo ex eo, quod dicat S. Thom. ad rationem pertinere, non colligimus eum in ea fuisse opinione, vt assereret, vsum esse actum elicitum rationis; sic etiam, licet dicat ad voluntatẽ spectare, sicut ad primum mouens, non colligitur eum existimasse vsum esse actum elicitum voluntatis. Et cum S. Thom. ait in solutione secundi Damascenum fuisse loquutum de vsu, quatenus pertinet ad exequentem potentiam, hoc ideo solum dicit, quia Damascenus non videtur tribuere vsum nisi potentiæ exequenti, cuius est actus proprius, & elicitus: si tamen attente 5 legatur, etiam tribuit vsum voluntati tanquam primo mouenti. Præterea superuacaneum esse, poni in voluntate actum elici

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum, qui dicatur vsus, distinctum ab electione, articulo 4. ostendemus.

R. spēsu Thomistarum.

Sed respondent nonnulli Thomistæ, operationes aliarum potētiarum esse quidē vsum passiue, vsum autē actiue esse actū voluntatis: nā ceterę potentiæ præter voluntatem non dicuntur vti, sed sola voluntas. Ego quidem fateor presse, & proprie solum voluntatem vti, eo quod vsus videtur esse respectu finis cogniti, vt finis: cetera autem potentiæ secundum se non mouentur hoc modo in finē, & ideo recte docere S. Thomam art. seq. brutis non conuenire vsum: nihilominus hinc non sequitur, vsum esse actum elicitum a voluntate vt contendunt recentiores illi Thomistæ, sed posse esse operationem elicitam ab alijs potentijs, tametsi aliæ potentiæ exequentes non denominentur vtentes a sua operatione, sed sola voluntas ab earū operatione, tanquam ab effectu hoc modo denominetur, tanquam primum mouens: actio enim recepta in passo denominare potest agens, a quo exit, veluti a creatione, quę est in creatura, nō dicitur creatura creare, sed creari, Deus autem, a quo exit eadem actio, dicitur creare: sic igitur sola voluntas dicitur vti non per actum elicitum a se, sed per operationes aliarum potentiarum.

Reijcitur.

6

Probatur ratione vsum non esse actū elicitum voluntatis.

Porro autem superuacaneum esse, constituere aliquem actum elicitum a voluntate, qui dicatur vsus, hac facili ratione probari potest. Vt potentia exequens, & motrix secundum locum in brutis operetur, non indiget nouo actu appetitus præter affectū, quo statim fertur in obiectum propositum: ergo in nobis præter electionē, qua voluntas fertur in medium propositū non erit necessarius alius actus elicitus a voluntate, per quem voluntas applicet potentias exequentes ad opus. Ceterum respondent aliqui, ideo in brutis non requiri nouum actum, quia statim postquam aliquid appetierunt, iam sunt determinata ad opus, nec manet indifferentia, vt indigeāt aliquo vt applicante. Homo autem, cum sit liber, manet indifferens ad opus etiam post electionem, & ideo indiget alio nouo actu, quo determinetur ad opus. Verū hæc differentia inter hominem, & brutū, falsa est. Nam quanuis homo ante electionem sit indifferens, tamē post illā iam manet determinatus ad opus, & ea perseuerāte non potest non operari, ergo non indiget voluntas nouo actu, vt moueat facultates exequentes: hoc solum differt homo a bruto, quod brutum ab amore cæpto non potest cessare, homo autē recte potest cessare ab electione, per quam seipsum determinauit, & applicuit ad vnam partem, & ita cessare potest ab opere: ex hoc tamen non sit, vt indigeat nouo actu a se elicito præter electionem, vt vtatur potētijs exequentibus.

Contra ea, quæ diximus, obijciet quis in hunc modum. Applicatio facultatis exequentis non tantum versatur circa media, sed etiam circa finē: ergo vsus etiam non tantum est circa media, sed etiam circa finem: si enim quis velit iustitiā seruare in reddendo depositō, applicat potentiā exequētem, vt pecuniam, quam habebat depositam apud se, domino reddat. Respondēt aliqui, actum voluntatis applicantis potentiam exequentem in eo casu reuera habere pro obiecto medium, & non finem: nam hoc, quod est, potentiam exequentem reddere pecuniam, est medium quoddam ad finem constitutum, eo quod potentia exequens est instrumentum, quo adquiritur finis, instrumentum autem habet rationē medij. Hæc tamen solutio mihi nō placet: nam quanuis potentia sit instrumentum, & ita videatur habere rationem medij, tamen secundum se non potest habere hanc rationē medij, nisi media operatione, qua ad finem conducere potest: voluntatem autem vti potentia exequente, nihil aliud est quam ipsam potentiam ex motione voluntatis operari, ergo si operatio potentiæ est ipse finis, sequitur vsum esse non tantum circa finem, sed etiam esse ipsum finē. Quare multo minꝰ mihi probatur id, quod etiam addunt prædicti Doctores, nempe cū voluntas vult applicare potētiam exequētem ad operationem, quæ est finis, vsum versari circa actum ipsum voluntatis tanquam circa medium: tum quia actus voluntatis inepte dicitur medium, tum etiā quia vsus non potest versari circa actum voluntatis nisi actu reflexo, quo voluntas velit se ipsa vti, vt habeat actum, quo moueat potentiam exequentem.

Quare respondeo, in prædicto casu, & in quocunque alio finem posse dupliciter cōsiderari, vt notaui disp. 41. c. 1. primum quidem abstracte: finis autem hoc modo est bonitas ipsa finis secundum se considerata: deinde, contractum in materia, in qua bonitas ipsa finis reperitur. Veluti finem iustitiæ, qui est reddere vnicuique, quod suum est, primum abstracte, & secundum se cōsideramus, & appetimus: deinde quærimus honestatem eius in hac materia, vt in hac pecunia, quā apud nos habemus, & sic de alijs: & quanuis hæc materia non sit mediū vtile, quin potius habeat in se formaliter bonitatem ipsius finis, tanquā propriam, nihilominus recte dicitur esse id, quod est ad finem, vt ibidē declarauimus. Nam de tali materia ex mente Arist. est electio, & consultatio, vt etiam ibidem dictum est, & tamen electio, & consultatio tantum est eorum, quæ sunt ad finem. Quare eōdem modo & operatio potentiæ exequentis, quæ dicitur vsus voluntatis, dicetur esse eius, quod est ad finē: est enim pecuniæ, quæ est ad finem iustitiæ, aut liberalitatis, quia est materia huius finis, licet in ea sit ipsa bonitas finis, sicut in proprio subiecto, & ita recte etiā dicetur esse vsus circa illam.

ARTICVLVS II.

Vtrum vti conueniat brutis animantibus.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vti conueniat brutis animalibus: frui enim est nobilius quam vti, quia vt Augustin. dicit in 10. de Trin. Vtimur eis, quæ ad aliud referimus, quo fruendum est: sed frui conuenit brutis animalibus, vt supra dictum est: ergo multo magis conuenit eis vti.

Præterea. Applicare membra ad agē dum est vti membris, sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus conuenit vti.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in lib. 83. q. Vti aliquid non potest nisi animal, quod rationis est particeps.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, vti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum, vt dictum est: applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius, quod habet super illud arbitrium: quod nō est nisi eius, qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet, & ideo solum animal rationale & consentit, & vtitur. *q. praced. ar. 1. 2. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed vti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparētur vti & frui quātum ad obiecta, sic frui est nobilius quam vti, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id, quod est appetibile solū in ordine ad aliud, sed si comparentur quantum ad vim apprehensiuam præcedentem, maior nobilitas requiritur ex parte vsus: quia ordinare aliquid in alterum, est rationis: absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt in fructu naturæ, non per hoc, quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: vnde non dicuntur proprie, applicare membra ad agēdum, nec vti membris.

Conclusio est negans, & ex dictis satis manifesta. *Conclusio.*

ARTICVLVS TERTIVS

Vtrum vsus possit esse etiam vltimi finis.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus possit esse etiam vltimi finis. Dicit enim Augustin. in 10. de Trinit. Omnis, qui fruitur, vtitur: sed vltimo fine fruitur aliquis: ergo vltimo fine aliquis vtitur. *cap. 11. ante med. tom. 3.*

Præterea. Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, vt ibidem dicitur:

Universidad de Deusto
Biblioteca

Loco nunc proxime dicto.

citur: sed nihil magis assumitur a voluntate, quam vltimus finis: ergo vsus potest esse vltimi finis.

Paulo post. Trinc. lib.

Præterea. Hilarius dicit in secundo de Trinitate, quod æternitas est in patre, species in imagine, id est in filio, vsus in munere, id est, in spiritu sancto: sed spiritus sanctus cum sit Deus, est vltimus finis.

Q. 30. inco procul a fine tomo 4.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro 83. quæstio. Deo nullus recte vtitur, sed solus Deus est vltimus finis: ergo vltimo fine non est vtendum.

Art. 1.

Respondeo dicendum, quod vti, sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid, quod autē applicatur ad aliud, se habet in ratione eius, quod est ad finem, & ideo vti semper est eius, quod est ad finem: propter quod & ea, quæ sunt ad finem accommoda, vtilia dicuntur, & ipsa vtilitas interdum vsus nominatur. Sed considerandū est, quod vltimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter, & alio modo quoad aliquem, cum enim finis, vt supra dictum est, dicatur quandoq; quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio eius, sicut auaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, manifestum est, quod simpliciter loquendo, vltimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniæ est bona nisi propter bonum pecuniæ. Sed quo ad hunc adeptio pecuniæ est finis vltimus, non enim quæreret pecuniam auarus, nisi vt haberet eam: ergo simpliciter loquendo & proprie pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea vltimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur vti ea.

Q. 3. art. 1. & q. 5. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de vsu communiter secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, vt voluntas in illo quiescat, vnde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo vsus finis, sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad vsum eius, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod vsus accipitur in verbis Hilarij pro quiete in vltimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur vti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est, vnde Augustinus in 6. de Trinitate dicit, quod illa delectatio, fœlicitas, vel beatitudo vsus ab eo appellatur.

CONclusio est, *Vsus non est vltimi finis, sed eius, quod est ad vltimum finem.*

De doctrina articuli. Disp. 48.

Explicatur mens Augustini. cap. 1.
Non posse nos recte vti Deo propter alium finem. cap. 2.

Explicatur mens Augustini.

CAPVT I.

QVM Augustinus occasionem nobis præbuerit disputandi de vsu, antequam videamus, an vsus possit esse vltimi finis, quod in hoc articulo tractat S. Thom. operæpretium erit prius explicare mentem ipsius Augustini in illis locis, in quibus de vsu loquitur. Primum quidem libro 83. quæstionum quæstione 30. ita scribit, *Omnis itaque humana peruersio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis vti velle, atque vtendis frui.* Recentiores nonnulli putāt, Augustinum dixisse, summam, maximamque peruersitatem esse frui vtendis, & vti fruendis. Verū, vt ex verbis citatis patet, non dixit, hanc esse maximā peruersitatem, sed omnē peruersitatem in hoc positam esse, quare ex mente Augustini in minimo quoque peccato talis peruersitas reperitur. Quo fit, vt quotiescunque aliquid appetitur, quod honestum non est, in quo videtur Augusti-

no peccatum esse, homo fruatur creatura, qua vtendum sibi potius erat in obsequiū Dei: si tamen opus virtutis propter se appetatur, non dicatur homo frui vtendis, nā reuera vtitur virtute hoc sensu, quia opus illud virtutis est in obsequium Dei, & ita virtualiter saltem dicitur in Deū referri: qua vero ratione peccator, dum peccat, dicatur frui creatura constituens in ea vltimum finē, diximus supra disp. 5. c. 1. & 2.

Quomodo nos nauent. in 1. d. 1. art. 1. q. 2. Ricard. ar. 1. q. 2. ad 4. Dur. q. 1. n. 6. & seq. posse nos recte vti quacunque re huius mundi aliquo modo. Hoc autem sic explicant, vt non omnibus rebus vti possimus tanquam instrumento, solum enim vtimur vt instrumento eliciente vsum ipsa voluntate, & alijs facultatibus, vt exequentibus, neq; omnibus rebus vti possimus propter Deum tāquam habitu, sic enim solū vti possumus qualitate, & habitu virtutis, vt manifeste patet: neque omnibus rebus vti possimus tanquam actu propter Deum, quia peccatis non possumus hoc modo vti, bene tamen omnibus rebus mūdi etiam ipsis peccatis vti possimus propter Deum tanquā obiectis, quia de peccatis factis dolere possumus, & sic illis vtimur propter Deū. Ceterum Augustinus sic explicat, quibus possimus recte vti: primo ratione tanquam instrumento, quo Deum cognoscamus, & in eo moueamur ad fruendum ipso. Secūdo ceteris animantibus ad societatem, si ratio nalia sint, irrationalibus vero ad eminentiam, nempe vt præsideamus ipsis. Tertio vita, referendo eā ad Dei fruitionē. Quarto corpore, ad hoc vt Deus viuificet illud. Quinto quibusdam rebus acceptandis ad valetudinem, alijs vero respuendis. Sexto quibusdam malis tolerandis ad patientiā, & hæc sunt mala pœnæ, quibusdā vero ad iustitiam, & hęc sunt peccata. Septimo quibusdam rebus considerandis ad doctrinā, quibusdam etiā a quibus abstineamus ad temperantiam. Ex qua doctrina sequitur id, quod prædicti Scholastici dixerūt, posse nos recte vti omnibus rebus propter Deum non vt instrumentis, neque vt habitibus, neque vt actibus, sed vt obiectis.

Ceterum, quod attinet ad modū loquēndi, tametsi his rebus dicamur vti, quibus iuuamur ad operationem, aut tanquam principio, aut tanquam materia: lapidibus enim, & lignis etiam dicimur vti ad constructionem domus, cibo etiam ad nutritionem, & vestibus ad tegendum corpus, habitu, & specie ad intelligendum: tamen obiecto non dicimur vti ad sentiendum, aut intelligendum, nec tali modo loqui consueuimus.

Non posse nos recte vti Deo propter alium finem.

CAPVT. II.

3 Doctrina S. Thomæ.

PRoposita difficultas in hoc art. est, an Deo possim⁹ aliquo modo vti in eo sensu, quo hactenus de vsu loquuti sumus, & quanuis S. Tho. in conclusione doceat de vltimo fine non posse esse vsum, nihilominus aliqua ratione videtur concedere, posse esse vsum illius, loquitur enim de Deo, qui est finis noster, sicut de pecunia, quæ est finis auari, & inquit, quanuis possessio pecuniæ non sit bona secundum se, sed propter pecuniam, tamen auaro pecunia ipsa est propter possessionem, & ita quanuis homines fruantur pecunia simpliciter, hoc est, pecunia secundum se considerata, tamen auari vtūtur pecunia, quia eam referunt in possessionem tanquam in finem. Ex qua doctrina videtur colligi idē dicendum de ijs, qui appetunt Deum perpetuo possidere: sic enim videntur ordinare ipsum Deum in possessionem tanquā in finem, & ita ipso Deo vti ad alium finē. Nonnulli recentiores Thomistæ ex hac doctrina S. Tho. colligunt, & ingenue fatentur, eum, qui desiderat Deum habere, & possidere, vti Deo ipso propter possessionem, neque hunc esse inordinatum affectum: alioquin omnes, qui desiderāt Deū possidere, & videre, inordinate desiderarent: qua vero ratione nō sit inordinat⁹ affectus, cum sit vsus Dei ob alium finem, non ostendunt. Referunt autem pro hac sentētia Hilarium, & Augustinum, quos S. Doctor adducit in argumentis huius articuli.

Hilar. Augustin.

Verum mentem S. Tho. melius, mea quidem sententia, explicat Conradus, explicationem autem colligit ex solutione 1. & 2. Inquit ergo, cum S. Thom. docet eū, qui diligit Deum sibi possidendum, referre Deum in possessionem tanquam in finem, non intelligere hoc tanquam in finem alium,

Mens Sācti Thomæ.

4

Universidad de Deusto
Biblioteca

lium, quia possessio rei, quæ est finis, non est diuersus finis a re possessa: sed ex fine, qui est res, & ex fine, qui est possessio, constituitur vnus integer finis, vt ex doctrina S. Thomæ vidimus supra disputatione 15. capite 3. Cum igitur inquit Sanctus Doctor, posse esse vsum ipsius finis, qui est res, quatenus refertur ad possessionē, non loquitur, inquit Conradus, de vsu proprie, prout est alicuius vtilis ad finē, quia res, quæ est finis, non dicitur vtilis ad possessionē, sed loquitur de vsu latiori, & magis communi significatione, prout vti re aliqua dicitur ab Augustino a nobis allegato in disputatione 47. assumere eam in facultate voluntatis: non quia ille, qui hoc modo vtitur Deo, amet ipsum propter possessionem, sed quia amat Deum vt possidēdum. Ego tamen, vt vera fatear, nō video, qua ratione hæc duo differant, diligere Deum, vt possideatur, & diligere Deū possidendum. Nam Deus, & possessio eius vnico, & eodem actu, & semper eodem modo diligūtur: possessio enim est veluti adeptio, & dicitur finis *quo*, Deus autem est finis vt res, qui dici solet finis *qui*, & ex vtroque fit vnus finis, ita vt alter sine altero diligi nō possit: quocirca vno simplicissimo actu, & eodem modo se habente diligitur Deus vt possidendus, & diligitur possessio Dei: aut explicent nobis, qui oppositū docent, quænam sit differentia: nulla enim assignari potest, nisi duobus actibus distinctis diligeretur Deus, & possessio eius, vt ita diuersi illi actus vno, & alio modo inter se ordinarentur.

Alia Thomistarum opinio.

Alij vero Thomistę rursus dicunt eum, qui diligit sibi Deum, vt bonum suū, presse, & proprie vti ipso Deo, quia eum refert tanquam bonum proprium suum in seipsum: vti autem est assumere aliquid propter finem, & in hoc etiam nullam esse perfectionem, quia licitum est velle sibi summum bonum. Verum hæc sententia mihi non probatur: nam quamuis in eo affectu, quo quis sibi desiderat Deū vt bonū suum, ipse, qui desiderat, sit finis sui ipsius, tamen non est finis *cuius gratia*, sed finis *cui*, nec Deus, quem sibi desiderat vt summum bonum, est medium vtile relatum ad ipsum, qui diligit, sed est finis cuius gratia, quia appetitur non gratia alterius boni, sed gratia sui appetibilis est: finis autem *cuius gratia* semper est cōiunctus cum fine *cui*, quia ad eum ordinatur omne bonum: quod etiā

Reijcitur.

gratia sui amatur, est alicui bonum, & alicui amatur, vt late explicaui supra disputatione 2. capite 3. Cum vero dicit S. Thom. in hoc articulo vsum tantum esse eorum, quæ sunt ad finem, intelligit, non eorum, quæ sunt tantum ad finem *cui*, hoc est, quæ sunt alteri bona, sed eorum, quæ sunt ad finem *cuius gratia*. Quodsi proprie diceremur vti Deo, quando ipsum nobis desideramus, quia eum ordinamus ad nos tanquam ad finem *cui*, eadem ratione diceremur in beatitudine, quando ipso fruimur, & ipso delectamur, vti eo propter nos tanquam propter finem *cui*, quia de eo delectamur, & ipso fruimur, vt bono nostro, & ita vsum, & fruitionem confunderemus.

Verumenimvero, quanuis doctrina Augustini libro illo 83. quæstionum quæstione 30. omnibus Scholasticis probetur, nēpe non licere vti Deo propter alium finem ab ipso distinctum, propter alium, inquā, finē *cuius gratia*, hoc est, propter aliud bonum, quamuis licitum sit ipsum diligere, & referre ad alterum finem *cui*, tamen, vt recte notauit Durandus loco citato, licitum est vti Deo vt medio propter ipsum tanquam propter finem. Cum enim Deus sit bonum nostrum, nō secundum se, sed prout coniungitur aliqua operatione cognitionis, & vna operatio circa Deum posset esse vtilis ad aliam etiam operationem circa ipsum, eatenus eligitur a nobis ipse Deus propter seipsum tanquam propter finem, quatenus eligimus aliquam operationem circa ipsum, vt vtilem ad aliam operationem circa eundē, qua propter se sit appetibilis. Verbi causa eligimus habere fidem de Deo, & eligimus contemplationē de ipso Deo in hac vita, tanquam medium vtile ad consequendam beatitudinem, quæ est visio clara ipsius Dei: cumque circa id versetur vsus, circa quod versatur electio, efficitur, hoc modo nos vti Deo propter ipsum, vtendo nempe cognitione de Deo, quæ ad aliam operationem circa ipsum Deum vtilis est: sic enim non solum vtimur contemplatione Dei, sed etiam ipso Deo contemplato. Ceterum, vt hoc probemus, supponendum est id, quod diximus disputatione 15. capite 5. nempe voluntatem, quæ est circa actionem, quæ habet Deum pro obiecto, proxime etiam versari circa Deum, quod tamen immerito negat Durandus, vt ibidem ostendimus. Quare non video, quo pacto consentanee [illegible] principijs loquatur, cum ait, posse nos vti Deo propter ipsum, eligendo aliquam operationem, & vtendo ea: nam si voluntas eligēs, & vtēs operatione, quæ est de Deo, non versatur proxime circa Deum, nō potest dici voluntas eligere Deum, & vti ipso propter ipsum, hoc ipso, quod eligat operationem, & ea vtatur, sed tantum dicetur eligere, & vti operatione, quæ est circa Deum. Nos autem, qui diximus voluntatem proxime versari circa Deum, hoc ipso, quod versatur circa operationem de ipso Deo, recte etiam dicimus eligi a nobis Deum vt medium, & eo nos vti, quoties eligimus talem operationem, & ea vtimur. Quocirca, quanuis eligamus cultum Dei, & eo vtamur vt medio ad consequendum Deum in beatitudine, non dicimur eligere Deum, aut vti Deo propter ipsum Deū: quia, vt ostendimus lib. 1. de cultu adorationis disp. 1. cap. 3. & 4. religio, quæ habet pro obiecto cultum Dei, non versatur proxime circa Deum tanquam circa obiectum, neque actus ipse colendi Deum.

Adde etiam, quod quemadmodum licitū est vti aliqua operatione, quæ est de Deo, & consequenter Deo ipso propter ipsum, sic etiam licet vti Deo propter virtutes alias etiam morales, nam consequenter talis vsus virtute etiam est propter Deum hoc ipso, quod opera aliarum virtutum dicuntur in Deum ipsum referri: hoc pacto licet eligere nobis contemplationem de Deo, & ea vti tanquam medio congruente & vtili ad exercitium omnium aliarū virtutum: & hac ratione intelligendum est, quod ait Bonau. loco citato, vti Deo ad alium finem, quam ad ipsum, esse abusum, & mortale peccatum.

Ceterum rogabit aliquis, Cum quis actu reflexo vult habere actum caritatis, quia in ipso apprehendit vtilitatem, vt iustificetur apud Deum, & vt vitam æternam consequatur, vtrum vtatur ipso Deo tāquam medio, sicut etiam videtur vti ipsa operatione, nempe actu caritatis, an non. Respō deo, ipsum actum caritatis, qui reflexe imperatur, non posse dici vsum Dei, quia respicit Deum vt finem, ac proinde non posse proprie, & presse habere rationem vsus quatenus vsus est alicuius rei propter finē, nisi latiori significatione; quatenus vsus idem dicitur esse, quod aliquid assumere in facultatem voluntatis: imo hoc quidem dicēdum arbitror de actu desiderij, & spei

vt non habeat rationem vsus, quia versatur circa Deum tanquam circa finem, non quidem tanquam finem *cui*, sic enim respicitur a caritate, sed tanquam finem *cuius gratia*, nempe vt bonum nostrum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum vsus præcedat electionem.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vsus præcedat electionem, post electionē enim nihil sequitur nisi executio: sed vsus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem: ergo præcedit etiam electionem.

Præterea. Absolutum est ante relatū, ergo minus relatum est ante magis relatum: sed electio importat duas relationes; vnam eius, quod eligitur ad finem, aliam vero ad id, cui præeligitur, vsus autem importat solam relationem ad finem: ergo vsus est prior electione.

Præterea. Voluntas vtitur alijs potentijs, inquantum mouet eas, sed volūtas mouet etiam seipsam, vt dictum est: ergo etiam vtitur seipsa, applicando se ad agendum; sed hoc facit cum cōsentit, ergo in ipso consensu est vsus, sed consensus præcedit electionem: vt dictum est: ergo & vsus. *q. 9. artic. 3.*

Sed cōtra est quod Damas. dicit, quod post electionem impetum facit ad operationem, & postea vritur: ergo vsus sequitur electionem. *q. 15. art. 3. ad 3. lib. 2. Orthod. fid. c. 22.*

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitū vnam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitū: vnde res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum: omne autem imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis quā voluntarius tendit, vt habeat ipsum fi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum, & hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum, volitum autem non solum est finis, sed id, quod est ad finem, vltimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu eius, quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, vt complere velit id, quod est ad finem sed vsus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam: vnde manifestum est quod vsus sequitur electionem si tamen accipiatur vsus secundum quod voluntas vtitur executiua potentia, mouendo ipsam, sed quia voluntas etiam quodammodo rationem mouet, & vtitur ea, potest intelligi vsus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem, & hoc modo vsus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas mouet ad exequendū, sequitur autem electionem, & sic cum vsus pertineat ad prædictam motionem voluntatis: medium est inter electionē & executionem.

AD secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius, imo quāto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit vsum si referatur ad idem, nihil autem prohibet quod vsus vnius precedat electionem alterius, & quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus & electio & vsus: vt si dicatur quod voluntas consentit se eligere & consentire, & vtitur se ad consentiendū & eligendum, & semper istu actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

CONclusio est, *Vsus consequitur electionem circa idem obiectum, tametsi in actibus reflexis præcedere possit electionem.*

Conclusio huius articuli solum examinanda, & explicanda est in ordine directo: in quem ordinem habeat vsus cum electione in actionibus reflexis, quæstione sequenti articulo 3. dicendum est. Huius autem conclusionis difficultas tota posita est in expiscanda mente S. Thomæ, & ratione, qua eam probat, id quod in sequente dubitatione fiet.

Dubitatio circa textum.

DIfficultas doctrinæ huius articuli, & conclusionis in eo consistit, quo pacto fieri possit, vt vsus sequatur electionem circa idem obiectum. Ratio vero difficultatis sumitur ex ipso fundamento S. Thomæ, quod falsum videtur: inquit enim, duos esse ordines voluntatis in suis operationibus, vnum, quo voluntas se habet circa bonum per quandam amoris proportionē & conuenientiam, quatenus volitum est in volente, & in hoc ordine postremo loco est electionem: alterum voluntatis ad volitum, vt habeat ipsum realiter, & in hoc ordine locum habere vsum. Quare cum imperfectum sit prius, quam perfectum, & ordo, in quo est electio, sit imperfectus, ille autem, in quo est vsus, sit perfectus, efficitur (inquit ille) priorem esse electionem ipso vsu. Hæc autem doctrina pugnare videtur cum ijs, quæ diximus disputatione 42. capite 4. & quæ vera philosophia tradit: ibi enim ostendimus, voluntatem esse impossibilium, non autem electionē, quia voluntas, cum consistat in simplici affectu, nec tendat ad exequendum id, quod vult, potest ferri in impossibile etiam cognitum impossibile: cum vero electio sit efficax voluntas tendens ad exequendum id, quod appetitur, vt per illud re ipsa sinē consequamur, non potest esse impossibilium: & hac ratione idem S. Doctor supra quæstione 13. articulo 5. docuit, electionē nō posse esse impossibilium: quo modo ergo in hoc articulo electionem cōstituit in priori illo ordine, in quo voluntas non fertur in obiectum, vt illud re ipsa consequatur, sed per solam amoris conuenientiam in ipsum. Quodsi vera est doctrina illa, quā diximus, nempe electionem esse affectum efficacem tendentem ad rem concupitam adipiscendam, superuacaneus videtur actus, qui sit vsus, & quo ipsa voluntas dicatur vti facultatibus inferioribus.

Caietan. & Conrad. in hoc art. in eo sensu interpretantur verba Sancti Thomæ, vt electio pertineat ad priorem illum ordinem, quo voluntas respicit obiectum suū per simplicem actum complacentiæ sine vllo ordine ad rem ipsam, & exequutionem illius. Ceterum hic sensus cum doctrina superius tradita ab eodem S. Thoma, & cū vera philosophia constare non potest, & ratio superius facta manifeste eū refellit.

Quare ego primum existimo, electionē non ferri in obiectum per modum simplicis affectus, sed esse efficax desiderium faciendi, & exequendi id, quod eligitur ad finis consecutionem. Deinde pronuntio, duplicem illum ordinem assignatum a S. Tho. esse aliter intelligendum, etiam iuxta mentem ipsius, ita vt in priori ordine sit electio tendens in obiectum, quod iudicatum est non tantum simplici affectu, sed efficaci, vt ipsum consequatur, sed nondū in hoc ordine obiectum est reipsa coniunctum cum ipso operāte nisi per affectum, quod dixit S. Tho. per proportionem amoris, non quidem inefficacis (hoc enim nec leuiter insinuauit, nec hunc ordinem distinxit a posteriori, quod in posteriori esset affectus efficax, in hoc vero esset ineffi cax) sed tantum in eo, vt in priori ordine esset solum obiectum in ipso amante tanquam volitum in volente absque reali coniunctione, in posteriori vero esset non solum affectu efficaci, & amore, sed re ipsa coniunctum, nempe per vsum, qui est applicatio aliarum facultatū procedens a voluntate, vt disp. 47. explicuimus. Ex quo non sequitur, S. Tho. enumerasse vsum inter actus voluntatis elicitos: nā si vsus esset actus elicitus a voluntate, sine dubio esset in primo ordine: illi enim formaliter non alio modo coniungeretur obiectum, quam per electionem, nempe per solā cōuenientiam amoris non re ipsa, sed vsum constituisse inter actus aliarum potentiarum ex impulsu, & motione voluntatis, vt ita ipso formaliter obiectum alias solū amatum per affectum, re ipsa coniungatur operanti.

Infertur tamē ex dictis, superuacaneum esse, constituere in nobis actum elicitum a voluntate distinctum ab electione, qui dicatur vsus, vt contendunt recentiores Thomistæ: nam si in brutis sufficit vnicus affectus, quo bruta appetunt obiectum, & ex quo mouētur, vt re ipsa id, quod appetūt, consequantur, nec opus est nouum alium affectum applicantem potentias ad motū assignare, cur in nobis necessarius erit? Addde, quod cum electio sit efficax voluntas tendens ad opus, illa sufficiet, vt statim ex ipsius impetu moueantur inferiores facultates, & ita vsus dicatur operatio quæcunque inferioris facultatis, prout motę a voluntate: quodsi aliquando electionem hic vsus non consequatur, erit aut propter externum impedimentum, aut quia electio, quæ antea erat efficax, mutatur, ea tamen perseuerans sufficit, vt omnino sequatur vsus, hoc est, alterius facultatis operatio. *Illatio, vsum non distinguit in nobis ab electione.*

QVAESTIO DECIMA SEPTIMA, De actibus imperatis a voluntate, in nouē articulos diuisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

Et circa hoc quæruntur nouem.

ARTICVLVS I.

Vtrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

AD primum hic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. *Inf q. 60. a. 1. c. fi. Et 2. 9. 83. a. 1. & 10. co. Et vide q. 22. a. 12. ad quartum Et quo. 9. a. 12.*

Imperare enim est mouere quoddam, dicit enim Auicen. quod quadruplex est mouens, scilicet perficiens, disponens, imperans, & consilians, sed ad volūtatem pertinet mouere omnes alias vires animæ, vt dictum est supra: ergo imperare est actus voluntatis. *q. 9. artic. 1.*

Præterea. Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

me in voluntate: ergo voluntatis est imperare.

Præterea. Ad imperium statim sequitur actus: sed ad actum rationis nō statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur: ergo imperare non est actus rationis sed voluntatis.

lib.4.c.9. in pr.nc.& c.8. ante med. 1.Ethi. vlt. to.5.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, & etiam Philosophus, quod appetitus obedit rationi: ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsuppositō tamē actu voluntatis. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se inuicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis, & ē cōuerso & quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundū quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, vt dictum est de vsu & de electione: & ē conuerso, aliquis est actus rationis, secūdū quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum qui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Vno modo absolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui mouendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi: puta cum alicui dicitur, fac hoc, primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, vt supra dictum est: cum ergo secūdum mo-

q.16.a 1.& q.13.ar.1.

uens non moueat nisi in virtute primi mouētis, sequitur quod hoc ipsū, quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis: vnde relinquitur quod imperare sit actus rationis præsuppositō actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est mouere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiatiua ad alterum quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio ex hoc enim voluntas libere potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni, & ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitriū, quod est liberum de ratione iudiciū, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, vt dictum est.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, Imperium est actus rationis ordinantis aliquid per modum insinuationis, quam intimationem vocant, supposito tamen actu voluntatis mouentis.

Itaque secundum Sanctum Thomam imperium est substātialiter actus intellectus, connotat tamen motionē voluntatis, sicut cōtra docuit de electione q.13.a.1. esse quidem substantialiter actum voluntatis, at vero connotare, & habere ordinem ad actum intellectus peculiarem, quem ibi diximus.

Notat vero Caiet. in cōmentario pro explicatione huius concl. eodem fundamēto nititi conclusionem huius art. in qua dicitur imperiū esse actum intellectus, supposito actu voluntatis, quo nititur conclusio art. 1.q. 13. in qua dicitur electionem esse actum elicitum a voluntate, supposito actu intellectus consultantis. Fundamentum autem

autem S. Thomæ est, quia quoties aliquis actus pertinet ad duas potentias, formalis ratio desumitur ex superiori, hoc est, ex ordine ad superiorem. Hoc autem, inquit Caietan. verum est etiā in imperio, quod suam rationem formalem habet ex ordine ad volūtatem, ex cuius motione procedit: nam licet voluntas secundum se simpliciter non sit nobilior & superior facultas, tamen quia in imperio, id quod præcipue cōsideratur, est motio quoad exercitium, & hæc primarie conuenit voluntati, ideo in imperio præcipua, & nobilior facultas censeri debet voluntas. Hanc doctrinam Caietani sequitur Corduba lib. 2. q. 10. Ego tamen existimo non esse necessarium in vniuersum, vt in actu, qui aliquo modo pertinet ad duas potentias, ad alterā vt eli cientem, ad alteram vero vt dirigentē, aut impellentem, formalis ratio sumatur ex ordine ad nobiliorem potentiam. Sed vidēdum est, quod pertineat directe ad substantiam actus, quam semper habet actus a facultate eliciente, & hoc dicatur materiale, & quem habeat ordinem ad aliam facultatem, & ille dicatur formale, siue illa facultas, ad quam habet ordinem, sit superior, siue inferior, quia, cum talis ordo tribuat speciem actui, recte dicitur ad formalem eius rationem pertinere.

Vtrum imperium sit actus elicitus a voluntate, an ab intellectu.

Disp.49.

Imperium esse actum elicitum a voluntate, Henricus, & alij senserunt. cap.1.
Imperium esse actionem elicitam ab intellectu, verior opinio fert. cap.2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c.3.
Imperium ex nobis ad nostras actiones nō est se necessarium, nec alicuius efficacitatis. cap.4.
Quid de imperio sentiat Arist. cap.5.

Imperium esse actum elicitum a voluntate, Henricus, & alij senserunt.

CAPVT I.

HAEc etiam controuersia, sicut aliquæ ex superioribus partim rerum, partim etiam vocū est, in qua non omnes Scholastici in eadē opinione sunt: nonnulli affirmant, imperiū esse actum elicitum a volūtate: ita expresse docuit Henricus, quodlib. 9. q. 6. Ocā in 3. q. 12. a. 4. conc. 3. Almain. tractatu 3. moral. c. 2. Hieron. ab Angesto c. 1. moraliū in 3. parte textus corollario 3. Ioannes Medina cod. de pœnitentia tract. 6. c. 2. de oratione, & de imperio idem omnino docet: cum quibus facere videtur Bonau. in 3. d. 17. ar. 1. q. 1. ad 3. Hanc vero sententiam esse Nominalium asserit Corduba loco inferius allegando. Referri etiam solet pro hac opinione Scot. in 2. dist. 6. q. 1. & quodlib. 17. verum in his locis solū docet, referre, seu (vt ipse loquitur) ordinare vnū ad aliud, nō tātum esse intellectus, sed etiam voluntatis: id quod etiā docet in 2. d. 38. q. 1. ad vltimum. Hoc autem manifestū est, quia non tantum intellectus ordinat vnum ad aliud per discursum, vel intelligens vnum relate ad aliud, sed etiam volū tas, quando vult vnū propter aliud. Hinc tamen non licet colligere, Scotū in ea fuisse sententia, vt assereret imperiū esse actū voluntatis: nā quanuis imperium sit ordinatio quædam, tamen non omnis ordinatio est imperium. Miror autem Antōnium Cordubensem, quod q. inferius alleganda suum reprehendat Scotū, quia dixerit ad voluntatem quoq; pertinere ordinare vnū in aliud, cum nemo negare possit, volū tatem velle vnū propter aliud, nec in hoc quidquā docuit Scotus contrarium doctrinæ S. Th. vt falso arbitratur ipse Corduba.

Prima sententia dicit esse imperium actum elicitum a voluntate.

2

Corduba.

Hæc sententia probatur primo ab Henrico hac ratione. Imperare est superioris, cuius nutu ceteri mouentur, in nobis autē ceteræ facultates mouentur nutu voluntatis tanquā superioris, & ipsa non mouetur nutu alterius: ergo imperare est actus voluntatis. Porro autē voluntatē esse principē, & superiorem inter omnes potentias, alibi probarūt Henric. & Scot. vt vidimus d. 11. c. 1. loco autem nunc allegato id confirmat auctoritate Themist. 3. de anima c. 59. quod est in textum 46. vbi inquit The mistius, practicum intellectum non esse dominum motus, sed solum appetitū esse dominum, ergo imperare non est practici intellectus, neque intellectus est princeps, & superior potentia, sed appetitus, idemque videtur docuisse Arist. eodem loco.

Probatur primum ab Henrico.

Secundo probat Henric. eādem sententiam ex habitudine eius, cui conuenit imperare, ad cum, qui mouetur imperio suo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nam qui imperat, compellere potest eum, cui imperat, vt exequatur imperiū: intellectus autem non potest compellere voluntatem, aut alias potentias: ergo nec voluntati, nec alijs potentijs imperare potest: cūque voluntas compellere possit intellectū ipsum, & ceteras facultates, vt operentur id, quod ipsa vult, efficitur ad eam potius, quam ad intellectum imperiū pertinere.

Tertia. 3 Tertio probat ex parte eius, quod sub imperium cadere potest: quoniā nulli potest imponi imperium de aliquo opere, q̄ ipse solus efficere non potest: si enim requiruntur duo ad actionem, frustra præcipitur vni, vt operetur, quando alteri idem præcipi non potest: nullus autem est actus voluntatis, qui fiat a sola voluntate: ergo nullus est actus voluntatis, qui sub imperium cadere possit. Et primum quidem alia ratione certum est apud omnes, actum primum voluntatis non cadere sub imperium: nam in omnium sententia, si imperiū non est actus voluntatis, saltem supponit actū voluntatis: ergo primus actus voluntatis, qui non supponit priorem, non potest cadere sub imperium. Deinde sequentes actus non fiunt a sola voluntate, sed ab ea, & ab obiecto, vt putat Henric. vel saltē ab intellectione obiecti, vt putant nonnulli Thomistæ, cuius opinionis censet Henric. fuisse Sanctum Thomam: ergo nulla actio voluntatis cadere potest sub imperiū voluntatis, siquidem soli voluntati nō est præcipiendum id, quod ab ea sola fieri nō potest: obiectum autem, seu intellectio nō videntur idonea, vt eis insinuetur imperium, ergo potius voluntatis erit imperare, quam imperari.

Quarta ratio ab aliud ducta. 4 Quarto idem probant Almain. & Ioannes Medina, quia si imperium esset actus intellectus, aut esset simplex apprehensio, aut compositio, seu diuisio, aut discursus, aliū enim actum intellectus non enumerauit Arist. 1. de interpretat. c. 1. nullus autē horū esse potest. Si enim aliquis esset, maxime compositio, hæc autem non potest esse imperium, nam imperium explicatur per illam orationem *fac hoc*, nō autem per illam *Faciendum est tibi hoc*, quia hæc enūtiatio *Faciendum est tibi hoc*, potius exprimit conclusionem consultationis, quæ est iudicium, quam imperium, quod est post iudicium: atqui per illam orationē *fac hoc* non exprimitur compositio aliqua, aut diuisio existens in intellectu, ergo imperiū non est vllus actus intellectus.

Imperium esse actionem elicitam ab intellectu, verior opinio fert.

CAPVT II.

MIhi semper placuit sententia S. Tho. in hoc ar. quæ affirmat, imperium esse actum intellectus, supposita motione voluntatis. Hāc vero opinionē S. Thomæ docuerunt etiam Caiet. Conrad. & recentiores Thomistæ in hoc art. idem etiam Caiet. infra q. 58. ar. 4. & q. 60. a. 1. Antoninus 1. p. titulo 4. cap. 10. Dominicus Sot, lib. 1. de iustitia q. 1. ar. 1. Cordubā lib. 1. q. 10. cum quibus etiam faciunt Ricard. in 4. d. 15. art. 4. q. 1. & Gab. in canone missæ lect. 61. littera H. & sequentibus, qui cum S. Tho. 2. 2. q. 83. art. 1. & Caietano ibidem affirmant, orationem communiter vsurpari pro actione elicita ab intellectu ex aliqua motione voluntatis: eadem autem omnino videtur ratio imperij, & orationis. Vt enim infrius dicemus, hoc solo differunt oratio, & imperium, quod oratio est inferioris, & indigentis directa ad superiorē, & potentē, imperium autem contra est superioris directū ad inferiorem. Id, quod de imperio diximus, de lege etiā, quæ est imperiū quoddam, sentit Dominicus Sot, & nos dicemus infra disput. 150. cap. 3.

Hæc tamen sententia non eodem modo ab omnibus cōfirmatur, & explicatur. Nūc autem solum nobis confirmanda est de imperio in vniuersum, hoc est, tam de imperio, quod est vnius hominis ad aliū, quam de imperio, quod a quibusdam ponitur inter actus eiusdem hominis ad seipsum. Primum itaq; probari solet prædicta sententia ex Arist. 6. Ethi. c. 10. vbi sic ait, *Nō est autem idem sagacitas, & prudentia, prudentia nanq; præceptiua est, finis enim ipsius est quidnam sit agendum, aut nō agendum præcipere: sagacitas autem vis iudicandi dumtaxat.* Prudentia autem est habitus, & virtus intellectus: ergo imperium, quod est actus prudentiæ, est elicitum ab intellectu. Verum, quā parum confirmari possit hæc sententia hoc Arist. testimonio, videbimus c. 5. Deinde alij eandem sententiam probant ex illo Prouer. 8. vbi de sapientia dicitur, *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernūt: per me Principes imperant, & potentes decernunt iustitiam.* Vbi tribuitur imperiū sapientiæ, quæ est virtus intellectus: hinc tamē parū etiam probari potest prædicta sententia. Nam quāuis lex, & imperiū formaliter essent actiones elicitæ a voluntate, nihilominus rectè dicerētur Reges, & Principes per sapientiā iuste, & rectè imperare, sicut etiā per sapientiā dicuntur seruare iustitiā, & recte operari, eo q̄ sapiētia, & prudētia est virtus intellectus, quæ viā demonstrat moralibus virtutibus, quæ sunt in volūtate: posset igitur hæc ratione rectū imperiū tribui sapiētiæ. Postremo alij ita suadēt prædictam opinionem, si imperiū esset actus solius volūtatis, hoc ipso quod alicui inferiori nota esset volūtas sui superioris, absq; vlla alia insinuatione ex parte intellectus, deberet ei pare re: hoc autē falsū est, ergo in sola volūtatis actione non consistit lex, & imperiū. Quā rationem fusius persequimur infra disp. illa 150. c. 3. vt probemus legem esse actionem intellectus, non voluntatis.

Omissis igitur alijs rationibus, & fundamentis, quæ ibidem adducemus, ad probā dum legem esse actum rationis ex motione volūtatis, hac vnica, qua vsus est S. Th. in hoc art. nostram sententiā de imperio in vniuersum confirmemus. Imperare est substantialiter insinuare voluntatem superioris inferiori, hoc est, proponere inferiori aliquid faciēdū ex voluntate superioris, q̄ vulgo dici solet intimare: atqui insinuare, seu proponere pertinet substantialiter ad intellectū, supponit autem voluntatē, quā proponit, & insinuat, ergo imperium substantialiter est actio intellectus, & supponit motionē voluntatis, quā proponit. In hac quidē ratione nulli dubiū esse potest, quin insinuare, & proponere pertineat ad intellectū: est enim locutio, & enuntiatio quædā, quæ est opus intellectus, & rationis, & hoc assumitur in minori propositione. Porro autē imperare idē esse q̄ insinuare, & proponere voluntatem superioris, q̄ assumitur in maiori propositione, nō probabat S. Tho. facili tamen ratione confirmari potest, quia imperium semper dirigitur ad aliquē capacem rationis, qui possit percipere id, q̄ imperatur, & iubetur: ergo debet esse actus intellectus, & nō potest esse actus solius voluntatis: nā si esset solius voluntatis, sequeretur affectū superioris, quo efficaciter mouet ad opus, q̄ fieri vult, esse imperium: si enim deberet esse aliquis affectus, maxime esset affectus efficax, ac proinde, cum Angelus voluntate sua efficaciter mouet lapidē, diceretur lapidi proprie imperare, & lapis proprie diceretur obedire, q̄ videtur absonum: quia obedire proprie solum conuenit creaturæ rationali audiēti, & percipienti imperium superioris.

Respōdebit aliquis, ideo lapidē proprie nō obedire, nec Angelū proprie lapidi imperare, quia lapis omnino passiue se habet imperium autē debet respicere aliquē, qui nō tātum patiatur, sed exequatur, & operetur id, q̄ iubetur. Cetērū licet hæc solutio admittatur, adhuc prædictā rationē aliō exēplo cōfirmare possumus, quia saltē sequeretur volūtatē Dei, qua mouet irrationales, & inanimatas creaturas ad suas operationes, proprie esse imperiū, & ipsas proprie Deo obedire, quod tamen est falsum, quia obedire, quod relate dicitur ad imperiū, est solius creaturæ rationalis intelligētis, & percipiētis id, quod iubetur: nā obedire est quasi superioris vocē, & imperiū audire: ergo imperare nō est substantialiter actus intellectus. Porro autē id sequi in creaturis irrationabilibus operantibus, patet, quia hę nō tātū patiuntur, sed reuera operātur etiā, quādo mouētur. Eadē ratione probatur orationē esse actū intellectus, vt docet S. Th. 2. 2. q. 83. ar. 1. qui quidē actus est inferioris ad superiorē, nullus enim inferior cēsetur orare superiorē, vt faciat aliquid, etiāsi illud ipse inferior summopere desideret, quousq; superiori hāc suā volūtatē denuntiet, & explicet. Id quod vsq; adeo verū est, vt etiāsi superior satis perspectā habeat volūtatē inferioris, & quodāmodo dicatur illum audire, cum concedit ei id, quod desiderat, iuxta illud Psal. 9. *Desiderium pauperum exaudiuit Deus &c.* inferior tamē nō dicātur orare, quousque interius, aut exterius loquatur, & exprimat affectū suū: loqui autē est actus rationalis facultatis, siue locutionē internā cōprehendas, siue etiā externā, hęc enim a ratione ducit originē, & interpres eius est.

Solutio.

Confirmatur

S. Thomas.

Psalm. 9.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ

CAPVT III.

IAm vero argumēta prioris sententiæ dissoluere, operosum nō est. Primū quidē testimonium Arist. cap. 1. allato nihil probari, perspicue ostēdā infra c. 5. Ad primū ve-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ro argumentum respondeo, superiorem, & nobiliorem facultatē in nobis esse intellectum, non voluntatem, vt contra Scotum notauimus supra d. 11. c. 7. ac proinde ea ratione nihil probatur. Neq; vero illa potentia dicitur superior, neq; ad eā pertinere dicitur imperiū, cuius nutu cetera mouētur: alioquin etiā in brutis esset imperiū, quia facultas eorum motrix secundū locum nutu appetitus animalis operatur, quod est absurdū. Sed quod attinet ad personam imperātē, ad illam quidem spectat imperare, cuius nutu, & voluntate tāquā superioris ceteri operātur. Hinc tamen non efficitur, ipsam voluntatē, sed insinuationē volūtatis superioris esse formaliter imperiū: quare si nutus volūtatis capiatur pro ipso affectu volūtatis solū absq; insinuatione, non dicitur imperiū: neq; idem erit nutu volūtatis operari, & imperio volūtatis operari, tametsi ad eā personā pertineat imperare, cuius nutu ceteri mouentur. Si vero nutus voluntatis vsurpetur pro insinuatione affectus voluntatis (vt rūuis enim hoc denotare videtur) idē erit nutu voluntatis, & imperiū, idēq; erit operari ex nutu, & ex imperio. Ad id vero, quod ex Themistio adducebatur in eodē argumēto in cōfirmatiō nē eius, nēpe voluntatē esse dominā, ac proinde ad eā pertinere imperiū, respondeo, Themistiū, & Arist. eo loco ideo dixisse, intellectū practicū non habere dominium motus, quia nō sufficit iudiciū intellectus nisi adsit volūtas, vt sequatur motū: ex hoc tamē nō efficitur, imperiū esse formaliter actum elicitum ab intellectu, nā si in nobis esset talis actus imperij necessari⁹, vt post electionem voluntatis esset motus in mēbris, imperium illud non haberet dominiū motus sine impetu volūtatis: nā reuera imperium esset insinuatio huius impetus voluntatis, & ex illo impetu intellectus cēteras potētias moueret: quodsi in nobis non est talis act⁹ imperij proprie insinuātis nimirū voluntatis affectum, vt facultas motrix secundū locum operetur, tunc quidē solus affectus volūtatis dicitur habere dominium motus, nō quidē per imperiū proprie, sed quia ex quadam connexione talē affectū sequitur motus, in hoc enim se habet instar domini imperātis inferioribus: & ita in nostra opinione, qui dicimus tale imperium, quod sit actus intellectus, nō esse in nobis necessarium, vt exequamur id, quod eligimus, Themistius nobis non adnersabitur: concedimus enim intellectum in nobis nec per modū iudicij, nec per modum imperij habere dominiū motus, sed solam voluntatem, ob id tamen non sequitur, voluntatem esse dominam per verum imperium, sed eo modo, quo dictum est.

Solutio confirmationis ex auctoritate Iuuenis.

Ad secundam rationem concedimus, ad eum pertinere imperare, qui potest cōpellere eos, quibus imperat, vt exequātur imperium: ex hoc tamen non sit, vt imperij sit actus voluntatis, non intellectus. Primum quidem, id non sequitur in vno homine respectu alterius: nam cum dicimus eum, qui imperat, posse compellere illum, cui imperat, aut loquimur de coactione, quæ tantum est obligatio conscientiæ inferioris, aut quæ consistit in infligenda pœna: si priori modo loquamur, non sequitur imperium esse actum voluntatis, quia sola voluntas superioris absque insinuatione facta per intellectum non potest obligare conscientiam, ergo licet ille, qui imperat, compellere possit, non sequitur, per ilam actionem voluntatis eum imperare. Si vero loquamur de coactione, quę est in infligenda pœna, similiter non recte sequitur id, quod inferebatur, quia neq; voluntas superioris est, quæ pœnam ipsam infligit, & applicat, vt satis constat, neq; requiritur, vt per eandem facultatem infligatur ipsa pœna, & imponatur præceptū: imo vero infligere pœnam reipsa non pertinet ad legislatorem, & superiorem, sed ad inferiores ministros, qui eius exequūtur voluntatem. Quodsi sermo sit de infligenda pœna per solam obligationem, & vim imperij, tunc sane ad eandem potentiā pertinet pœnā infligere, & imperare: sed sicut non satis hactenus probatum est, imperiū esse actum volūtatis in vno homine respectu alterius, sic etiam non probatur ad voluntatem solam pertinere imponere obligationē pœnæ. Deinde, si loquamur de eodem homine respectu sui, non video, qua ratione sibimet imperare possit, vt c. sequentem ostendam: quodsi in eo poneremus imperium respectu suarum actionum, ita ponendum esset in intellectu, vt supponeret motionem volūtatis, & ita posset habere vim cogendi, hoc est, mouendi ad opus ratione voluntatis, quam supponit.

Ad tertium argumētū imprimis dicim⁹, falsū esse, quod in eius minori assumitur, nempe voluntatem nō esse totā causam efficientem sui actus, sed obiectum, aut intellectionem obiecti ad actum elicitū vt causam efficientem etiam concurrere, vt satis a nobis probatum est supra dis. 36. c. 3. vbi ostendimus, etiam cognitionem obiecti solum esse conditionem, obiectum autē ipsum cognitione repræsentatū esse causam veluti formalē, seu quasi materiam circa quā, non tamē causam efficientē. Deinde, etiāsi concedamus obiectum, seu cognitionē obiecti concurrere cū voluntate vt causam partialē efficientem, nihilominus potest esse capax imperij, quia in sua potestate est cum obiecto, aut cognitione obiecti elicere suā actionem, & non elicere. Quinimō, si hoc argumentum alicuius esset momenti, probaret voluntatē in eodem hominē non posse recipere imperium ab intellectu eiusdē hominis, quia voluntas non esset tota causa suæ actionis, qua deberet obedire, sequeretur, nec vnum hominē posse recipere imperium alterius, & ei obedire, quanuis dicamus imperium in imperante esse actū voluntatis superioris, quia etiā voluntas inferioris obtemperantis non esset tota causa suæ actionis: ac proinde, si voluntas non posset in eodem homine recipere imperium ab ipso, quia non esset ipsa tota causa suæ operationis, similiter nō posset recipere imperium ab alio ob eādē rationē. Adde etiā, quod cum S. Th. 2. 2. q. 83. a. 1. inquit, de ratione imperij esse inducere aliquā necessitatē, quod inquit tā ob seruari in imperio vnius hominis respectu suarum actionum, quā vnius hominis respectu alterius, nō est ita accipiendum, quasi vnus homo inferior non possit resistere imperio superioris, sed quia superior imponit necessitatem quandam obligationis.

Ad 4. arg. quod erat Almaini, & Ioannis Medinæ, respōdent primo aliqui recentiores præter tres illos actus duntaxat, nēpe simplicium apprehensionem, cōpositionē seu diuisionem, & discursum, qui enumerātur ab Arist. nullum alium reperiri in intellectu speculatiuo: at in practico intellectu alium certe actum esse, nempe actum præcipiendi, quem volunt nō esse simpliciū apprehensionem, nec compositionem, aut diuisionem, nec discursum, explicari autē per illa verba *Fac hoc*, quæ alium nouum actum præter tres illos communes videntur significare. Hæc solutio colligi videtur ex doctrina Soti loco superius allegato. Secundo respōdet Corduba q. illa 10 2. lib. solum quidem esse tres illas operationes enumeratas ab Arist. in intellectu, notitiā tamen iudicatiuā, quæ est cōpositionis, seu diuisionis, adhuc diuidi in duas alias, nempe in ostēsiuā, & præceptiuā, & actum imperij esse notitiā iudicatiuā in cōpositione, aut diuisione, non ostensiuam, sed præceptiuā. Neutra tamen solutio mihi probatur. Primum quidem prior solutio sic potest impugnari: intellectus ex eo, quod sit practicus, & speculatiuus, non variat modum cognoscendi, sed materiā tantum, & finem, vt 1. p. d. 8. explicatum est, quia id, quod apprehendit speculatiuus, solius cōtemplationis gratia apprehendit, quod vero considerat practicus, est gratia operis faciēdi, ita vt excitetur ad operandum, in modo tamen apprehendendi simplicia, cōponendi, aut diuidendi, & discurrendi eundē seruat ordinem vterq; intellectus: cur ergo, aut quo fundamento alium nouum actū in intellectu practico excogitabimus, quē vix explicare possumus? Præterea dicant nobis, quisnā sit hic actus intellectus: nā, cum asserunt esse actū, qui exprimitur per illa verba *fac hoc*, voces quidem intelligimus, sed conceptum rei, quem ipsi putāt exprimi illis vocibus distinctum a simplicium apprehensione, a compositione, & diuisione, & a discursu, nemo intelligere, aut concipere potest. Deinde Corduba non satis dissoluit difficultatem, nā quanuis concedat esse actū intellectus cōponentis, aut diuidentis, in quo recte sentit, non satis explicat discrimen inter iudiciū cōpositionis aut diuisionis ostensiuum, & præceptiuū.

Vtraque solutio non placet.

Vera solutio dicit imperiū esse iudicium compositionis seu diuisionis

Respōdeo igitur, imperium esse iudiciū cōpositionis, seu diuisionis, quo intellect⁹ in se exprimit affectum suæ voluntatis, & hęc expressio dicitur insinuatio est autem expressio desiderij, ac si exterius quis diceret, Ego habeo voluntatem, & desiderium talis rei. Ceterū hęc ratio expressionis desiderij communis est imperio, orationi, & suasioni: his enim omnibus exprimim⁹ voluntatis nostræ desiderium: est tamen discrimen inter ea, nō in modo expressionis, & iudicij, sed ex parte cōnotati, nēpe affectus, non quidem affectus secundum se, sed affectus, prout est a tali persona. Nam expresio affectus inferioris superiori facta, est oratio: dico autem inferioris, quatenus inferior est, & quatenus desiderat aliquid tanquam indigens a superiori obtinere tāquam a potētiori: suasio autem est expressio voluntatis, & desiderij, veluti amici: im

Universidad de Deusto
Biblioteca

Perium autem est expressio desiderij tanquam superioris volētis, vt aliquid fiat ab inferiori, cui insinuatur tale desiderium. Totam autē hoc recte explicatur per verbum imperandi, *fac hoc*: sic enim denotamus non tantum voluntatem, & desiderium, vt illud fiat, sed etiam voluntatem tanquā superioris. Hanc differentiam orationis, & imperij colligo ex S. Thoma 2.2.q.83. artic.1. & Caietano ibidem.

S. Thom. Caiet.

Imperium ex nobis ad nostras actiones non esse necessarium, nec alicuius efficacitatis.

CAPVT IIII.

HActenus vniuerse demonstrauimus, actum imperij esse actū elicitum ab intellectu ex motione, & affectu voluntatis, nē pe esse expressionem desiderij superioris directam ad inferiorem. Hanc vero esse in vno homine respectu alterius, nemo dubitat: sic enim vnus alteri præcipit, & legem imponit. Vtrum autem in eodem homine respectu sui ipsius ad aliquas actiones eliciendas requiratur imperium, an saltē ad eas virtutem aliquam, & efficacitatem habere possit, extra controuersiam non est. Et primum quidem posse esse in nobis actum imperij distinctum ab alijs hactenus enumeratis, ita vt sit alicuius virtutis, & efficacitatis ad eliciendam aliquā operationem, plane videtur sentire S. Doctor, tum quia in hoc art. illud enumerat inter actus humanos, & art. 3. in corpore ad primū dicit imperium prius esse, quam vsum, & posterius electione, eumq; ordinem seruare voluntatem nostram, vt post iudicium primum eligat, deinde imperet, postremo vtatur, & exequatur id, quod electum, & imperatum est: quodsi nullius esset efficacitatis hic actus in nobis respectu alicuius actionis nostræ, non constitueretur a S. Th. inter actus humanos in aliquo ordine. Tū etiam, quia S. Tho. 2.2.q.83.art.1. ita scribit, *Sic ergo ratio dupliciter est causa aliquorum, vno quidem modo sicut necessitatem imponens, & hoc modo ad rationem pertinet nō solum imperare inferioribus potentijs, & mēbris corporis, sed etiam hominibus, & subiectis.* Sentit igitur, non solum posse in nobis esse imperium respectu nostrarum operationum, sed etiam talis esse virtutis, vt necessitatem membris, & facultatibus inferioribus imponat, hoc est, ita sit efficax esse, vt non possit facultas inferior non operari, posito semel imperio in ratione ipsa: quodsi nihil in nobis efficeret, nullam necessitatem membris imponeret. Præterea non solum tale imperium in nobis esse alicuius efficacitatis, sed etiam necessarium, ex eodem S. Thoma probatur, quia 1.2.q.47.artic.8. & quæst.51. per totam propria actum prudētiæ putat esse præceptum, id quod contendit colligere ex Arist. 6. Eth. cap. 12. neque oppositum docuit infra q.93.artic.5. cum dixit, brutis, & irrationabilibus creaturis non posse imponi legē, & præceptum, sed tantum rationali, quæ capax sit eius, quod præcipitur, tum etiam neminem sibi ipsi imponere posse legem, aut præceptum: non enim loquitur de imperio vniuerse sed de imperio, & præcepto, quod est causa obligādi conscientias: nā de præcepto in vniuersum dixit 2.2. loco citato, hominē per actū intellectus imperare suis potentijs exequētibus, & in hac q. hunc actum inter reliquos necessarios homini ad operandum exterius, & mouendū alias potentias constituit.

Mihi tamen difficile semper visum est, primum talem actum in nobis esse necessarium, aut vt voluntas eligat, aut vt facultates exequentes nutu voluntatis operentur, aut denique vt ipsa voluntas, aut alia facultas aliquo modo eliciat aliquā actionem suam: cuius sententiæ est Adrianus quodlibet. 4. articulo primo, litera A. circa finem. Deinde difficile adhuc mihi visum est, talem actum in nobis posse habere aliquem effectum, etiamsi eo intellecto vti velit. Prior pars de necessitate talis actus sic ostenditur: primum, quia actus imperij, si est in intellectu, non videtur necessarius, vt ceteras potentias moueat quoad exercitium, quia primum mouens quoad exercitium, etiam eodem S. Thoma teste q.9.articulo primo, est voluntas: intellectus autē solum est primū mouens quoad specificationem, hoc est, quoad propositionē obiecti, & directionem, neque necessarium est imperium vt primum principium mouens quoad specificationem, quia, vt inferius dicemus, per iudiciū consultationis quod præcedit electionē, sufficienter diriguntur operationes quoad specificationē. Quod vero nonnulli dicūt, in imperio esse deriuatam aliquam virtutem a voluntate qua posse

Prima sententia dicit imperium esse in nobis respectu actionū eiusdem hominis.

S. Thom.

S. Thom.

qua possit mouere quoad exercitium alias potentias, commentitium plane est: nam, vt ostendimus disp. 34. ex voluntate nihil derivatur in reliquas potentias, aut actiones earum, nec ipsa voluntas concurrit vt causa effectrix cum alijs potentijs ad earum operationes. Quare, si esset verum ex imperio in nobis moueri reliquas potētias, ita esset accipiendum, vt volūtas sola esset primum 38 mouens quoad exercitium, intellectus autem imperio suo tantum dirigeret infinuando propositum voluntatis. Præterea, etiamsi cōcedamus in imperio virtutem motricem quoad exercitium comparatione aliarū potentiarum, nihilominus non videtur talis actus necessarius, vt reliquæ facultates operentur, etiam libere ex impetu voluntatis. Nam sicut in brutis posito affectu alicuius operis, statim absque vlla insinuatione per modum imperij potentia motrix secūdum locum operatur, cur etiam statim, postquā elegit voluntas, absque vlla alia insinuatione imperij, non poterit operari? Neq; obstat si dicas voluntate nostra reliquas potentias libere, appetitione autē in brutis reliquas facultates necessario moueri, & ideo in homine requiri imperium, in brutis vero non item: hoc, inquam, nihil obstat, quoniā posita semel in nobis libera intentione, & electione, operatio alterius facultatis, quæ ipsam electionem confestim sequeretur, esset eodem modo voluntaria ratione volūtatis liberæ, a qua sine imperio procederet non minus, quam si per imperium fieret.

Ceterum respondent aliqui primo, imperium esse in nobis necessarium, quia intellectus per imperium non tantū insinuat, quid facto opus sit, sed etiam, quo modo, quo ordine, & quando illud faciendum sit, ideoq; non satis esse solam motionem voluntatis. Verum hæc ratio nullius ponderis est, vt dicamus talē actionem imperij necessario requiri: nam per iudicium consultationis nō tantum proponitur voluntati id, quod eligendum est, & opere exequendum, sed etiā quomodo, quo ordine, & quando faciendū est, hæc enim omnia sub consultationem cadunt: ergo semel his omnibus statutis per iudicium, & electis per voluntatem frustra ponitur nouus alius actus intellectus, qui fit imperium, vt hæc omnia iterum proponat, & insinuet.

Secundo dicunt alij, hanc insinuationem imperij necessariam esse, vt post electionē insinuetur voluntati, quid sit faciendū: hoc autem denuo insinuari volūtati, postquam per iudicium idem omnino eidem volūtati intellectus proposuit, vt ipsa per nouum actum, qui dicitur vsus, applicet potētias ad opus, quod a voluntate per electionem præ 19 alijs assumptum est. Ceterum nec hac ratione necessarium videtur imperium. Primū, quia, vt disp. 47. probauimus, talis actus vsus elicitus a voluntate, & distinctus ab electione non est in nobis, aut si esse posset, nō videtur necessarius, sed ipsa sola electio videtur sufficere, vt potentijs inferioribus volūtas dicatur vti applicando eas ad opus, sicut enim in brutis vt potentia motrix secūdum locū operetur, sufficit imaginatio proponens obiectum, & affectus appetitus circa ideu, sic etiam in nobis, vt libere, & ex consultatione moueat eadem facultas secūdum locum, sufficere videtur apprehensio iudicij ex consultatione, & affectus electionis: tunc autē dicetur mouere facultas motrix secundum locum ex imperio volūtatis cōmuni quādā ratione, nō quia affectus volūtatis, aut iudiciū intellectus, ex quo talis affectus oriatur, habeat rationē imperij, sed quia volūtas se habeat instar imperātis, quia statim atq; ipsa voluntas vult, potentia motrix secundum locum sine cunctatione operatur, sicut seruus nutui domini sui, qui vere in ipsum habet imperium, obedit. Porro autem necessarium non esse hāc insinuationem ex parte intellectus referri ad facultates inferiores, vt ipsis insinuetur voluntatis affectus, manifestum est. Quia cum in brutis talis insinuatio non sit necessaria, vt sequatur effectus, nec in homine videtur esse, quia, vt inferius ostendemus, talis insinuatio inepta, & nullius momenti, & effectus esse videtur.

Explicatur.

Tertio alij recentiores Theologi nouum alium modum insinuationis excogitarunt, vt necessitatem actus imperij cum Sancto Thoma defenderent, ita tamen philosophantur in hac re, vt ipsi Sancto Thomæ manifeste aduersentur. Dicunt igitur, insinuationem hanc ab intellectu non fieri facultatibus inferioribus, & potentijs exequentibus, imo fatentur nulla ratione ad eas dirigi posse: sed dicunt, postquam voluntas finem aliquem affectu suo est prosequuta, vt deinde moueatur ad electionem, intellectum proponere ipsi voluntati finem iam volitum, vt ex illo ad electionem moueatur, & hanc propositionem dicunt esse insinuationem imperij, quā vocant in-

Tertia solutio recentiorū.

Universidad de Deusto
Biblioteca

timationem, eāque explicant hac enunciatione vocis, *Volūtas vult, vt fiat electio, quia voluit finē.* Sed prēterquā, quod hęc opinio in modo explicandi actum imperij manifeste est contra doctrinā S. Tho. quā prædicti auctores defendere moliuntur, ex ea sequitur, non minus inutile esse huiusmodi actū imperij, quā quouis alio modo explicato. Primum quidem est contra S. Th. in art. 3. in solut. 1. vbi ait, non omnem actum volūtatis esse priorem imperio, *sed* (inquit) *aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet vsus, quia post determinationē cōsilij, quæ est iudicium rationis, volūtas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur, & tunc demū voluntas alicuius incipit vti exequendo, &c.* vbi primum obserua, imperium constitui a S. Tho. in ordine directo, de quo ibi loquitur (nam de ordine reflexo alia est ratio, vt ibidem videbimus) non ante electionem, vt voluntas eligat, sicut hi auctores arbitrantur, sed vt id, quod elegit voluntas, opere ipso fiat. Deinde nota iuxta prædictam sententiam imperium referendum, & dirigendum esse ad voluntatem, vt ita intellectus imperet, & iubeat voluntati, non potentiæ exequenti: at vero S. Th. plane dicit, imperiū dirigi ad id, per quod fieri debet opus, & intellectum demū imperare ei, per quod opus faciendum est, nempe pedi, vt ambulet, manui, vt apprehendat, &c. Respondent vero, qui oppositam sequūtur opinionem, S. Tho. non negasse, essentiam imperij esse ante electionem, sed solū docere voluisse, non posse plene rem imperari, nisi præscribantur media, quibus res facienda est, ac si dicant, esse essentiam imperij esse ante electionem, sed post electionem compleri, quia effectum habet. Ceterum, quis nō videat hoc esse inutile effugium? nam S. Doctor plane dicit, post electionem, rationem imperare ei, per quod agendum est, in quo essentia imperij consistit: fateātur igitur potius, qui oppositam sententiam sequuntur, se aduersari S. Thomæ, quā verba eius tā inepte interpretētur, in quo, vt ego arbitror, nō desērūt auctoritati Sancti, sed potius derogant.

20 *Impugnatur*

Est contra S. Thomam.

21 *Est etiā contra rationē.*

Prēterea nulla necessitas esse potest talis insinuationis imperij, vt volūtas procedat ad electionē ex fine, quē semel amauit. Primum, nā postquā volūtas efficaciter voluit cōsequi aliquem finem, statim naturaliter sequitur in intellectu inquisitio mediorū, & inquisitionē iudiciū, & iudiciū cōsequitur ex libertate volūtatis electio, nec opus est, vt volito semel fine, efficaciter proponatur volūtati iterū finis volitus, sed tantum requiritur cōtinuatio eiusdē propositionis vt perseuerāte volūtate finis intellectus inquirat media. Deinde, quia si imperiū intellectus recte explicaretur illa enunciatione, *Volūtas vult, vt fiat electio, quia voluit finē*, vel talis insinuatio dirigeretur ad voluntatē, & hoc modo nō haberet vim imperij respectu illius: quis enim asserat, eū, qui dicit hoc modo, *Petrus vult procedere ad electionē mediorū, quia voluit finē*, hoc ipso imperare ipsi Petro: si autē ille, qui ita loquitur, non imperat Petro, cur ille, qui eodē modo loquitur insinuās, quid volūtas velit, imperabit volūtati? Vel talis insinuatio dirigetur ad aliā facultatē eiusdē hominis, & hoc videtur impossibile, quia imperiū de re facienda ad eū dirigitur, per quē res debet fieri, electio autē debet fieri per voluntatem, nō per aliā potentiā, ergo talis insinuatio non dirigitur ad aliā potentiā. Quod enim volūtas procedere velit ad electionem, quia voluit finem, nō spectat aliquo modo ad aliā potentiā, aut si ad aliquā spectat, solū pertinet ad intellectū, vt consulteat, & ita seruiat volūtati, vt ipsa eligat: sic autem imperium esset actus intellectus semper directus ad ipsummet intellectū: hoc autē licet fieri posset in actionibus reflexis, vt videbimus art. 3. tamen in ordine directo hoc non videtur necessarium, quia satis est, voluntatem esse iā affectā alicui fini sibi proposito, vt cōsuleret intellectus de ijs, quæ sunt ad finem. Demum, si talis insinuatio imperij esset necessaria, sequeretur, imperium esse actum intellectus ex motione voluntatis directum ad ipsammet volūtatem, quod nemo hactenus cōcessit, nisi in actionibus reflexis. Hactenus satis cōfirmata est prior pars nostræ opinionis, quæ asserit, imperium in eodem homine respectu sui minime esse necessarium: superest, vt posteriorem partem probemus.

Posterior igitur pars nostræ opinionis erat, tale imperium in eodem homine respectu sui ipsius nullius esse vtilitatis, aut efficaciæ: nam, vt ex superioribus constat, si imperium aliquod esset in nobis, deberet esse cū insinuatio quædam facta potentijs exequentibus, ad has autem nulla ratione fieri potest nisi inepte, & absque vllo effectu. Nā imperium dirigi nō potest nisi ad eum, qui intelligit, & capax rationis est, vt ita percipiat

percipiat imperium, & ex illo moueatur ad exequendum id, quod iubetur: potētiæ autem exequentes non sunt rationis participes, nec capere possunt imperium, ergo si aliquis vellet ipsis imperare insinuando illis affectum volūtatis, sicut reuera posset, inepte quidem imperaret, non minus, quā si lapidi, aut bruto insinuaret suam voluntatem, & potentiæ quidem exequētes operarentur id, quod volūtas eligit, talis tamē insinuatio nihil ad hoc conduceret, sed eodem modo exequentes facultates operarē tur ex sola electione voluntatis cum insinuatione, ac si nulla insinuatio, & imperiū præcessisset.

23 *Eadem ratio adducitur.*

Deinde, si imperium ponatur, vt insinuetur non tantum quid faciendum sit, sed etiā quo ordine, & modo fieri debeat (vt quidam dicebant) nullius etiam erit effectus, quoniam cum hoc ipsum propositum fuerit voluntati per iudicium, & per electionem fuerit decretum, nihil deinde operabitur illa insinuatio, quam vocāt imperiū. Deinde, si imperij insinuatio fieri debeat voluntati vno ex prædictis modis, quos supra memorauimus, quis nō videat, nullius esse virtutis, & efficacitatis? nam sine tali insinuatione posse voluntatē vti potentijs exequentibus, & ad electionem procedere ex intentione, satis, superque a nobis probatum est. Cum igitur accederet imperiū, nihil operaretur, siquidem alias sufficiens esset causa ex parte voluntatis, posita enim sufficienti causa alicuius effectus, quæcunque alia accesserit, naturaliter nihil operabitur: nāque adhuc in controuersia positū est, an saltē potentia Dei absoluta fieri posset, vt causa nouiter accedens alteri causæ sufficiēti cum ea aliquid posit operari in eodē effectu, de qua 3. p. q. 3. a. 6. differēdū est.

Quid de imperio sentiat Arist.

CAPVT V.

24 AVctores, qui censent inter actiones humanas imperium enumerandum esse eo modo, quo superius proposuimus, arbitrātur et iam huius suæ opinionis nō leue fundamē tum se habere in Arist. 6. Ethi. c. 9. 10. & 11. vbi differit de operationibus, & partibus prudentiæ, nēpe de Eubulia, synesi, & gnome: in qua quidē re primū proponā, quid alij de mēte Arist. existimauerint, vt deinde meā de eadem re sententiā pronūciem.

S. Th. infra q. 57. a. 6. in corpore, & ad 3. & 2. 2. q. 47. a. 8. & q. 51. per totam, quem sequuntur Caiet. & recētiores Thomistæ, docet solum actum præcipiendi esse actū prudentiæ, consultationem autem, & iudicium esse aliarum virtutum intellectus, quas dicit esse comites prudentiæ, & ideo eas vocat partes prudentiæ. Vna est Eubulia, cuius est consultare, altera est, ad quam pertinet iudicium consultationis, & hæc rursus diuiditur in duas alias, altera est synesis, ad quam pertinet iudicare per cōsultationem de agendis secundum leges communes: altera est gnome, cuius est iudicare per rationes naturales, vbi deficiunt leges communes, quam S. Tho. confundit cum epiiKia. Has igitur tres virtutes intellectus putat esse comites prudentiæ, & post illas constituit prudentiam ad hoc solū, vt præcipiat id, quod per Eubuliam cōsultatum, & per synesim iudicatum est.

Prima sententia dicit solū actum præcipiendi esse actū prudentiæ.

Ceterum hæc sententia mihi semper difficilis visa est, primum quidem, si rationem, deinde si mentem, & sensum Arist., tenere velimus. Primum quidem ratio ipsa nō leuis contra prædictam sententiam pugnat, quia ex ea sequeretur nullā studiosam electionem esse directā a virtute prudentiæ, sed tātum a partibus prudentiæ, scilicet ab Eubulia, & synesi, electio enim studiosa nihil aliud postulat ex parte intellectus, quā bonam consultationem, quæ ex sententia S. Th. fit per eubuliam, & rectum iudiciū, quod fit per synesim: cumque iuxta cōmunem sententiam imperium fit post electionem ad executionem eius, quod electione assumptum est, efficitur actum prudentiæ solum esse necessārium ad opus ipsum exequendum, nō autem ad studiosam electionē: & ita id, q̄ maioris momenti est in virtute, nēpe electio, sine prudentia fiet, quod videtur absurdum. Et quamuis prudentia supponat rectum affectum, & propositum virtutis, vt ex mēte Arist. ostendimus disp. 41. c. 1. & disp. 45. c. 2. tamen hoc propositū solum est de ipso virtutis obiecto secūdum se, nunquam tamen prudentia supponit rectam electionem circa media, neque circa materiā ipsam finis studiosi, sed potius ipsam facit, vt docet Arist. 6. Ethic. cap. 12.

25 *Videtur contra rationem & Arist.*

Præterea hanc sententiā esse contra men- 26
tem ipsius Arist. ex ijs, quæ statim dicemus fiet manifestū. Vt igitur mentem ipsius perspicue explicemus, præmittendū imprimis est, ne-

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, necesse non esse, assignare tres habitus distinctos ab ipsa prudentia, qui sint comites ipsius, aut eius partes esse dicantur, vt videntur assignare Eustratius, & Donatus Aciaiolus in prædictos locos Aristot. & S. Tho. cum alijs, quos iam citauimus, sed eidem omnino habitui prudentiæ assignari commode posse duas actiones diuersas, cõsultationem nimirum, quæ dicitur Græce εὐβουλία, *eubulia*, & iudicium de agendis, quod per consultationem deducitur, sed præterea assignandi sunt duo alij habitus, qui vere sint comites prudentiæ, alio tamẽ modo, quam prædicti Doctores eos assignant, vt inferius patebit, vnus habitus erit synesis, alter erit gnome: quas vero actiones proprias habeant, paulo post dicemus.

26 *Eubulia non est distinctus habitus a prudentia.*

His positis, primo de Eubulia duo verissima sunt, quæ tradit Arist. 6. Ethic. cap. 9. Alterum, non esse distinctum habitum a prudentia, sed actionem ab ea elicitam: ait enim in fine cap. *quod si bene consultare prudentium est, consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis* (hoc est, medij) *ad aliquem pergitur finem, cuius ipsa prudentia est existimatio vera*: hoc est, cuius medij cõferentis ad finem, optimũ iudicium est ipsius prudentiæ. Censet igitur Arist. tã consultare, quam iudicare per cõsultationem esse actiones prudentiæ, ac proinde non esse distinctos habitus. Alterũ, quod docet Arist. est, consultationem tantũ esse actionem ipsam inquirendi de ijs, quæ sunt ad finem absque iudicio, vt ex eodem Arist. ostendi. disp. 44. Id quod expressit Arist. eodem cap. 9. constituens enim discrimen inter consultationem, & opinionẽ inquit, *& insuper determinatum iam est id omne, cuius est opinatio*: ac si dicat, opinio est alicuius determinatæ enũciationis, quia opinione dicitur hoc esse, aut non esse: cõsultatio vero non est alicuius enunciationis determinatæ, nam qui consultat, totus in inquisitione versatur. Subdit deinde, *At vero neque sine ratione est ipsa consultatio, deficit ergo a mente, hæc enim nondum est enunciatio, etenim opinatio, nõ inquisitio, sed quædã iam enunciatio est: qui vero consultat, siue bene, siue male consulter, quærit aliquid, rationemque subinducit.* Ex quo loco licet alias difficili, & obscuro colligere licet, Eubuliam, aut consultationem solum esse inquisitionem agendorũ, & nondum ad iudiciũ enũciationis peruenire, ideoq; dixit Arist. eũ, qui cõsultat, rationẽ subinducere, hoc est,

27

adhuc inuestigare: cõtra vero opinationẽ esse iudicium enunciationis, hoc enim denotauit, cum dixit, *Etenim opinatio, non inquisitio, sed quædam iam enunciatio est.*

Obiter tamen explicãda sunt verba illa, *deficit ergo a mente*, nẽpe bona cõsultatio. alia trãsiatio habet non *a mente*, sed *a cogitatione*, quibus verbis significat Arist. consultationem inferiorem esse mente, seu cogitatione, sicut etiã habet textus Eustratij, & Lambini: atque vox græca λείπεται, id significat. Nomen autẽ *mens*, aut *cogitatio*, græce est διάνοια, q̃ non significat quamcunq; mentẽ, seu cogitationẽ, sed iudiciũ quod fertur de opinione aliqua, vt cõstat ex Damas. 2. de fide cap. 22. vbi enumerans operationes intellectus inquit, *ex phantasia rursus oritur opinio, tũc iudiciũ opinione expẽdit, Verane, an falsa sit, explorat, atq; ità demũ, quod verũ est, decernit, ob idq; διάνοια dicitur.* Ex quibus constat, ideo cõsultationem inferiorem esse mẽte, hoc est, dianœa, quia consultatio nondum ad opinionẽ peruenit, dianœa autem est iudicium iam de opinione ipsa, & hactenus de Eubulia.

Secundo de synesi explicãdum est, quid sentiat Arist. est autem, ex mente ipsius, *synesis* habitus distinctus a prudentia, cuique comitatur, vt patet ex 6. Ethi. cap. 10. συνέσεως, synesis, autem græcis est sagacitas, seu perspicacitas, quæ versatur quidem in iudicãdo, at iudicũ, quod est opus synesis, non est tale, quale putauit S. Th. de rebus agendis, quæ quacunque consultatione inuestigãtur, hoc enim ad prudentiã pertinere plane docuit idem Arist. c. 9. vt supra vidimus, sed iudiciũ sagacitatis posterius est consultatione, & iudicio ipsius prudentiæ per cõsultationẽ deducto: est enim officiũ synesis, vt ait Arist. c. illo 10. & exponunt Eustratius, & Donatus Aciaiolus, bene, & proprie perspicere, & intelligere iudicãdo, quæ per prudentiã inuenta sunt, & præcepta iã, vt fiant: habet enim se synesis (inquit Arist.) sicut perspicacitas in discipulo ad recte intelligendum, & iudicandum ea, quæ magister docet, & opponitur tarditati, seu hebetudini. Hinc autẽ explicare possemus quæ adduximus supra cap. 2. ex Aristot. in hoc 10. cap. vt probaremus, imperium esse actum intellectus, quia prudentiæ est præcipere. Verba Arist. sunt, *Non est autem ipsa sagacitas, & prudentia, prudentia namque præceptiua est, finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, aut non agendum præcipere, sagacitas*

29 *Quomodo synesis differat a prudentia.*

sagacitas autem vis iudicandi dumtaxat. Respondeo igitur, Arist. hoc loco per præceptum non intelligere proprie actionem imperandi, sed iudicium, quo prudenti a præscribit id, quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis, & præcipientis. In quo sensu forsan interpretari possumus S. Tho. cum tribuit prudentiæ tanquam proprium actum præcipere id, quod agẽdum est. Hæc autem Arist. expositio manifesta est, quia ibi agit de iudicio, & præcepto prudentiæ, quod est ante electionem, & quo ducitur volũtas, vt eligat: hoc autem nõ potest esse imperium, quod Thomistæ adstruere moliuntur, quin potius imperium, si aliquod est, ipsa electione posterius est, neq; præcipuus actus prudentiæ censeri debet: tota enim difficultas virtutis in bona electione consistit: ideo autem inquit sagacitatis non esse præcipere, quia ipsa non deducit per consultationem iudicium de agẽdis, sed de illo per prudentiam deducto prompte iudicat qua si reflexe, an iuxta regulas prudentiæ recte fuerit ita iudicatum. Quodsi ex illo loco probaretur, imperiũ esse necessarium, solum esset ad opera virtutis, non autem ad reliqua: qui vero inter actus humanos enumerant imperium, in quocunque genere operationum illud esse dicunt.

30 *Gnomi sinonimum synesis.*

Tertio de γνώμῃ, *gnomi* disserit Arist. 6. Ethic. cap. 11. alio tamen longe diuerso modo de ea sentit, quã S. Doctor locis citatis. Nec enim secundum Arist. gnomi est iudicium de agendis secundum rationem naturalem, vbi leges communes deficiunt: hæc enim potius est ἐπιείκια, de qua latè tractaturi sumus infra disput. 176. vbi etiã ostendemus discrimen inter gnomin, & ἐπιείκιαν: gnomi igitur dicitur ab Arist. cap. illo 11. consensio quædam æqui, & boni viri ad ignoscendum aliquando, nec secundum scueritatem iuris iudicandum: nã veniam aliquando concedere æquum, & bonum est. Verba Arist. sunt, *Bonum & æquum virum ad ignoscendum procliuem esse dicimus, & veniam in aliquibus dare bonũ, & æquum est: at venia sententia quædam est iudicatiua recti, & boni.* Dicitur igitur gnomi, latine sententia, non quasi iudicium, quod nomine sententiæ, seu opinionis significamus, sed quia sit sensus quidam conformis delinquenti ad ignoscẽdum, quod latine consensio dici potest, Græce autem συγγνώμη *singnomi* etiam vocatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup. q. 11. ar. 1. obi.

ADd secũdum sic proceditur. Videtur, quod imperare cõueniat brutis animalibus: quia secundum Auic. Virtus imperans motum est appetitiua, & virtus exequens motum est in musculis, & in neruis: sed vtraque virtus est in brutis animalibus, ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.

Præterea. De ratione serui est, quod ei imperetur, sed corpus cõparatur ad animã, sicut seruus ad dominũ, sicut dicit Philosophus in primo Polit. ergo cor- cap. 1. a med. pori imperatur ab anima etiã in brutis, quæ sunt cõposita ex anima & corpore.

Præterea. Per imperium homo facit lib. 2. cap. 12. impetum ad opus: sed impetus in opus inuenitur in brutis animalibus, vt Damasc. dicit: ergo in brutis animalibus inuenitur imperium.

Sed contra. Imperium est actus rationis, vt dictum est: sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium. artic. praeced.

Respondeo dicẽdum, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione: ordinare autẽ est prius actus rationis: vnde impossibile est, quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperiũ.

AD primum ergo dicendum, quod vis appetitiua dicitur imperare motum inquantum mouet rationem imperantem: sed hoc est solum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiua non est proprie imperatiua, nisi imperatiuũ sumatur large pro motiuo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet, vnde obediat: sed anima non habet vnde imperet: quia non habet vnde ordinet, & ideo non est ibi ratio imperantis, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis, & imperati, sed solum mouentis, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter inuenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus, homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, vnde habet in eis impetus rationem imperij, in brutis autem fit impetus ad opus per instinctū naturæ: quia scilicet appetitus eorū statim apprehenso conuenienti vel inconuenienti, naturaliter mouetur ad prosecutionem vel fugā: vnde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem, & ideo in eis est impetus, sed non imperium.

31 Conclusio est negans, & satis manifestè colligitur ex dictis, tā secundū mentē S. Tho. constituentis in nobis peculiarem actum imperij, quā in opinione aliorum, qui etiā in nobis talem actum esse negāt. Nam S. Tho. non tribuit talem actum nisi ijs, qui ratione vtuntur, cum consistat in quadam insinuatione, & ordinatione, quę videtur propria rationis.

ARTICVLVS III.

Vtrum vsus præcedat imperium.

artic. 1. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actū voluntatis: vt supra dictum est, sed vsus est actus voluntatis: vt supra dictū q. 16. art. 1. est, ergo vsus præcedit imperium.

Præterea, Imperium est aliquid eorū quæ ad finem ordinātur, eorum autem quę sunt ad finem, est vsus: ergo videtur quod vsus sit prius quam imperium.

Præterea. Omnis actus potentiæ mota a voluntate vsus dicitur: quia voluntas vtitur alijs potētijs, vt supra dictum est: sed imperium est actus rationis, prout mota est a volūtate, sicut dictum q. 16. arti. 1. est: ergo imperium est quidam vsus: cōmune autem est prius proprio: ergo vsus est prius quam imperium.

Sed cōtra est, quod Damas. dicit, quod ad impetus ad operationē præcedit vsum: sed impetus ad operationem fit per imperium, ergo imperium præcedit vsum.

Respondeo dicēdum, quod vsus eius, quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finē, præcedit electionem, vt supra dictum est: vnde multo magis præcedit imperium: sed vsus eius, quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executiuæ, sequitur imperium, eo quod vsus vtentis cōiunctus est cum actu eius, quo quis vtitur, non enim vtitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur, imperium autem non est simul cum actu eius, cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium, quàm imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore: vnde manifestū est, quod imperium est prius quam vsus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet vsus, quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur, & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis, quādoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius imperātis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt præuij potentijs, ita obiecta actibus: obiectum autē vsus est id, quod est ad finem, ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest cōcludi, quod imperium sit prius vsu, quā quod sit posterius.

Ad tertiū dicendum, quod sicut actus voluntatis vtentis ratione ad imperandū præ-

dum præcedit ipsum imperiū, ita etiam potest dici quod & istum vsum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potētiarum supra seipsos inuicem reflectuntur.

Explicatio doctrinæ.

Prior conclusio est, *Si vsus sumatur comparatione cum ratione consulente, quatenus voluntas dicitur vti intellectu ad consultandum, vsus præcedit imperium, & electionē.* Posterior conclusio, *si autē accipiatur vsus comparatione cum potentia exequente, vsus est posterior imperio.* Vtriusque conclusionis, & doctrinæ totius articuli explicandæ gratia, &, vt ea, quæ hactenus de singulis actionibus humanis dicta sunt, magis perspicua fiāt, operæpretium duxi in hoc art. constituere ordinem, & seriem omnium actionum humanarum inter se: & quoniā duplex potest series assignari, altera directe, altera reflexe, de vtraq; sigillatim dicemus. Est autem ordo directus, quo volūtas procedit ex intentione finis ad electionem eorum, quæ sunt ad finem, & inde ad exequutionem operis. Reflexus autē est, cum eadem voluntas supra se ipsam reflexa vult habere aliquē actum, vt statim dicemus. Ordo igitur directus hoc modo debet constitui secundum S. Tho. & veriorē sententiam, prout ex dictis colligi potest, vt primo sit apprehensio finis, secundo intentio voluntatis, quæ vt minimum libera est quoad exercitium. Nonnulli deinde assignant aliquam eiusdem finis fruitionem imperfectam, quæ non distinguatur ab intentione, de qua non est amplius disputādum. Tertio igitur intentionem, seu propositum finis sequitur consultatio intellectus de ijs, quæ sunt ad finem, non quia voluntas habeat prius expressum actū, quo velit intellectum consultare, sed quia volūtas finis, si perseueret, suapte natura mouet intellectū, vt consultet de ijs, quę sunt ad finem, vt q. 14. art. 6. dictum est. Quarto post consultationē est iudiciū, quo vnum alteri præfertur ex ijs, quæ sunt ad finē, vt disp. 43. c. 2. monstrauimus. Quinto est electio eius, quod per consultationē prælatū est. Sexto in nostra sentētia sequitur vsus vt q. 16. explicuimus. Porro autē, si vera est sentētia S. Th. qui asserit esse in nobis actū imperij, dicendum est, post electionem statim, antequā sit vsus potentiæ exequentis, esse imperium, & post imperium vsum, id quod aperte docet in hoc art. ad 1. vt nos etiā superiori disp. cap. 4. deducebamus.

Cōtra aliquā sententiā. Ceterum, nescio, quo fundamento Thomistę nonnulli, vt ibidem retulimus, cōtur etiā secundum mentem S. Tho. defendere imperium prius esse electione, nec ad electionem sufficere iudicium cōsultationis, nisi etiā adsit imperium mouens, & applicans ipsam facultatem voluntatis ad eligendum. Quorum sententiam tradidisse videtur Caiet. infra q. 58. a. 4. & q. 66. a. 3. & 2. 2. q. 47. a. 5. cū inquit, electionem virtutis procedere a prudentia, opus autē prudentiæ non esse consultationem, nec iudicium, sed præceptum, & imperium: ex quo sequitur omnem electionem secundū virtutem oriri ex imperio. Probant autē hāc sententiam tātum ratione Caiet. quia multi recte iudicant, sed male eligunt, signum igitur est, eos male eligere, quia non habent rectum imperium prudētiæ, sine quo nihil recte fieri potest, tum etiam probant peculiari ratione, quia, cū voluntas eligit, est vsus aliquis voluntatis, sed omnem vsum præcedit imperium, ergo præcedit et iam imperium electionem. Horum tamen sententia a nobis satis impugnata est præcedēti disp. c. 4. & vt recte admonet Scotus lib. 1. de iust. q. 1. a. 1. imperium nunquam potest præcedere voluntatem efficacē circa idem obiectū, sed necessario supponit efficacem affectum, ex cuius motione procedit in eo, quod sit voluntatis insinuatio. Præterea, etiāsi prudentia præcedat omnē electionem, quæ sit secundum virtutē, non sequitur electionē esse post imperiū, quia licet talis actus imperij esset prudentiæ, non solum ille deberet adscribi prudētiæ, sed etiam cōsultatio, & iudicium, vt satis, superque præcedēti disp. cap. 5. probatum est: ergo ex eo, q̄ prudētia debeat præcedere electionē, nō sequitur idē de imperio.

Rationes earum. 32 Rationes vero, quib⁹ prædicti Thomistæ vtuntur, nullius momenti sunt. Ad priorē dicimus, nō ideo aliquos male eligere, etiā si bene iudicent, quia deest illis efficax imperiū, siquidē imperiū supponit efficacem affectum circa idem obiectum, cū imperiū sit insinuatio affectus, & voluntatis efficacis, sed quia deest illis congrua, & efficax cogitatio iudicij, quæ moueat affectum, & iudiciū, quo recte iudicāt de agēdis, tenue est, &

Solutio primæ rationis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, & vincitur alia efficaciori cogitatione, qua volũtas ab electione boni retardatur, alioqui necessarium etiam esset imperiũ ad rectam intentionem, quia sæpius cõtingit, vt quis cum recta finis apprehensione, & iudicio habeat prauam intentionem cõtrarij finis. Hoc autem eodem modo prouenit, sicut de electione diximus, quia deest congrua cogitatio, & efficax, vt voluntas in bonum finem intentione feratur, & efficaciori alia in cõtrarium finem mouetur, vel ab intentione circa bonũ retardatur. Ad posteriorem rationem respondeo, ex eadem etiam sequi, aut imperium esse prius intentione, quia etiam in ipsa intentione est aliquis vsus volũtatis latiori significatione, aut saltem, non esse necessariũ ad electionem propter eam rationem. Cũ igitur dicimus, imperium esse prius, quam vsum, intelligimus vsum, non cuiuscũ iue facultatis, etiam ipsius volũtatis, sed vsum aliarum potentiarũ ex applicatione volũtatis: quare, licet imperiũ sit prius, quam hic vsus, non sequitur esse prius, quam sit electio.

33

Solutio secunda rationis.

Regula seruãda pro ordine reflexo.

Circa ordinem vero reflexum multa inuiliter Caiet. consumit. Hæc tamen regula in vniuersum seruãda est, vt actus, qui habet rationem obiecti voliti, superquẽ ceteri reflectuntur, siue sit actus intellectus, siue volũtatis, sit in postremo loco, ceteri, qui supra ipsum reflectuntur, seruent eandem seriẽ, quã in ordine directo seruarẽt.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum imperium, & actus imperatus sint actus vnus, vel diuersi.

Infr. q. 20. a. 3. cor. & ad 1. Et 3. q. 19 arti. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus imperatus nõ sit vnus actus cum imperio, diuersarum enim potentiarũ diuersi sunt actus, sed alterius potẽtiæ est actus imperatus, & alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur, ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

Præterea. Quæcunque possunt inuicẽ separari, sunt diuersa, nihil enim separatur a seipso: sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus, ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

Præterea. Quæcunque se habent secundum prius & posterius, sunt diuersa, sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum, ergo sunt diuersa.

Sed cõtra est, quod Philosophus dicit, quod vbi est vnum propter alterum, ibi est vnum tantum, sed actus imperatus non est, nisi propter imperiũ, ergo sunt vnum.

Respondeo dicẽdum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, & secundum quid vnum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid vnum, vt Diony. dicit vlt. cap. de diui. no. Est tamen differẽtia attendẽda in hoc, quod quædã sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum, quædam vero e cõuerso: vnum autem hoc modo dicitur sicut & ens, ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis, & ideo quæcunque sunt vnum secundum substantiam, sunt vnum simpliciter, & multa secundũ quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus est vnũ simpliciter: nam totum est ens & substantia simpliciter, partes vero sunt entia, & substantiæ in toto, quæ vero sunt diuersa secundum substãtiam, & vnum secundum accidens, sunt diuersa simpliciter & vnum secundũ quid, sicut multi homines sunt vnus populus: & multi lapides sunt vnus acceruus, quæ est vnitas compositionis, aut ordinis, Similiter etiam multa individua, quæ sunt vnum genere, vel specie sunt simpliciter multa, & secundũ quid vnum, nam esse vnum genere vel specie est esse vnum secundum rationẽ, Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, vt homo ex anima & corpore, quia est vnum ens naturale, licet habeat multitudinẽ partium, ita etiã in actibus humanis

humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam, sic enim & actus mouentis primi formaliter se habet ad actum instrumenti, vnde patet quod imperium & actus imperatus sunt vnus actus humanus, sicut quoddam totum, sed est secundum partes multi.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diuersæ adinuicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diuersi, sed quando vna potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo vnus, nam idem est actus mouentis & moti, vt dicitur in 3. Physicorum.

Arist. & Auer. 3. Phys. com. 21.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium & actus imperatus possunt abinuicem separari, habetur quod sunt multa partibus nam partes hominis possunt abinuicem separari, quæ tamen sunt vnum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus & vnum toto, vnum esse prius alio, sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius alijs membris.

Explicatio articuli.

CONclusio est, *Imperium, & actus imperatus sũt vnus actus humanus, sicut quoddam totum est vnum, sed secundum partes est multa.* Cum dicit S. Doctor, imperium, & actum imperatum esse vnum actum humanum, intelligit plane secundum genus moris, & ideo data opera addidit *humanũ*: fit autem vnus actus moralis ex vtroque, eo quod in hoc genere vnus alteri comparatur vt forma, vt agentes de bonitate & malitia morali passim videbimus, nihilominus non negat, secundum esse naturæ esse plures actus, imo vero aperte indicat.

ARTICVLVS V.

Vtrum actus voluntatis imperetur.

2. d. 34. q. 2. art. 1. (vo). Et mal q 3 ar. 3 ad 5. Cap. 9. partim ante med. tom. 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus, dicit enim Augustin. in 8. confes. imperat animus vt velit animus, nec tamen facit, velle autem est actus voluntatis, ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea. Ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere, sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu cuius est intelligere, ergo actus voluntatis non imperatur.

Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, vt dictum est, qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus, & sic in infinitum hoc autem est inconueniens, quod procedatur in infinitum, non ergo actus voluntatis imperatur.

Art. 3

Sed contra. Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro, sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarij sunt: ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, imperium nihil aliud est quã actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit, ex quo patet, quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug ibidẽ dicit, Animus quãdo perfecte imperat sibi, vt velit, tũc iã vult, sed quod aliquando imperet, & non velit,

Lib. 8. confes. cap. 9. circa med. tom. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc contingit ex hoc quod nō perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum vel ad non imperandum: vnde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

Ad secundum dicēdum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, vt oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentijs animæ, nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentijs: & voluntas vult nō solum sibi, sed omnibus potentijs: & ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis in quantum est intelligens & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autē voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ: vt supra dictum est: & ideo
2. 9. art. 4. non oportet quod in infinitum procedatur.

Explicatio Articuli.

Conclusio. COnclusio est, *Actus voluntatis potest esse imperatus.* Intelligit autem S. Thom. ordine reflexo, vt insinuat in sua ratione, quatenus ratio iudicat aliquando bonū esse, velle, & ita etiam ordinare per imperium potest, vt velit. In directo autē ordine non ita contingit, quia iudicium non est, an expediat elicere actum volēdi, sed proponitur obiectum malum, aut bonum, ex qua propositione voluntas aut odit, aut amat, & hic sensus manifeste patet ex doctrina articuli sequentis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus rationis imperetur.

1. q. 112. art. 1 ad 1. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus: inconueniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi: sed ratio est quæ imperat: vt supra dictum est: ergo rationis actus non imperatur.

Præterea. Id quod est per essentiam, diuersum est ab eo quod est per participationem, sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, vt dicitur in primo Ethicorum, ergo illius potētię actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam.

Præterea. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra: sed cognoscere & iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra: non ergo actꝰ rationis potest esse imperatus.

Sed contra: Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest: sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damasc. quod libero arbitrio homo exquirit, & scrutatur, & iudicat, & disponit: ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendū, ꝙ quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu, vnde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Vno modo quantū ad exercitium actus: & sic actus rationis semper imperari potest sicut cū indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur, primo quidem, vt veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis: & ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est diuinus, quæ apprehendit, assentit: si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia) assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ, & ideo proprie loquendo naturæ imperio subiacet. Sunt autem quæ-

tem quædam apprehensa, quæ non adeo conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, & in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

3. am. 3. Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & volūtas mouet seipsam, vt supra dictum est, inquantum scilicet vtraque potentia reflectitur supra suum actum & ex vno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diuersitatē obiectorum, quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, *Actus rationis imperari potest.* Explicatur hoc de ordine reflexo, quia sicut potest ordine directo intellectus imperare alijs facultatibus, ita etiā potest sibi ipsi. Nonnulli Thomistæ in hūc art. disputant, quo modo intellectus pareat voluntati, & imperio rationis, quod attinet ad assensum, sed de hac re non est hic locus differendi, agemus de hoc ex professo 2. 2. quæst. 2. art. 5. vbi explicabimus, quantum profit affectus ad assentiendum ijs, quorum euidentiam non habemus: ibi etiam ostendemus, in quo consistat vera ratio assensus, & quo modo subdatur volūtati nostræ. Nunc vero satis est notare pro doctrina huius art. hic solū docere S. Tho. subdi imperio rationis, considerare rem aliquā, aut non considerare, & ita actum intellectus hoc modo posse nasci ex imperio. Et quidem de actu intellectus eandem rationem esse puto, atque de alijs potentijs, nisi quod nulla ratione video, esse necessariū, nec alicuius effectus actum imperij, qui sit elicitus ab ipsomet intellectu, vt imperet sibimetipsi, sicut respectu aliarum potentiarum etiam probaui disp. præcedēte cap. 4. quare existimo, actum intellectus proxime subdi motioni voluntatis sine alia insi-

nuatione ex parte ipsius intellectus, quæ habeat rationem imperij, & idem de actibus voluntatis, quos diximus reflexo ordine cadere posse sub imperium.

Est tamen notandū discrimen, quod motio voluntatis, seu imperium intellectus, si illud ponamus distinctum a motione volūtatis, aliter mouet intellectum, vt consideret aliquid, quam ipsam voluntatem, vt eliciat actum alium. Nam intellectum ita efficaciter mouet, vt statim ipse intellectus absque noua libertate pareat, & operetur: at vero voluntas ita libere ex seipsa mouetur post imperiū, vt possit non operari, nō minus, quam si imperium nō præcessisset: quod valde notandum est pro ijs, quæ dicemus disput. 51. cap. 5. *Discrimen inter motionem voluntatis & actum imperij intellectus.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur.

Infra q. 50. art. 3. & q. 56. ar. 4. Et 1. 2. q. 25 a. 4 Et glo. Aug. lib. 10. Iulia ca. 26. tom. 7. AD septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitiui appetitus non sit imperatus, dicit enim Apostolus Rom. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago, & glo. exponit, quod homo vult non cōcupiscere, & tamen concupiscit, sed concupiscere est actus appetitus sensitiui, ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio nostro.

1. p. q. 105. a. 1. & q. 118. art. 2. Præterea. Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem: vt in primo habitum est, sed actus appetitus sensitiui habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem, vel frigus, ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio humano.

Præterea. Propriū motiuum appetitus sensitiui est apprehēsum secundum sensum vel imaginationē: sed non est in potestate nostra semper, quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione: ergo actus appetitus sensitiui non subiacet imperio nostro.

Lib. 4. ca. 8. circ med. & cap. 9. in prin cipio. Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod obediens rationi di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuiditur in duo, in desideratiuum & irascitiuum, quę pertinent ad appetitum sensitiuum: ergo actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis.

Art. 6. Respondeo dicendum, quod secundū hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, vt supra dictum est, & ideo ad intelligendum qualiter actus appetit⁹ sēsitiui subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autē sciendum quod appetitus sensitiuus in hoc differt ab appetitu intellectiuo qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitiuus est virtus origani corporalis, non autem voluntas: omnis autem actus virtutis vtentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animæ, sed etiā ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiua & qualitate oculi, per quam iuuatur vel impeditur, vnde & actus appetitus sensitiui non solū dependet ex vi appetitiua, sed etiam ex dispositione corporis: illud autē, quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem, apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis quæ est vniuersalis: sicut virtus actiua particularis a virtute actiua vniuersali, & ideo ex ista parte actus appetitus sensitiui subiacet imperio rationis, qualitas autem & dispositio corporis non subiacet imperio rationis, & ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitiui appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus: & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri a ratione si præuidisset. Vnde Philosophus dicit in primo Politicorum, quod ratio præest irascibili & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad seruū, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

Lib. 1. Politic. cap. 3. & med. tom. 5.

Ad primum ergo dicēdum, quod hoc quod homo vult non concupiscere & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitius, ne totaliter sequatur imperium rationis, vnde & Apostolus ibidem subdit. Video aliam legē in membris meis repugnantē legi mentis meæ, hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitiui. Vno modo vt præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hāc vel illam passionem. Alio modo, vt consequēs: sicut cum ex ira aliquis incalescit, qualitas igitur præcedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest: sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localē cordis, quod diuersimode mouetur secundum diuersos actus sensitiui appetitus.

Ad tertiū dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu nisi sensibili præsente, cuius præsentia non semper est in potestate nostra, tunc enim homo potest vti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginatiuæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc, quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginatiuæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Non-

Notatio circa Articulum.

37 Conclusio est, *Affectus appetitus sentientis subditur imperio non despotice, sed politice, hoc est, non ad nutum sicut seruus, sed sicut ciuis cum aliqua repugnantia.* Nomine imperij intelligit S. Thom. actionem intellectus, de qua hactenus loquutus est: qui vero dicunt, hanc non esse in nobis alicuius effectus, dicent motum appetitus subdi motioni voluntatis eo modo, quo explicatum est. Existimo etiā, motū appetitus ita subdi voluntati, vt perseuerāte eadem imaginationis cogitatione, appetitus nunquam ab eo dimoueatur, quod semel concupiuit, nisi paulatim ratio temperet priorem cogitationem alijs contrarijs, vt potest, vel ab ea omnino diuertat imaginationem.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus animæ vegetabilis imperentur.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur, vires enim sensitiuæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis, sed vires animæ sensitiuæ subduntur imperio rationis, ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

Præterea. Homo dicitur minor mundus: quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo, sed Deus sic est in mundo, quod omnia, quæ sunt in mundo obediūt eius imperio, ergo & omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

Præterea. Laus, & vituperium non contingit nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis, sed in actibus nutritiuæ, & generatiuæ potentiæ contingit esse laudem & vituperium & virtutem & vitiū, sicut patet in gula & luxuria & virtutibus oppositis, ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod id, quod non persuadetur a ratione, est nutritiuum & generatiuum. *Lib. 4 ca. 25 in pri. vsq.*

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali: omne enim agens aliquo modo appetit finē, appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis & intellectualis, ratio autem imperat per modum apprehensiuæ virtutis, & ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali, huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ, vnde, vt Gregor. Nyssenus dicit, quod vocatur naturale, quod generatiuum & nutritiuū, & propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis. *Lib. 4. ca. 31 in princ.*

Ad primum ergo dicendū, quod quāto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior & magis subditus imperio rationis, vnde ex hoc ipso, quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia scilicet sicut Deus mouet mūdum, ita anima mouet corpus non autem quātum ad omnia, non enim anima creauit corpus ex nihilo, sicut Deus mundū, propter quod totaliter subditur eius imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus & vitium, laus & vituperium non debentur ipsis actibus nutritiuæ, vel generatiuæ potentiæ, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani, sed actibus sensitiuæ partis ordinatis ad actus generatiuæ, vel nutritiuæ, puta in concupiscēdo delectationem cibi, & venereorum, & vtēdo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

37 Conclusio.

CONclusio est negans, & intelligenda est, vt supra disputatione 34. vbi ostendimus solum parere voluntati has facultates, quod attinet ad applicationem cibi, aut ad præuium motum requisitum.

ARTICVLVS IX.

Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur.

1.q 81.ar 3. ad 2. Et 1.2 q 168 art 1. cor. Et 2. dist. 20.q.1.ar.2. ad 3. Et ver. q 15 art. 4 ad 3 ar.5.ad 24.& mal q. 7 art. 2. ad 15. Ar præced.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediant rationi quãtum ad actus suos, constat enim quod membra corporis magis distant a ratione, quam vires animæ vegetabilis: sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi: vt dictũ est: ergo multo minus membra corporis.

Præterea. Cor est principium motus animalis, sed motus cordis nõ subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus, quod pulsatiuum non est per suasibile ratione: ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

Lib.4 ca 15.

Præterea. Augustinus dicit 14. de ciu. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente, aliquando autem destituit in hiantem, & cum in animo concupiscenti ferueat, friget in corpore: ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Lib. 14. de ci. Dei cap. 16. nono recul a fine tomi. 5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 8. confes. Imperat animus, vt moueatur manus, & tanta est facultas, vt vix a seruitio discernatur imperium.

Lib. 8. conf. cap. 9. parum a princip. 2.

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potẽtiarum animæ: vnde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc, quod obediant rationi, hoc modo se habent & corporis membra. Quia igitur vires sensitiuæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quæ mouentur a potentijs sensitiuis, subduntur imperio rationis: motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis,

Ad primum ergo dicendum, quod membra non mouent seipsa, sed mouentur per potentias animæ, quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ ad intellectum & voluntatem pertinent, primum inuenitur id, quod est secundum naturam ex quo illa deriuantur. Vt a cognitione principiorũ naturaliter notorum cognitio conclusionum, & a voluntate finis naturaliter desiderati deriuatur electio eorum, quæ sunt ad finem, ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam, principium autem corporalis motus est a motu cordis: vnde motus cordis est secundum naturam est, & non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quæ est ex vnione corporis & animæ, sicut motus grauium & leuium consequitur formam substantialem ipsorum: vnde & a generante moueri dicuntur secundum Philosophum in 8. Physi. & propter hoc motus iste vitalis dicitur, vnde Greg. Nysse. dicit, quod sicut generatiuum, & nutritiuum non obedit rationi, ita nec pulsatiuum, quod est vitale, pulsatiuum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertiũ dicendũ, quod sicut Aug. dicit in 14. de ci. Dei. Hoc quod mortalitatiũ membrorũ rationi nõ obedit, est ex pena peccati, vt scilicet anima sua inobedientiæ ad Deũ in illo præcipue membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatũ primi parẽtis, vt infra dicetur, natura est sibi relicta subtracto supernaturali dono, quod homini diuinitus erat collatũ, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hu-

tus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit, cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium: dicens inuoluntarios esse motus cordis & membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commouentur: inquãtum scilicet intellectus & phantasia representant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum: non tamen mouentur secundum iussum rationis aut intellectus: quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur alia alteratio naturalis, scilicet caliditatis & frigiditatis, quæ quidem alteratio non subiacet imperio rationis, specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia vtrunque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum inquantum est principium vitæ, principium autem est virtute totũ, cor enim principium est sensuum, & ex mẽbro genitali virtꝰ exit seminalis, quæ est virtute totũ animal, & ideo habent priores motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, vt dictum est.

Notatio circa Articulum.

PRior conclusio, *Motus exteriorum membrorum, qui fiunt media imaginatione, subduntur imperio rationis:* intelligit sine dubio motus facultatis motricis secundum locum. Posterior conclusio, *Motus membrorum, qui non fiunt media cognitione, non pendent ab imperio rationis.* Huiusmodi sũt motus nutritionis, & generationis, de quibus superiori articulo dictum est. Cum vero dicimus motus membrorum, qui fiunt media cognitione, subdi impero rationis, ita est intelligendum, vt cognitio ipsa sit principium dirigens, vt contingit in motu secundum locum. Operationes tamen sensuum externorum sub his non comprehenduntur: nam quamuis fiant a facultate cognoscente, tamen non fiunt media cognitione, vt principio: hæ autem operationes sensuum solum subduntur imperio voluntatis, quod attinet ad præuium motum applicationis potentiarum, vt dictum est supra disput, 34.

Qui motus membrorum subdantur imperio rationis.

QVAESTIO DECIMA OCTAVA, DE BONITATE & MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI, IN VNDECIM ARTICULOS DIUISA.

POst hoc considerandum est de bonitate & malitia humanorum actuum. Et primo, quo modo actio humana sit bona, vel mala. Secundo, de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, vel demeritum, peccatum, & culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate & malitia interiorũ actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

PRAEFATIO IN TRES SEQUENTES QUÆSTIONES.

EXPLICATIS iam varijs actionibus humanis, tam intellectus, quam voluntatis, quas homo libere habet, & ideo humanas appellamus; incipit iam ab hac quæstione Sanctus Thomas tractare de duabus affectionibus earum, nempe de bonitate, & malitia morali: & ab hac quæstione vsque ad 20. exponere nobis con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tendit varias causas, ex quibus actioni humanæ bonitas, aut malitia contingit: in hac quæstione id tractat de actionibus humanis in vniuersum, in sequenti vero, quæ est 19. de interioribus actionibus, in 20. autem de exterioribus. Aliqui tamen Thomistæ, antequam aggrediantur articulos Sancti Thomæ interpretari, præmittunt longam tractationem de bonitate, & malitia, quidnam sit, tum etiam in quo consistat ratio actus moralis, & humani, quatenus moralis & humanus est: quæ quidem necessaria non sunt, vt has tres quæstiones Sancti Thomæ exacte interpretemur, & ea, quæ in eis disputantur, altius examinemus. Nam de bonitate actus humani, & studiosi, in quo consistat, agemus in disputatione 55. capite 3. & 4. de malitia vero disput. 95. capite 8. & 9. vbi agemus de essentia peccati. De ratione vero communi actus humani, & moralis, quatenus genus est ad bonum, & malum, infra disputatione 73. capite 9. satis, superque dicemus: nec enim opus est eadem repetere, aut quæ breuiter adnotari possunt, in longas explicare quæstiones. Cetera vero, quæ in his tribus quæstionibus a Sancto Thoma docentur, facili negotio sine his nouis quæstionibus a nobis tractabuntur. Iam igitur singulos articulos more nostro aggrediamur.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Infra art. 2. co & q. 73. a. 7. ad 1. Et mal. q. 2. ar. 1. 2. & 3. & 5. co.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio humanis sit bona, & nulla sit mala, dicit enim Dionysius 4. capite de diuin. nomin. Quod malum non agit, nisi virtute boni: sed virtute boni non fit malum: ergo nulla actio est mala.

Ca. 4. par. 4 a med.

Præterea. Nihil agit, nisi secundum quod est actu: nō est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia priuatur actu, inquātum autem potentia perficitur per actū, est bonum, vt dicitur in 9. Metaphysi. nihil ergo agit, inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

Lib. 9 met. tex. 20. to. 3

Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, vt patet per Diony. 4. capite de diuin. nom. sed omnis actio est aliquis per se effectus: nulla ergo

Cap 4 part. 4 aliquantum a print.

actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioan. 3. Omnis, qui male agit, odit lucem: est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono, & malo in rebus, eo quanaquęq; res talem actionē producit, qualis est ipsa. In rebus autem vnūquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim & ens conuertuntur, vt in primo dictum est, solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid vnum & simplex. vnaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi conuenientem secundum diuersa. Vnde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam, sicut ad plenitudinem esse humani, requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima & corpore habens omnes potentias & instrumenta cognitionis & motus: vnde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse, quan-

quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate, & dicitur malum: sicut homo cæcus habet de bonitate quod viuit, & malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essēdi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquātum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens: vt in primo dictum est. Sic igitur dicēdum est, quod omnis actio inquantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, & sic dicitur mala: pura si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Ad 1. ar.

Ad primum ergo dicēdum, quod malum agit in virtute boni deficientis: si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset, si autem non esset deficiens, non esset malum, vnde & actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, vnde agere possit, & secundum aliud priuari actu, vnde causet deficientem actionem sicut homo cæcus actu habet virtutē progressiuā per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se secundum id quod habet de bonitate & entitate: sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixionem maris, & fœminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

Conclusio est, *Non omnis actio humana est bona, sed aliqua est mala*: quæ sane conclusio vera est, & materies totius articuli facilis ad intelligendum. Quod vero aliqui hoc loco disputant contra Lutherum, an omnia opera nostra sint peccata, extra rem omnino videtur, de hoc enim commodius agetur infra disputatione 192. capite 1. Neque enim Sanctus Thomas contendit hic probare aliquam actionem humanam esse bonam, quin potius, hoc supposito, quærit, vtrum aliqua, an nulla possit esse mala, & definit aliquam posse esse malam; quod nullus hactenus, etiam hæreticus, negauit. *Conclusio*

ARTICVLVS II.

Vtrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Infra q. 19. a. 1. & 2. co et q. 21. art. 1. co. & 2. dis. 36. ar. 5. co.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto, obiectum enim actionis est res, in rebus autem non est malum, sed in vsu peccantium, vt Augustinus dicit in libro 3. de doctrina Christiana, ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

Li. 3. de doct. Christiana cap. 12. parū a prin. to. 3.

Præterea. Obiectum comparatur ad actionem vt materia, bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus, ergo bonum & malum non est in actibus ex obiecto.

Præterea. Obiectum potentiæ actiuæ comparantur ad actionem sicut effectus ad causam, sed bonitas causæ nō dependet ex effectu, sed magis e conuerso, ergo actio humana non habet bonitatē vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est quod dicitur Oseæ nono, Facti sunt abominabiles sicut ea, quę

Universidad de Deusto
Biblioteca

dilexerunt, fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis, ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quæ homo diligit, & eadem ratio est de bonitate actionis.

Art. 1. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonum & malum actionis sicut & ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius, primum autem, quod ad plenitudinem essédi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem: sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino: & ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conuenienti, vnde & a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta vti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto eo modo loquendi quo dicimus, humanũ genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis, bonæ tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem & ideo inquãtum considerantur vt obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, & habet quodammodo rationem formæ inquantum dat speciẽ.

Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis humanæ est obiectum actiuæ potentiæ, nam appetitiua potentia est quodammodo passiua inquantum mouentur ab appetibili, & tamen est principium humanorum actuum: neque etiam potentiarum actiuarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritiuæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritiuam, sicut materia circa quam operatur, ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ actiuæ, sequitur quod sit terminus actionis eius, & per consequens quod det ei formam & speciem motus enim habet speciem a terminis, & quanuis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest, & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

Explicatio articuli.

Conclusio est, *Bonitas, & malitia actionis humanæ prima, & quæ dicitur ex genere, desumitur ex obiecto*. Non dicit Sanctus Doctor desumi ex obiecto, ita vt ab illo deriuetur quasi per analogiam, eo quod in obiecto sit primarie, & in actum ipsum secundarie refundatur; hic enim agit non speciatim de bonitate, & malitia actionis humanæ interioris, aut exterioris, sed actionis humanæ vniuersim: & quãuis, si sermo sit de actione humana interiori, quæ habet pro obiecto actionem exteriorem, ita accipit suam malitiam ab obiecto, vt ab ipso in eam per analogiam secundarie deriuetur, vt disputatione 73. capite 5. videbimus; nunc tamen satis sit scire in vniuersum, omnem actionem humanam sumere malitiam, & bonitatẽ ab obiecto, vel deriuatam per analogiam ab eo, vel ita vt per ordinẽ ad obiectum suum, eam bonitatem, vel malitiam habere dicatur, quã vocamus bonitatem, aut malitiam ex genere.

Circa solutionem tertij notandum est, Nota id, quod dicit Sanctus Thomas actionẽ moralem speciem suam sumere ab obiecto vt a termino, non esse contra id, quod alibi dixit,

dixit, omnem actionem humanam speciẽ sumere a principio: nam, vt explicui q. 1. ar. 3. & disp. 36. cap. 4. in actionibus voluntatis idem est principium, & terminus.

De Doctrina Articuli. Disp. 50.

Statuitur sententia omnibus probata. cap. 1.
Obiectiones contra prædictam doctrinã. c. 2.

Statuitur sententia omnibus probata.

CAPVT I.

1 Doctrina huius articuli citra omnem controuersiam verissima est, nec vllus Scholasticorũ vnquam oppositum docuit, nisi quod Caietanus, Conradus, & Recentiores Thomistæ mentem Scoti similtre interpretari, prædictæ doctrinæ huius articuli ipsum aduersari existimarunt. Caietanus, cum refert sententiam Scoti ex quodlib. 18. art. 1. asserit primum, Scotum conuenire cum S. Thoma in eo, vt bonitas, & malitia actionis humanæ ex obiecto sit prima. Deinde ait, Scotum, dissentire a S. Thoma quod asserat, hanc bonitatem, & malitiam ex obiecto non esse, quam vocant specificam, sed genericam, talem quidem, vt ex ea sumatur capacitas humanæ actionis ad bonitatem, & malitiam specificam: hoc autem facili, & aperta ratione refutat Caietanus, quia manifestum est adulterium, & coniunctionem nuptuam coniugum habere malitiam, & bonitatem specificã ex suo obiecto.

Conradus vero aliter referens sententiã Scoti ex 2. d. 40. q. vnica, inquit Scotum docere duo. Vnum est, primam bonitatem nõ desumi ex ordine ad obiectum, sed ex cõuenientia actionis cum sua efficiente causa, atque hanc bonitatem non esse moralẽ sed naturalem. Alterum est, hanc bonitatẽ esse communẽ actioni bonæ, & malæ moraliter, secundam autem bonitatem moralem sumi ex obiecto, quæ dicitur bonitas ex genere. Recentiores autem Thomistæ omnia hæc confundunt, & tãquam doctrinam Scoti nobis tradunt.

Cæterum, si sincere velimus interpretari & intelligere mentem Scoti, quam quidem ipse non obscure explicuit, plane videmus, nihil absurdi, nihil falsi, nihil demum contra communem sensum S. Tho. & ceterorum Scholasticorum eum docuisse. In secundum igitur sententiarum loco citato, non docuit bonitatem aliquam moralem sumi ex conuenientia actionis ad suam causam efficientem, sed postquã dixit bonitatem actionis moralis cõstari ex conuentu multorum, subdit, primam conditionem necessariam ad bonitatem moralem desumi ex conuenientia actionis cum causa sua efficiente, quia actio ab efficiente habet, vt libera sit, ac proinde moralis, & capax bonitatis, & malitiæ, laudis, & vituperij.

Deinde ait, alteram conditionem esse sumendam ex obiecto, nam si obiectum sit conueniens rationi, actio circa illud est bona, si vero sit disconueniens rationi, actio circa illud est mala. Hanc autem bonitatẽ, & malitiam appellat malitiam, & bonitatẽ ex genere, quo etiam nomine eam nuncupauit S. Thomas in hoc articulo. Constat igitur Scotum nunquam dixisse, vt falso prædicti Thomistæ ei imponunt, sumendã esse bonitatem moralem ex ordine ad causam efficientem, & rursus eam esse indifferentem ad bonitatem, & malitiam moralẽ specificam: sed solum dixisse ex ordine ad efficientem causam desumi conditionem necessariam ad bonitatem, & malitiam, id quod nullus inficiari potest. Quod autem bonitatem, & malitiam ex obiecto appellet bonitatem, & malitiam ex genere, parũ refert, eodem enim modo & S. Tho. eam vocauit. Neque vero eam appellauit malitiam, aut bonitatem ex genere, vt falso illi imponit Caietanus, quia contrahatur per circunstantias, veluti per differentias veras, sed ideo appellauit ex genere, quia se habet instar generis, circunstantiæ autem se habent instar differentiarum, non quia illa bonitas, & malitia vere sit genus, circũstantiæ autem vere sint differentiæ. Quem modum loquendi probat Cõradus in hoc articulo, imo affirmat, esse Doctoris Sancti in 2. d. 36. ar. 3. ad 3. melius tamen eum explicat S. Thomas in hoc articulo, videlicet vt bonitas, & malitia ex genere dicatur bonitas, & malitia ex natura actionis, sumpto genere (vt fieri solet) pro specie. *Malitia ex genere, quã vocant ab Scoto.*

3 Est igitur doctrina omnibus indubitata bonitatem, & malitiam primariam sumi ex ordine ad obiectum actionis. An vero possint esse duæ primariæ malitiæ, & bonitates

Universidad de Deusto
Biblioteca

tates in eodem actu circa idem obiectum infra videbimus art. 7. in notationibus circa solutionem primi. In doctrina vero prę-
S. Thomas. Caietan. Conrad. Scotus. Gabriel. Almainus, Durandus, dicta non tantum cū S. Tho. conueniunt Caiet. Cōrad. recētiores Thomistæ, & Scotus recte explicatus, sed etiā Gabriel in 2. d. 40. q. vnica, a. 1. notat. 1. qui mētē Scoti eodē modo, atq; nos, interpretatur. Adde etiam Almainum tractatu 1. moralium c. 14. & Durandum loco citato. Dicitur autem actio bona ex obiecto, quæ prout respicit obiectum, conueniens est rationi, & mala, quæ, vt respicit obiectum, contraria est rationi: quæ vero sit regula, qua metiri debeamus bonitatem, & malitiam actionis disp. 58. dicemus.

Sententia Durandi. Ceterum Durandus in 2. d. 38. q. 1. num. 8. asserit, non tantum primariam bonitatē, & malitiam actionis humanæ desumi ex ordine ad obiectum, sed etiam totam bonitatem, & malitiam secundum suam latitudinem inde desumi. Nam in eius sententia obiectum continet omnes circunstantias: vocat enim obiectum totum id, quod volitum est: & quia non solum res, quæ est obiectum, est volita, sed etiam cum suis circunstantijs, bonitas, atque malitia secundum totam suam latitudinem iuxta sentētiam ipsius sumitur ex re, quæ est obiectū cum circunstantijs, ideo concludit non solum primariam, sed etiam totam bonitatē, & malitiam desumi ex obiecto.

4 Reiicitur. Verum hæc doctrina Durandi in præsenti locum non habet. Primum, quia circunstantiæ secundum communem sententiam distinguuntur ab obiecto, hic enim loquimur de septem circunstantijs, quas supra disp. 30. numerauimus cum S. Thoma: hæ namque considerandæ sunt pro bonitate, & malitia actionis humanæ: non autem loquimur de circunstantijs secundum mentem Aristotelis, quas ibi etiā exposuimus illæ enim potius considerandæ sunt ad rationem voluntarij, & inuoluntarij, quā ad bonitatem, & malitiam, cū illæ omnes substantiales sint ipsi operi. Et quamuis, si circunstantiæ, quæ considerantur a Theologis, comparentur cum actione voluntatis, omnes, quæ sunt in actu exteriori, habeāt rationem voliti, ac proinde quodammodo rationem obiecti, vt notaui in ea disp. 30. c. 1. & dicam infra disp. 57. cap. 2. tamē etiā in ipso actu interiori est aliqua circunstantia, vt ibidem ostendemus, quæ nullo modo habet rationem obiecti voliti. Deinde, etiamsi omnes circunstantiæ comparatæ, cum actione interiori essent obiectum, nihilominus, cum hic non disserat S. Thom. de actione interiori, nec de actione exteriori speciatim, sed de actione humana in vniuersum, & in ea vniuerse considerata omnes Scholastici distinguant obiectā a circunstantijs, multo melius est asserere cum S. Tho. & alijs, primam malitiā, & bonitatem, non autem totam, sumi ex obiecto: nam ar. 3. & 4. de bonitate, & malitia ex circunstantijs agendum erit.

Obiectiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT II.

SVnt tamen duæ obiectiones contra prædictam sententiam quas dissoluere oportet. Prior est desumpta ex S. Tho. in 2. d. 36. ar. 5. vbi ait, primam bonitatem actionis desumi ex conuenientia cum sua causa quam ipse vocat bonitatem ex essentia actus: huic tamen inquit accedere bonitatē ex obiecto, & tandem bonitatem ex circunstantijs: quæ sane videtur esse sententia illa, quam Cōradus Scoto falso tribuit: id ipsum videtur docuisse Magister in eadem distinctione. Respondet tamen Conradus, eam bonitatem actionis, quam S. Tho. desumit ex conuenientia cum efficiente, non esse bonitatem moralem, sed naturalē bonitatem ipsius actionis in genere entis, idcoque eam merito appellauit Magister bonitatē ex essentia actionis, hoc est, ex substantia, & entitate illius prouenientem: at vero bonitas, quæ ex obiecto, & circunstātijs ponitur a S. Thoma in hoc articulo, & ab alijs, est bonitas moralis. Hāc expositionem colligit Conradus ex eodem S. Tho. q. 2. de malo ar. 4. in corpore. Cumq; S. Doctor nihil aliud in ea distinctione contendat, quam explicare, & sequi mentem Magistri, Magister autem dicat, eam bonitatē esse actionis in genere naturæ, non in genere moris consideratæ, dubitare non debemus hanc fuisse mentem S. Tho. quæ etiam colligitur ex Bonauentura dub. 4. literali in eam distinctionem.

Posterior obiectio est huiusmodi, Propositum, quo aliquis decernit, in futurum viuere secundum rationem, & nunquam peccare, aut propositum, quo quis statuit in futurum esse nequam, habet bonitatem, aut malitiam ex obiecto, sicut ceteræ actiones humanæ, & tamen non potest ex tali obiecto habere bonitatem, aut malitiā secundum speciem, cum obiectum non sit speciale, sed commune secundum genus, ergo non omnis bonitas, aut malitia, quæ sumitur ex obiecto, est secundum speciem. Recentiores, qui hoc afferunt argumentū, varie eo torquentur, & dum eius difficultatē explicare cōtendunt, maioribus difficultatibus implicantur.

Respondent igitur nonnulli, in his actionibus esse bonitatem, aut malitiam secundum speciem, etiamsi obiecta videantur communia secundum genus, quia bonitas illius voluntatis viuendi secundum rectā rationem pertinet (inquiunt) ad peculiarē virtutem, nempe ad iustitiam legalē, quā distinguunt a iustitia peculiari, & a iustitia, quæ est virtus communis. Malitia autē oppositæ volūtatis, nempe qua quis decernit in futurum esse nequam, pertinet ad vitium peculiare oppositum eidem iustitiæ legali.

Hæc tamen solutio nulla ratione nobis probatur. Nam aut sermo est de iustitia legali eo modo, quo de ipsa loquitur Arist. 5. Ethicor. c. 1. & 2. & hæc est cōmunis quædam ratio virtutis, quæ reperitur in qualibet virtute, quatenus in qualibet virtute est aliqua ratio iusti, & adæquati cum recta ratione: hoc autem modo sicut iustitia non est peculiaris virtus, ita etiam nec oppositum erit peculiare vitium. Aut loquimur de iustitia legali, sicut de ea tractat S. Tho. 2. 2. q. 58. ar. 5. & 6. pro peculiari quadam virtute distincta ab alijs; & hoc pacto quamuis habeat pro materia obseruationem cuiuscumque præcepti, quemadmodum habet etiam obedientia, tamen peculiaris ratio formalis, qua cōstituitur, & distinguitur ab alijs, est respectus ad bonū publicum, propter quod seruat præcepta: qui autem sine tali relatione expressa opē raretur, non efficeret opus peculiaris virtutis, quæ est iustitia legalis. Quare, cū dixerit idem S. Doctor eadem 2. 2. q. 79. art. 1. partes iustitiæ legalis esse declinare a malo, & facere bonum, tantum assignauit materiam, circa quam versatur hæc virtus: formalis autem ratio debet esse illa, quā proxime ex eodem S. Thoma adduximus. Sicut obedientia habet pro materia obseruationem cuiuscumque præcepti, & opus cuiuslibet virtutis sub respectu illo peculiari, vt in eo fiat id, quod præcipit superior: atqui propositum recte viuendi secundū rationem, quod adductum est in argumento, non habet talem respectum, qui pertinet ex mente S. Thomæ ad iustitiam legalem, sic enim nunc supponimus, vt argumentum maiorem vim habeat.

Solutio alia nempe esse in nobis habitū qui versetur circa bonum honestum vniuerse.

Alij vero recentiores Thomistæ dicunt, esse quidem peculiarem quendam habitū adquisitum in nobis præter habitus aliarū virtutum, qui versetur circa bonum honestum vniuerse, & alium infusum circa honestum supranaturalis ordinis, ac talem actum esse peculiarem, & accipere bonitatem suam secundum speciem, & primariā ab obiecto illo sub communi ratione apprehenso: nec enim opus est, vt actus, aut facultas, seu potentia speciem sumat ab obiecto, obiectū ipsum esse in specie, sed potest aliqua facultas, & actus versari circa obiectum secundum rationem cōmunem, & ab illo sumere speciem. Sic enim intellectus versatur circa ens vniuerse, quod nō est in aliqua specie, imo neque in aliquo determinato genere, & tamen intellectus sumit inde peculiarem suam speciem, & de actione ipsa intellectus, aut voluntatis similiter.

8 *Probatur pars.* Porro autem his actibus generari aliquem habitum, probant, quia in eis eliciē dis voluntas patitur aliquam difficultatē, & contra, exercitio quotidiano sentit aliquam promptitudinem: ergo aliquis habitus est necessarius ad tales actus, & ipso exercitio comparatur. Præterea in intellectu circa prima, & vniuersalissima principia datur habitus aliquis: ergo in voluntate ad eliciendum propositum circa cōmunem rationem boni, & honestatis. Eodem modo, atque ob eandem rationem prædicti auctores constituunt quendam habitū adquisitum ex illo proposito frequente, quo quis statuit nequam esse, & praue viuere.

Non esse in nobis habit. circa bonum vniuerse. Ceterum mirabile sane est, talē esse habitum, & ideo nec Aristotelem, S. Thomā, nec vllum hactenus scriptorem mentionē fecisse. At dicunt aduersarij, ideo talis habitus non meminisse Aristotelem, aut reliquos, quia imperfectus est, ac proinde de illo non est opus Philosopho morali vllā instituere disputationem. Ego vero existimo, aliam esse causam satis manifestam, nē

Universidad de Deusto
Biblioteca

pe quod nulla sit ratio, ob quam talis habitus adquisitus constituendus in nobis sit. Si enim esset, non video cur Aristoteles, & S. Thom. tam exacte de habitibus morum tractantes, horum habituum non meminisset. An vero detur habitus infusus circa illud vniuersale propositum viuendi secundum rationem, pendet ex eo, an dentur virtutes morales infusæ, de quo infra dicemus. Nunc igitur non dari talem habitum adquisitum circa propositum illud, manifeste probatur, primum ex Sancto Thoma quæstione 16. de veritate articulo 1. ad 7. vbi expresse negat talem habitum, & dicit solum esse synderesim in intellectu, quæ est iudicium de vniuersalibus in rebus morum, vt voluntas prosequatur. Et in 3. distinctione 27. quæstione 2. articulo 3. ad 5. inquit voluntatem naturaliter esse inclinatam in bonum, quod est finis humanæ vitæ & ita non dari habitum circa vltimum finem. Et quæstione 1. de virtutibus articulo 5. ait voluntatem non indigere vllo habitu inclinante in bonum honestũ, nisi vel quãdo est supernaturale, & sic indiget charitate, vel quando est bonum alterius & sic indiget iustitia. Idem docet in hac 1. 2. quæst. 56. articulo 6.

S. Thom.

9

S. Thom.

Solutio.

Respondent aduersarij solum docuisse Sanctum Thomam volũtatem ex se ratione boni honesti non indigere habitu, non tamen negasse talem habitum esse necessarium ratione difficultatis. Verũ si talis peculiaris habitus ex aliquo capite necessarius esset, cum non negasset absolute Sanctus Thomas, eo quod ex aliquo capite necessarius non esset. Adde etiam, quod ratione difficultatis non videtur necessarius habitus communis & generalis, sed
10 sufficiant singulares habitus aliarum virtutum circa singulas earũ materias. Id quod hac ratione non obscure ostenditur. Habitus adquisitus eatenus solum videtur necessarius, quatenus circa aliquod obiectũ aliquam patimur difficultatem; nam vbi summa promptitudine fertur voluntas, nõ eget adquisito habitu & consuetudine, vt patebit ex ijs, quæ dicemus disputatione 78. capite 4. ergo si voluntas nostra circa honestum vniuerse nullam omnino sentit difficultatem, nullo ex capite indigebit habitu; cumque tota difficultas sit ex materia, non quidem vniuerse considerata, sed ex hoc aut illo genere materiæ, & hæc difficultas superetur sufficienter habitu peculiaris virtutis moralis; superuacaneus erit quicunque alius habitus.

Porro autem difficultatem ad tale propositum circa honestum vniuerse habendum, non oriri ex ipso honesto secundum se, aduersarij ingenue fatentur. Præterea eam non oriri ex materia vniuerse considerata, nemo inficiari potest: experimento namque compertum est difficultatem nobis oriri ex materia hac aut illa, a qua trahitur voluntas ratione alicuius delectabilis, aut commodi, aut retrahitur, & retardatur a bono ratione alicuius incommodi: vt quid ergo tot habitus multiplicabimus? Hac eadem ratione non constituimus virtutem circa finem honestum peculiarem secundum se consideratum, & abstractum a materia, sed circa ipsum prout in materia contractum, ad quem etiam necessariam esse prudentiam diximus disputatione 41. capite 1. atque hac ratione dicemus disputatione 84. capite vltimo definiri virtutem ab Aristotele 2. Ethicorum capite 6. hoc modo, *Habitus electiuus in mediocritate consistens*. Cum vero ait Arist. 6. Ethicorum capite 12. *Etenim virtus propositum ipsum efficit rectum, prudentia autem ea, quæ in illud perducunt*, quod quidem proposi tum locis citatis diximus esse circa ipsam honestate virtutis secundum se; non ita debet intelligi, quasi virtutis moralis habitus sit prior, quam prudentia; cum omnis virtus moralis per prudentiam comparetur: sed quia propositum illud fit a sola voluntate absque ductu prudentiæ ex natiua inclinatione voluntatis. Et hoc est, propositum fieri ab ipsa virtute.

Placet igitur mihi prædicta solutio, qua iamdiu ego vsus fueram, vt argumentum superius factum dissoluerem, quatenus asserit tale propositum habere speciem boni peculiarem ex obiecto illo communitate vero quatenus dicit per talẽ actũ cõparari habitum aliquẽ, nulla ratione mihi probatur. Porro autẽ ex obiecto communi secundum genus, imo secundum analogiam sumi posse speciem peculiarem habitus, actus, & potentiæ, ratio superius facta manifeste probat, quam vberius prosequutus sum 1. parte disputatione 7. capite 5.

De proposito vero illo aliquo, quo quis in posterum vult esse nequam, dicimus, semper esse in aliqua specie peccati, ex illo tamen actu repetito non generari habitum aliquem peculiarem præter alios habi-

habitus vitiosos propter rationem superius dictam, quia nunquam sentit homo difficultatẽ in tali proposito, nisi in materia peculiari, tunc autem iam affectus illius respiceret genus aliquod vitij peculiare. Quinimo etiamsi possit homo respicere bonum secũdum rationem vniuerse cõsideratam, certe ego non video, qua ratione possit respicere id, quod est contra rationem vniuerse, & illud diligere. Nam illud non potest amare, quatenus malũ est secundum rationem, sed quatenus habet aliquam rationem boni delectabilis, aut commodi, vt constat ex disp. 31. c. 2. hanc autem rationem delectabilis, aut commodi nemo potest apprehendere, aut ad eam moueri nisi semper præ oculis habeat peculiare aliquod genus commodi, aut delectabilis, vt experientia constat. Quodsi cõtingeret, in bonum delectabile vniuerse consideratum animum ferri, esset quidem peculiare peccatum, vt de opposito proposito diximus esse peculiarem actum bonũ, ex illo tamen non fieret habitus ob rationem assignatam: quia tota difficultas ob quam habitus debet cõstitui, prouenit ex materia peculiari, non ex ipso bono delectabili secundum se.

Ex quo etiam soluta manet prior ratio, qua aduersarij contendebant ex tali proposito, & actu circa bonum vniuerse adquiri aliquem habitum. Ad posteriorem vero rationẽ de habitu principiorum, dicimus, ideo in nobis constitui, & generari habitũ circa principia, vel vniuersalia, & communia, vel peculiaria alicuius scientiæ, quia intellectus aliquam habet difficultatem in assensu illorum, non quidem, vt visa conuenientia extremorum in propositione assensum præbeat, hac enim semel visa aut cognita non superest alius actus, qui sit assensus, sed quia intellectus patitur difficultatem, quousque ita apprehendat, & penetret extrema in propositione, vt ipsi appareat conuenientia eorum inter se, & hanc difficultatem superat consuetudo, & habitus, vt dicemus infra disp. 79. cap. 3.

ARTICVLVS III.

Vtrum actio hominis sit bona, vel mala ex circunstantia.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona, vel mala ex circunstantia, circunstantiæ enim circũstant actum sicut extra ipsum existẽtes, vt dictum est: sed bonum & malũ sunt in ipsis rebus, vt dicitur in 6. Meta. ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circunstantia. *inf 9. 42. a. 6 co Et mal q 2 a 5. co & q 7 a. 4. cor. Et quodl 4. a 16. co. Et 2. d. 36 a. 4. cor. 9. 7. a 1. lib. 6 meth. tex. 8. com. 3.*

Præterea. Bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum, sed circunstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia nulla ars considerat id, quod est per accidens, vt dicitur in 6. Meta. ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circunstantia. *lib. 6. metaph tex. 4 to. 3.*

Præterea. Id quod conuenit alicui secundum suã substantiam, non attribuitur ei vt aliquod accidens. Sed bonum & malum conuenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, vt dictũ est: ergo non conuenit actioni ex circũstantia, quod sit bona vel mala. *art. praced.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. Ethicor. quod virtuosus operatur secundum quod oportet, & quãdo oportet, & secundum alias circunstãtias ergo ex contrario vitiosus secundum vnumquodque vitium operatur, quãdo non oportet, vbi non oportet, & sic de alijs circunstantijs: ergo actiones humanæ secundum circunstantias sunt bonæ, vel malæ. *lib. 2. Ethic. c. 6. to. 5.*

Respondeo, dicendum, quod in rebus naturalibus non inuenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur ei ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex superuenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de alijs, quorum si aliquod desit ad decentem beatitudinem, consequitur malum, ita etiã est in actione: nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie: sed aliquid additur ex his quæ adueniunt tãquam accidentia quædam: & huiusmodi sunt circunstantiæ debitæ: vnde si aliquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

liquid desit, quod requiratur ad debitas circunstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circunstantiæ sunt extra actionem inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædã accidentia eius: sicut & accidentia, quæ sunt in substantijs naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habẽt ad suam substantiam: sed quædam sunt per se accidentia, quæ in vnaquaque arte considerantur, & per hunc modum considerantur circunstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum conuertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundũ accidens, ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundũ esse accidentale tã in rebus naturalibus, quã in actionibus moralibus.

Notationes circa articulum.

13 *Conclusio.* Conclusio est affirmans. In cuius explicationem, & doctrinæ totius articuli notãdum est, primum ab hoc articulo, & deinceps quoties agitur a S. Thoma de circunstantijs, prout ad bonitatem aut malitiam actionis humanæ conducunt, nomine circunstantiæ semper debere intelligi in sensu Scholasticorũ, (de quo multa diximus disp. 30.) eas tantum circunstantias, quę cõparantur cum actione tanquam accidentia ipsius, vel tanquam accidentia actionis secundum speciem, vel etiam actionis secundum individuum: vtroque enim modo ei accidere possunt. Nam Aristotelẽ alio sensu loquutum fuisse de circunstãtijs, seu de singulis aut singularibus, in quibus est actio satis, superque a nobis ostensum est disputatione illa. De his autem vera est cõclusio articuli, in qua conueniunt Scotus quodlib. 18. art. 1. in fine, Gab. in 2. d. 40. q. 1. art. 1. notatione 1. Almainus tractatu 1. mor. c. 14. & Hier. ab Angesto c. 8. moraliũ.

S. Thom. *Arist.* *Scotus. Gab. Hierony ab Angesto.*

Deinde notandum est, hic esse sermonẽ de circunstantia vniuerse, siue illa constituat nouam speciem, siue tribuat primam siue tantum augeat præcedentem: aliquando enim modo verum est, malitiam & bonitatem actionis desumi ex circunstãtijs. Quod vero dicendum sit de ea, quæ tribuit primam speciem, aut quæ tribuit nouã, videbitur d. 53. c. 2 & 3. desumitur autẽ aliquo modo malitia actionis ex circũstãtijs, aut quãdo ficit debita circũstãtia, aut quia apponitur circunstantia minime conueniẽs, vt notarũt Scotus & Gab. quorũ sentẽtiam in hoc probat Conradus in hoc articulo. Quod vero sentiẽdum sit de illa duplici malitia, quam docet Scotus, alter, aquam vocat quatiuam, altera, quam vocat contrariam, ex qua doctrina cepisse videtur occasionem Caietanus, vt assereret duplex genus malitiæ, dicendum est infra disputatione 53.

Postremo obseruandum est, circunstantiam ex qua dicimus desumi bonitatem & malitiam non esse sumendam absolute, & secundum se, sed tunc tantum dici circunstantiam alicuius actionis, quando eam respicit aliquo modo. Nam si circunstantia reliqua solum comitetur actum, nec ipsum vllo modo afficiat, non potest ad malitiam aut bonitatem actionis pertinere. Exemplum est, cum quis facit opus aliquod ex vno fine prauo, & simul aliud opus, non ex illo fine, nã respectu huius operis prauus finis non est circunstantia, sed respectu prioris. Idem de alijs circunstantijs eadem seruata proportione dicendum est. Hæc notatio desumpta est ex Angesto c. 8. moralium in principio conclusione prima. Hic solet disputari de quantitate obiecti, quæ est circunstantia *quid*, an ita tribuat bonitatem & malitiam, vt ex illa crescere possit bonitas, & malitia actionis. De hoc tamen commodius disseremus disput. 76. cap. Tractari etiam hic solet, quantum augmentum bonitatis, vel malitiæ proueniat ex continuatione eiusdem actionis; de hoc tamen agemus infra in disp. 54. cap. 3. hic enim solum docere contendit S. Doctor in vniuersum actionẽ humanã accipere suã bonitatẽ, aut malitiam aliquo modo ex circunstãtijs.

Scotus. Gab. Hierony ab Angesto.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod bonum & malum in actibus humanis nõ sint ex fine: dicit enim Dionysius 4. c. de di. no. quod nihil respiciens ad malũ, operatur: si igitur ex fine deriuatur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala, quod patet esse falsum.

Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens: finis autẽ est causa extrinseca: non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari: sicut cũ aliquis dat eleemosynã propter inanem gloriam, & e conuerso aliquã malã operationem ordinari ad bonum finem, sicut cũ quis furatur, vt det pauperi, non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quod Boethius dicit in Topicis, quod cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.

Respondeo dicendum, quod eadẽ est dispositio rerum in bonitate, & in esse, sunt enim quędam quorum esse ex alio non dependet, & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quędã vero sunt, quorum esse depẽdet ab alio vnde oportet quod considerẽturper cõsiderationem ad causam, a qua dependent: sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, sic bonitas rei depẽdet â fine: vnde in personis diuinis, quæ nõ habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine, actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationẽ bonitatis ex fine, a quo dependent præter bonitatem absolutã quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex cõsiderari potest. Vna quidẽ secundũ genus, prout scilicet est actio: quia quãtum habet de actione, & entitate, tãtum habet de bonitate, vt dictum est. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conueniens. Tertia secundũ

circunstãtias, quasi secundum accidentia quædã. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonũ, ad quod aliquis respiciẽs operatur, non semper est verum bonum, sed quãdoque verum bonum, & quãdoque apparens: & secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quãuis finis sit causa extrinseca: tamẽ debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti vnã prædictarum bonitatum deesse aliã, & secũdum hoc contingit actionẽ, quæ est bona secundum speciẽ suã, vel secundũ circunstãtias, ordinari ad finem malum, vel e cõuerso, non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, vt Dionys. dicit 4. cap. de diuinis nominibus.

c. 4. part. 4. post med.

Notationes circa Articulum.

15 *Conclusio. Conradus.* COnclusio est, affirmans, & satis manifesta. Quædã tamẽ notãda sunt ex Cõrado pro maiori explicatione illius, & doctrinæ articuli. Primũ est, nomine finis nõ intelligere S. Tho. in hoc art. finem proximum operis, qui habet rationẽ obiecti, sed finem remotum, qui ex voluntate operantis adiungitur operi. Vt cum quis occidit propter furtũ, finis proximus, qui dicitur obiectũ, est homicidiũ, remotus autẽ, qui adiungitur ex voluntate operantis, est furtũ. Quocirca aliter loquitur S. Doct. de fine in hoc artic. quam loquutus fuerat in q. 1. ar. 3. ibi enim finẽ sumpsit pro obiecto proximo actionis tribuẽte speciẽ actioni.

Absoluta bonitas & malitia quæ dicatur à S. Thoma.

Secundo, cũ ait S. Th. actiones humanas, præter bonitatem, & malitiã absolutã, quã in se habent, sumere malitiã, aut bonitatẽ relatã ex fine, nõ esse ita intelligendũ, quasi sit aliqua bonitas, aut malitia omnino absoluta, siquidẽ omnis refertur aliquo modo ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

do ad rationē tanquā ad regulā, vel saltem in nostra sentētia, quā trademus infra dis. 58.c.2.omnis malitia, & bonitas cōsistit in conuenientia, aut disconuenientia cū natura rationali: talis autem conuenientia, aut disconuenientia est relatio quædā. Sed per bonitatē, aut malitiā intelligit S.Th. eam, quam habet actio ex suo obiecto absolute considerato. Hoc est, ex obiecto non ordinato ad aliquē finem extraneum. Præter hanc igitur bonitatē, aut malitiā absolutā, inquit, actionem humanam habere aliam bonitatē, vel malitiā ex relatione ad finē.

16 *Bonitas generica qua.*

Tertio cum appellat S.Tho. bonitatē genericam eam, quæ est naturalis actioni, non tat Conr. hoc loco aliter vti S.Th. hoc nomine genericæ bonitatis, quā supra art. 2. vsus fuerat: ibi enim bonitatem moralē ex obiecto vocauit bonitatē ex genere ob rationem ibi dictā, hic autem bonitatē naturalē appellat genericam, quia talis bonitas consequitur actionē in genere consideratam, quatenus ens quoddā est; non tamen quia sit communis bonitati morali, quam deinde posuit Sanctus Thomas, & vocauit specificam, nempe ex obiecto.

Bonitas actionis humanæ non est simplex.

Quarto notat Conrad. cum S.Doctor tot enumerat bonitates, quæ concurrunt ad actum, vt sit moraliter bonus, docere voluisse integrā bonitatem actionis humanæ nō esse simplicem, & vnam vnitate indiuidua, sed sola vnitate ordinis, quatenus vna actio ex pluribus circunstantijs integre cōpletur, nempe ex obiecto, fine, & alijs. Id quod videtur docuisse idem S. Thomas in 2.dist.26.ar.5.ad primum & Scotus in 2.d. 40.q.1. cum asserit primam bonitatē actionis humanæ desumi ex obiecto, alias autem bonitates ex fine, & circunstantijs. Et quodlib. 18.art. 1. assignat plures bonitates, ex quibus vna, & integra bonitas cōflet ur: de hoc tamē vlterius tractabimꝰ d.54.

S.Thom. Scotus.

17 *Illud esse bonum cuius finis bonus est*

Quinto cum inquit Boethius adductus a S.Tho. in argumento *Sed contra*, illud esse bonum, cuius finis bonus est, obseruat Cōrad. intelligendum esse de fine proprio, nō de adiecto ex intentione operantis, ita vt illud, quod habet talem finem bonū, ex se bonum sit, etiamsi aliunde effici possit malum, nempe ex circunstantia, & ex fine adiecto voluntate operantis. Deinde duæ dubitationes, quas Caiet. in hoc art. proponit notandæ sunt. Prior dubitatio est, cum S. Tho. articulo præcedenti definierit actionem humanam esse bonam, aut malam ex

Caietanus.

Prima dubitatio.

circunstantijs, cur iterum in hoc art. idem quærit de actione humana ex fine, hoc est an actio sit bona, vel mala ex fine, siquidē finis inter circunstantias actionis numeratur ab eodem S.Thoma, & ab alijs Scholasticis sub circunstantia *cur*. Hic autem nō loqui S.Thomam, de fine pro obiecto proximo, sed de eo, qui ex intentione operantis adijcitur operi, iam supra notauimus, & satis perspicuum est. Omissis varijs solutionibus recentiorum Thomistarū, quæ mea quidem sententia parum habent momenti, respondemus cum Caietano S.Thomam in hoc articulo distinguere finem a reliquis circunstantijs, tametsi eam cum alijs recensuerit supra q.7.art.3. eo quod artic.6. ipse ostendet, finē habere rationem obiecti respectu actus interioris, tam electionis, quam intētionis. Tum etiā idem in hoc art. distinguit S.Thomas finem a reliquis circunstantijs, quia finis non tantum habet rationem communem circunstantiæ quæ in eo consistit, vt sit accidens actionis, sed etiā habet rationem causæ: merito igitur S.Doctor hic, & Magister in 2.d.36.& 40. & cum eo reliqui Scholastici peculiarē mentionem fecerunt de fine.

Posterior dubitatio est circa solutionem 3. cur dicat S.Thomas actionem bonam ex genere, & circunstantijs ordinari aliquando in malum, vel contra etiam actionē malam in bonum finem, quandoquidem inter circunstātias finis numeratur. Facilis, meo iudicio, erat solutio ex superiori dubitatione, si Caiet. ea contentus esse voluisset. Ea tamen omissa respondet, actionem bonam ex obiecto, & ex omni circunstantia finis, hoc est, ex omni fine, ordinari nō posse in malum finem: at vero actionem bonā ex genere, & ex aliquo fine posse ordinari in alium malum finem. Hæc tamen solutio est contra mentem S. Tho. ipse enim plane loquitur de actione, quæ ordinatur in vnū tantum finem, non in plures; cum inquit actionem bonam ex obiecto, & circūstantijs posse fieri malā ex fine, si ad finem malum referatur. Quare ex prædictis respondeo in hoc art. distingui a S. Thoma finem a circunstantijs ob rationem dictam, & ita recte dixisse actionem bonam ex obiecto & ex alijs circūstantijs omnibus præter finem, posse aliquādo in finem malum referri, & ita fieri malam. In hoc art. tractari solet, an intentio sit mala, si electio sit mala: verum de hac re commodius disputabimus

tabimus disputatione 68.cap.1.

ARTICVLVS V.

Vtrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales nō differant specie secundum bonum, & malum, bonum enim & malum in actibus inuenitur conformiter rebus, vt dictum est. Sed in rebus bonum & malum non diuersificant speciem: idē enim specie est homo bonus & malus: ergo neque etiam bonū & malum in actibus diuersificant speciem.

Præterea. Malum cum sit priuatio, est quoddam non ens, sed non ens non potest esse differentia secundum Philosophum in 3.Meta. Cum ergo differentia cōstituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie, & ita bonum, & malum non diuersificant speciem humanorum actuum.

Præterea. Diuersorum actuum secundum speciem diuersi sunt effectus: sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, & malo: sicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali cōcubitu: ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

Præterea. Bonum & malum dicitur in actibus quandoque secundum circunstātiam, vt dictum est: sed circunstantia cū sit accidens non dat speciem actui: ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam.

Sed contra, secundum Philosophū in 2.Ethi. similes habitus, similes actus reddunt: sed habitus bonus, & malus differunt specie, vt liberalitas & prodigalitas ergo & actus bonus, & malus differunt specie.

Respondeo dicendū, quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est: vnde oportet, quod aliqua differentia obiecti faciat diuersitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia obiecti facit differētiam speciei in actibus secundum quod referuntur ad vnū principium actiuum, quod non facit differētiam in actibus secundum quod referūtur ad aliud principium actiuum: quia nihil quod est per accidēs, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in cōparatione ad vnum principium, & per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorē & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationē ad intellectum. In actibus autē bonum & malum dicitur per comparationem ad rationem: quia vt Dion. dicit 4. ca. de di. no. Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autē, quod est præter rationem: vnicuique enim rei est bonum quod conuenit ei secundum suam formā: & malum quod est ei præter ordinem suæ formæ, patet ergo quod differentia boni & mali circa obiectum cōsiderata comparatur per se ad rationem scilicet secundum quod obiectum est ei conueniens vel non conueniens, dicuntur autem aliqui actus humani vel morales secundum quod sunt a ratione: vnde manifestum est quod bonum, & malum diuersificant speciem in actibus moralibus, differentiæ enim per se diuersificant speciem.

q.3. artic.3.

c.4.par.4. in ter med. & fin.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum, & malum, quod est secundum naturam & cōtra naturam, diuersificant speciem naturæ, corpus enim mortuum & corpus viuum non sunt eiusdem speciei, & similiter bonum inquantum est secundum rationem, & malum inquantum est præter rationē, diuersificāt speciem moris.

Ad secundum dicēdum, quod malum

Universidad de Deusto
Biblioteca

importat priuationem non absolutam, sed consequentem talem potẽtiam, dicitur enim malus actus secũdum suam speciem, nõ exeo quod nullum habeat obiectum, sed quia habet obiectum nõ conueniens rationi, sicut tollere aliena vnde, inquantum obiectum est a liquid positiue, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis & adulterium, secundum quod cõparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differẽtes, quia vnum eorum meretur laudem, & præmium, aliud vituperium & pœnam, sed secundum quod comparãtur ad potentiã generatiuã, non differunt specie: & sic habent vnum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circunstantia quandoque sumitur vt differentia essentialis obiecti: secundum quod ad rationem comparatur & tunc potest dare speciem actui morali, & hoc oportet esse, quãdocunque circunstãtia trãsmutat actum de bonitate in malitiã: nõ enim circunstãtia faceret actum malũ, nisi per hoc, quod rationi repugnat.

Notationes circa articulum.

19 Conclusio. CONclusio est, *Bonũ & malum in obiecto tribuunt speciem actionibus humanis.* Eam vero probat S. Tho. quia bonũ & malum sunt per se differentiæ obiecti, ex quo actio sumit speciem. Quo modo autem bonum, & malum sint per se differentiæ actũ interni, & externi dicemus disp. 55. Disputat autẽ hic Caie. quo modo malũ tribuat speciem, cum ex sententia S. Tho. videatur in priuatione consistere. De quæ re diffusè dũ nobis est disp. cit. & disp. 95. sed pro hac controuersia notanda valde est solutio 2. huius art. Præterea notanda est solutio 4. pro ijs, quæ dicemus disp. 53. cap. 2. Postremo notanda est Doctrina S. Thomæ in hoc articulo, cum in corpore articuli, vt probet suam conclusionem, inquit, aliquã differentiam obiecti efficere etiam differentiam actionum relatam ad vnam potẽtiam, relatam tamen ad aliam potentiam non efficere differentiam secundũ speciẽ actionũ. Nam aliqua differentia refertur ad aliquod principiũ per accidens, ad aliud vero principium per se: sicut cognoscere colorem, & sonum sunt per se differẽtiæ relatæ ad sensum, relatæ autẽ ad intellectum sunt differentiæ per accidẽs. Cõparatur autẽ obiectum per se cũ aliqua potentia, quãdo habet rationẽ adæquatam respectu illius: per accidens vero cũ ea comparatur, respectu cuius non habet rationẽ adæquatã: de qua re satis a nobis dictũ est 1. p. disput. 7. c. 5. eãdẽ doctrinã habet S. Th. 1. p. q. 77. a. 3.

Caietan.

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod bonũ & malũ, quod est ex fine, nondiuersificẽt speciẽ in actibus, actus enim habent speciẽ ex obiecto: sed finis est præter rationẽ obiecti: ergo bonũ & malũ quod est ex fine, nõ diuersificãt speciẽ actũ.

Præterea. Id quod est per accidens, nõ constituit speciẽ, vt dictum est: sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquẽ finẽ, sicut quod aliquis det eleemosynã propter inanẽ gloriam: ergo secundum bonũ & malũ, quod est ex fine, nõ diuersificantur actus secundum speciẽ.

Præterea. Diuersi actus secundum speciem ad vnum finẽ ordinari possunt: sicut ad finẽ inanis gloriæ ordinari possunt actus diuersarum virtutũ, & diuersorum vitiorum: non ergo bonũ & malum, quod accipitur secundum finem, diuersificat speciem actuum.

Sed contra est, quod supra ostẽsum est quod actus humani habẽt speciẽ a fine, ergo bonum & malum, quod accipitur secundũ finẽ, diuersificat speciẽ actũ.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, inquãtũ sunt voluntarij, sicut supra dictum est, in actu autem voluntario inuenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, & actus exterior: & vterque horum actuũ habet suum obiectum, finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarij, id autem, circa quod est actio exterior, est obiectum eius: sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciẽ a fine, sicut a proprio obiecto, id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet vt formale ad id, quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas vtitur membris ad agendum, sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarij, & ideo actus humani species formaliter consideratur secũdum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Vnde Philosophus dicit in 5. Ethi. Quod ille, qui furatur, vt committat adulteriũ, est per se loquendo magis, adulter quã fur.

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem obiecti, vt dictũ est.

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad vnum finem, est quidem aduersitas speciei ex parte exteriorũ actuũ, sed vnitas speciei ex parte actus interioris.

Duæ opiniones Recentiorum. cap. 1.
Prior pars Veritatis sententiæ. cap. 2.
Posterior pars Veritatis sententiæ. cap. 3.
Quid sentiendum sit de illa propositione. Qui furatur propter adulteriũ, magis est intemperans, quam fur. *cap. 4.*
Actui interiori non potest accidere, ordinari in finem per actum reflexum. cap. 5.

Duæ opiniones Recentiorum.

CAPVT I.

QVamquam mens S. Thomæ in hoc artic. satis manifesta est, non desunt tamẽ ex eius Schola, qui cõtraria inter se fuerint opinati, adeo varia sunt hominum ingenia, vt vix in vnam sententiam, nisi in rebus fidei nostræ Theologi omnes conueniant. Primum igitur recentiores nonnulli Thomistarum, absolute docent, finẽ nõ tantum esse circunstantiam actionis exterioris, vt omnes fatentur, sed etiam actionis interioris electionis, tametsi actionis interioris intentionis non sit circunstãtia; de hac enim nulla controuersia est. Intelligitur autem prædicta sententia in casu, in quo controuersia proposita procedit, nempe de electione, quæ tendit ad aliquod opus exterius, tãquam ad medium: nã quid sentiendum sit de electione, quæ fertur in aliquem actum interiorẽ per reflexionem quandam, & de ipso actu interiori imperato, postea dicemus. Prædictam vero sententiam probãt. Primum, quia actio exterior & interior in genere moris sunt vna actio: cum ergo finis sit circunstantia actus exterioris, erit etiam circunstantia actus interioris electionis, siquidem cum eo actio exterior constituit vnam, & eandem actionẽ in genere moris. Deinde, etiamsi actio interior & exterior non essent eadem actio in genere moris, idẽ omnino sequeretur: nam velle occidere, & occidere sunt eiusdem speciei, & contra eandem virtutem, quis hoc non videat? ergo si finis furti, qui ex intentione operantis procedit, est circũstantia ipsius actionis occidendi, erit etiã circunstãtia actionis volendi occidere propter furtũ. Postremo, electio differt ab intentione aut re ipsa, aut saltem ratione, & respectu; alia autem ratione differre non potest, nisi quia electio est circa medium, intentio vero circa finem, ergo electioni,

Prima sententia.

Probatur primum

Secundo.

Tertio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ ex sua ratione, & specie versatur circa media, accidit finis intentionis tāquam circunstantia.

Secunda sententia,

Alij vero recentiores etiam Thomistæ alio modo philosophantur: dicunt igitur actionem interiorem electionis, & intentionis esse eandē actionē secundum rē, ita tamē, vt in ea sint duæ partes entitatis, ex quib⁹ cōstat, vna, quę respicit mediū, quaten⁹ mediū est, & volitū propter aliud: altera, quę respicit finē, quaten⁹ est ratio volēdi, & volitus propter se. Ex quo inferūt in vna, & eadē actione intētionis, & electionis nō tātum esse duas entitates, quas vocāt partiales in genere rei, sed etiā duas in genere moris, nempe duas rationes bonitatis, aut malitiæ, licet inter se ordinatas quas vocare posum⁹ duos respectus: hoc autem confirmant hac ratione. Sicut ex eo quod medium, & finis sunt obiecta diuersa in genere rei, ordinata tamen inter se, tribuunt actioni electionis & intentionis duos illos respectus in genere rei, ita etiā ex eo, quod medium & finis sint duo obiecta diuersa in genere moris, vt reuera sunt, tribuere debent duos respectus in eodem genere, ac proinde duas bonitates, aut malitias.

3

Ratione vtriusque bonitatis aut malitiæ sumi speciem ex fine.

Deinde addunt prædicti Doctores, actionem electionis ratione vtriusque entitatis, aut respectus sumere speciem a fine, ita vt etiam entitas illa electionis, quæ respicit medium, speciem sumat a medio vt ab obiecto, a fine autem tanquam a termino, ad quem medium ipsum refertur. Primum quidem actionem electionis sumere speciem ab ipso medio volito, probant, quia siue furtum ametur propter se, siue propter aliud, talis amor semper habet malitiam furti eiusdem speciei, alioqui si ad diuersos fines, qui non adderent nouā malitiam, referretur furtum, aut appeteretur propter se, essent varia peccata furti, quod nullus concedet. Præterea, talem electionem etiam sumere speciem a fine tanquam a termino, quem respicit medium, probant, quia medium vt medium respicit finem, ergo electio, quę speciē sumit a medio vt medium est, speciem etiam sumit a fine. Idem autem in hac quæstione docent prædicti Doctores de bonitate, & de malitia, ita vt electio circa medium habeat non solum malitiam ex medio ipso secundum se, & ex medio relato ad finem, sed etiam habeat duplicem bonitatē,

4

Electionem etiam sumere speciem ex fine probatur

alteram ex medio secundum se, alteram ex medio ordinato in finem. Verbi causa, si quis assumeret actum temperantię propter fortitudinē, electio talis haberet bonitatem temperantiæ secundum vnam entitatem, & bonitatem fortitudinis secundum alteram.

Ceterum, antequam meam in hac re proponiciem sententiam, quod attinet ad bonitatem, & malitiam ex fine, prius obiter placet impugnare id, quod hęc secunda opinio docet de illis entitatibus, ex quibus vnicam actionem electionis, & intētionis conflari affirmat: & primum quidem, vt supra ostendi disp. 33. cap. 2. supponendum est non esse eundem motum & affectū intentionis, & electionis, sed alterum esse intentionis, alterum electionis, ac proinde non est, cur in eodē actu constituamus eas duas partiales entitates.

Deinde, etiāsi esset vna actio, in qua esset duplex respectus ad mediū, & ad finē, non deberent in ea constitui duæ entitates aut respectus ex natura rei diuersi. Nā quanuis in habitu, qui quasi spirituali extensione ad plures conclusiones extendatur, & in qualitate, quæ in intēsione fit maior, constituere debeamus entitatem aliquam, quæ quasi continuatione sit eadem qualitas cum præcedente, imo in visione alicuius rei id contingere posit; tamen in affectu electionis id nulla ratione concedi debet. Ea enim solum ratione concedere debemus in aliqua re plures entitates, ex quibus ipsa confletur, quatenus videmus in ea vnā fine alia esse posse, licet no contra: hoc enim satis est ad constituendā distinctionem ex natura rei vnius ab alio tanquā modi a re, cuius est modus. Vbi autem non videmus manere rem aliquam sine alia, aut fine modoaliquo, quē habeat, nullum posumus habere firmum fundamentū vt dicamus in tali re esse plures entitates, quas vocāt partiales: sed potius dicere debemus esse vnam omnino indiuiduā ex natura rei: in actione autē electionis, & intentionis si esset vnus omnino affectus, non posemus assignare aliquid, quod maneat fine alio, ergo frustra tales entitates partiales ex natura rei in eodē actu distingueremus. Porro autē nihil posse manere in eodem actu electionis & intentionis sine alio, manifestum est: ponamus enim potionem appeti gratia sanitatis, deinde, vt tollatur alter respectus, nempe ad finem,

nem, & maneat entitas illius actionis circa potionem, mutari debet cogitatio, & ipsa potio debet apprehendi aut gratia sui amabilis, aut gratia alterius finis quam sanitatis: hac autē cogitatione mutata, quis non videat mutari omnino actionem electionis, qua eligebatur antea potio gratia sanitatis: alioquin posset affectus circa potionem relatam ad mille fines esse vnus, & idem, variato tantum aliquo respectu, aut modo, quod nullus hactenus concesit: eodem modo manere non posset entitas illa, quæ est circa finem, remota alia, quæ erat circa medium: nam sicut finis non potest eodem actu amari absolute, & secundum se, & amari relate, sic etiam non posset amari relate ad vnum medium, & aliud, variato enim respectu in obiecto amato, variatur amor, vt dicebamus: ergo non posset aliqua entitas in eo actu manere sine alia.

6

In habitu quidem, qui extenditur ad plures conclusiones, & in qualitate intensa, cum videamus aliquam realitatem ipsius qualitatis esse sine alia, & deinde ei aduenire, recte inferimus, esse in eadem qualitate continuatione quadam plures entitates reales, ex quibus vna confletur. Eodem modo in visione alicuius obiecti, & in cognitione intellect⁹ philosophari posumus. Cum enim posit applicari obiectū per motum, & paulatim apparere, necessario dicendum est mutari re ipsa visionem, mutato enim obiecto, & nouiter apparente, necesse est mutari visionem: impossibile autem est mutari varias visiones, quia sequeretur infinitas mutari, siquidem motu ipso infinitæ partes successione quadā apparent, & non est maior ratio quare dētur finitæ in vno numero visiones, quam plures, aut pauciores, infinitas autem nemo concedet: ergo necesse est concedere eandem visionem extensione quadam cōtinuata mutari, & ita diuersas partes realiter ab ea distinctas ex natura rei ei aduenire. De intellectione idem fieri potest argumentum, vt in Angelo, qui incipit intuitiue cognoscere futura contingentia, prout incipiunt esse in rerum natura. Iam vero quod attinet ad bonitatem, & malitias electionis nostram sententiam profe-ramus.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT II.

7

IEGO vero existimo, primū quidem actionem interiorem etiā electionis sumere speciem suā primariam, & substantialem bonitatis, & malitiæ ex fine tanquam ex obiecto, cum tamen alia sit ratio de actione exteriori. Deinde dico electionem non accipere vllam bonitatem ex medio secundum se considerato, bene tamen ex eo accipere malitiam. Hæc sententia, quod attinet ad priorem partem, quam in hoc capite confirmabimus, est manifeste S. Thomæ in hoc articulo, & in hunc sensum ipsum interpretantur & sequuntur Caietanus, & Conradus in commentarijs. Cum enim S. Thomas in hoc articulo solum distinguat actionem interiorem ab exteriori, & de exteriori dicat non sumere speciem suam a fine, sed ab obiecto, de interiori vero absque exceptione, & distinctione intentionis, & electionis affirmet sumere speciem suam a fine, non solum de actione intentionis, sed vniuerse de omni actione etiam electionis intelligit. Et ita in solutione 2. huius articuli docet malitiam ex fine inanis gloriæ accidere, & non tribuere speciē actioni exteriori dandi eleemosynam: at vero non accidere, sed tribuere speciem, tanquam obiectum actioni interiori. Intelligit autem actionem interiorem circa eleemosynam, quæ est electio eleemosynæ propter finē inanis gloriæ. Et sane si vera esset sententia, nempe esse eundem actū intentionis & electionis, nemo dubita re posset eundem actum, qui reuera est electio, accipere suam speciem bonitatis, & malitiæ a fine, tanquā ab obiecto proprio, aut tanquam a ratione obiecti. Quare non posum nō mirari Thomistas aliquos, qui cum affirment electionem, & intentionē esse eundem actum, nihilominus dicunt electionem non sumere speciem suam a fine. Cumq; Caietanus dicat esse eundē actum electionem, & intentionem, hac ratione conuictus est, vt assereret electionē sumere speciē suam a fine veluti a proprio obiecto, & finē cōparatum cum electione nō habere rationē accidētariā circūstātiæ, sed obiecti substātialis. Ceterum cū nos dixerimus, non esse eundē actum electionis & intentionis, aliunde probare necesse est id, q̄ contendimus. Tum etiam, cum in eodem actu intentionis, & electionis, in eorū

Actionem interiorē electionis sumere speciē sub stantialem ex fine, & ex obiecto. Caietan. Conrad.

8

Qui sentiunt intentionem, & electionē esse eundem actum id necessario fatery debent.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sententia, qui dicunt esse eundem actum, sint constituendi duo respectus saltem secundum rationem alter ad medium, alter ad finem, probandum nobis est actum illū non solum quatenus respicit proxime finem, sed etiam quatenus respicit medium, speciem suam bonitatis, & malitiæ sumere a fine. Hoc autem facile probari potest inspecta natura medij, quatenus medium est, quæ sæpius a nobis explicata est: natura autem, seu bonitas medij, quatenus medium est, ratione cuius affectus electionis fertur in rem ipsam, quæ est medium, est bonitas vtilis, hæc autem bonitas est relata ad finē, ita vt nulla ratione intelligi possit sine ordine ad ipsum.

Probatur ratione.

9 Ex hoc igitur principio iam facile probatur, electionem quatenus fertur in medium, siue sit idem actus cum intentione, siue diuersus, suam speciem bonitatis, & malitiæ substantialem sumere a fine tanquam ab obiecto. Quoniam aut medium ex se non habet aliam bonitatem, vel malitiam, quatenus res quædam est, sine ordine ad talem finem, aut aliquam habet: si nullam habet ex se, manifestum est aliquam habere ex ordine ad finem, & ita aut eodem præcepto prohiberi, quo finis prohibetur, aut ad eandem virtutem pertinere. Verbi causa, si quis eligat sumere ensem, vt occidat hominem, certe eligere ensem, habebit malitiam homicidij ex fine illo, cumque aliam ex se non habeat, hæc erit illi specifica, & propria: ergo in hoc casu electio sumet vnicam speciem, quam habet, malitiæ, seu bonitatis ex fine. Si vero medium habet ex se malitiam aliquam propriam, aut bonitatem, etiamsi electio illius medij ex se retineat malitiam propriam ipsi medio, tum etiam quamuis haberet bonitatem propriam ex medio, nihilominus electio sumeret etiam speciem alterius malitiæ, & bonitatis ex fine, ita vt ea esset primaria, & substantialis electioni, quatenus electio est, ea vero, quam haberet ex medio secundum se, esset ei secundaria, & quasi accidentaria: hoc enim denotat Sanctus Thomas, cum ait in hoc articulo omnem actum interiorem, sub
10 quo etiam comprehendit electionem, comparari, & referri ad finem sicut ad obiectū, vel tanquam ad formalem rationem obiecti. Neque vllus dubitare poterat electioni etiam prouenire aliquam malitiā, seu bonitatem ex fine, & respectu illius bonitatis, & malitiæ finem ipsum comparari, vt obiectum tribuens speciem. Sed difficultas esse poterat, an hæc bonitas, & malitia ex fine, electioni esset primaria, & quasi substantialis, malitia vero, seu bonitas ex medio considerato secundum se esset accidentaria, vt ita respectu actus ipsius electionis, finis absolute haberet rationem obiecti, & non tantum respectu malitiæ, aut bonitatis, quam tribueret. Quare, cum respondet electionem sumere speciem bonitatis, & malitiæ a fine, intelligit primariam & substantialem, accidentariam vero & quasi secundariam esse eam, quā habet electio ex ipso medio secundum se sine ordine ad finem.

Porro autem bonitatem, & malitiā, quā habet electio ex fine, esse sibi primariam, & substantialem, aliam vero, quam habet ex medio secundum se cōsiderato, esse accidentariam, probari potest, quia electio non fertur in medium ipsum tanquam in aliquid propter se amabile, sed tota ratio propter quam fertur est vtilitas quā habet ad finē: ergo electio primarie respicit medium, quatenus vtile est: hac autem ratione refertur in finem: ergo electio vt electio primarie, directe, & per se habet respectū ad finem, ac proinde ex fine habebit primariam bonitatem, vel malitiam.

Ceterum actionem exteriorem, quæ assumitur vt medium ad consequendum alium finem, non habere speciem primariam malitiæ ex fine operantis, facile quoque probari potest. Nam actio exterior ex se, & secundum suam substantiam non respicit finem, quem habet ab operante, sed tantum obiectum suum: finem autem operantis solum respicit accidentarie ex eo, quod accidentarie proficiscitur ex tali voluntate, ex qua manens eadem in genere moris: posset non proficisci contra vero electio quæcumque ita vertatur circa medium relatum ad finem, vt tota eius substantia, & natura sit, respicere medium relatum ad finem, vt supra dicebam?: ita vt mutato respectu, mutetur etiam ipsa electio. An vero bonitas actus exterioris, quam habet ex fine operantis, sit ei primaria, & substantialis in genere moris, sequenti capite dicemus.

Posterior pars verioris sententiæ. CAP.

CAPVT III.

12. Affirmatur posterior pars ex sententia S. Thomæ, vt nulla ratione dubitari possit.

POSTERIOR PARS nostræ sententiæ est, electionē ita sumere speciem bonitatis ex fine, vt nullam speciem bonitatis sumat ex medio secundum se considerato, quamuis accipiat malitiam ex illo. Cum autem dicimus electionem nullam bonitatem accipere ex medio secundum se considerato, sed totam accipere tantum ex fine, non solum id intelligimus, quando medium secundum se nullam haberet bonitatem, quia alias indifferens esset, vt deambulare, sed etiam quando ex se habebat bonitatem alicuius virtutis: vt cum quis eligit opus temperātiæ vt medium ad vincendas tentationes contra fidem, vel ex fine alterius virtutis. Hanc partem hoc modo explicatam expresse docent OKam in tertiū, quæstione 12. articulo secundo dubitatione 3. & articulo tertio in prima parte illius, conclusione secunda, Martinus de Magistris tractatu de temperantia quæstione prima, Almainus in tertium distinctione 23. quæst. prima, & eam indicat Ferrariensis, tertio contra gentes capite 138. §. *Secundo arguitur*, in fine, cum ait eum, qui seruaret castitatem, aut temperantiam ex voto, laudabilius operaturum, quam si sine illo operare tur. Idem etiam dicit, si non delectaretur de opere abstinentiæ, & castitatis, quia talia sunt, sed solum, quia fierent ex voto, tunc autem inquit laudabilius hunc operaturum, quam si sine voto operaretur, quia tunc *delectaretur*, (inquit ille) *in materiam virtutis, quæ est religio.* Non dixit, quia operaretur opus bonum duplici titulo, nempe titulo religionis, & temperantiæ, aut castitatis, & ita haberet opus duarum virtutum, sed dixit, quia delectaretur in maiori virtute, etiamsi in alijs non delectaretur: ac si diceret, quia opus illius esset maioris virtutis ex voto, quam sine voto, liceret non retineret bonitatem aliarum virturum.

Ratio vero est manifesta ex doctrina de virtutibus, quam etiā trademus infra disputatione 73. capite septimo ex Aristotele secundo Ethicorum capite quarto, quia inter reliqua necessaria, vt aliquod opus fiat studiosum alicuius virtutis, oportet, vt fiat a sciēte, & propter ipsum, hoc est, propter honestatem virtutis: alioquin, si quis operetur opus virtutis vnius, vt iustitiæ, allectus bonitate delectabilis, aut alterius virtutis, faciet iustum, sed nō iuste. Quod si quis obijciat, Aristotelem eo loco non enumerasse conditiones necessarias, vt affectus sit studiosus, & virtutis, sed vt procedat ex habitu: nam postquam dixit, vt iuste quis operetur, necessarium esse, vt sciens, & eligens propter ipsum operetur, addidit, & vt firmo animo: hoc autem non requiritur vt opus sit studiosum, nam antequam firmo animo, quis operetur, studiose operari potest: respondeo duas priores conditiones requiri, vt sit opus studiosum, tertiam vero, vt iam ex habitu virtutis procedat. Et sane si ad hoc, vt opus esset studiosum, non requireretur appeti obiectum virtutis propter ipsum, etiam necessarium non esset hoc, vt habitus virtutis adquireretur. Quare in vnaquaque materia adquiri posset habitus proprius virtutis, quæ circa illam versaretur, etiamsi affectus non esset propter ipsum opus virtutis, sed propter aliud, quia habitus adquiritur actibus: hoc autem nullus concedet, cum Aristoteles dicat, ad hoc, vt opus studiose fiat requiri illa tria: ergo vt opus sit studiosum, & virtutis alicuius, debet esse propter ipsum obiectum proprium. Tum etiam, sicut requiritur, vt sit opus studiosum, fieri scienter, cur eodem modo non requiretur, vt fiat propter ipsum? Cum igitur aliquis eligens opus vnius virtutis ex intentione finis alterius virtutis, tunc non alliciatur a bonitate virtutis, cuius est illa materia, & opus illud tantum eligat vt vtile ad finem, efficitur electionem illam solam habere bonitatem finis.

Obiectio.

Quare, cū dicit Sanctus Thomas secunda secundæ, quæstione 12. articulo 2. ad 2. martyrium esse opus elicitum a fortitudine, & substantialiter ad eam pertinere, esse autem imperatum a caritate, non ideo dicit, quia actu simul eliciatur a fortitudine, & imperetur a caritate: hoc enim cum doctrina Aristotelis, quā præmisimus, cōstare nequit: sed quia opus illud ex se, & substantia sua sit propria materia fortitudinis, circa quam hæc virtus elicere solet affectum proprium: caritas autem quasi imperat illum actum, quatenus in eo consideratur aliquo modo bonum ipsius Dei, & ei tribuit formalem speciem bonitatis, quam habet. Et ita in hac prima secundæ quæstione 13. articulo primo, non dixit,

14 *Martyrium quomodo dicatur opus elicitum a fortitudine & imperatum a caritate.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

opus martyrij esse elicitum a fortitudine, & imperatum a caritate, sed opus illud materialiter esse opus fortitudinis, formaliter autem esse opus caritatis. Cum vero dicit esse formaliter caritatis, plane docet speciem formalem habere a caritate, vt cõstat ex textu. Eodem spectat, quod dicit secunda secundæ, quæstione 32. articulo 1. ad 2. de actu eleemosynæ imperato a caritate.

15 *Obiectio alia.* Sed obijciet aliquis, si hoc ita est, perinde erit ex intentione caritatis, aut alterius virtutis eligere vnum actum alterius virtutis nobilioris vt eleemosynæ, atque actum temperantiæ: & ita æquale erit meritum, quod videtur absurdum: cum ex circunstantia, *quibus auxilijs*, quæ videtur esse in medijs, proueniat etiam bonitas actui. Respõdeo, ceteris paribus, melius esse eligere opus melioris virtutis, nõ quia inde peculiaris bonitas specie diuersa oriatur, sed quia medium illud, cum sit magis idoneum, facit intẽtionem meliorem, vt patet in actu caritatis. Nam si ex hoc velimus dare eleemosynam, maius bonum volumus Deo, quam si velimus ieiunare: & ita crescit meritum, & bonitas intentionis, aut virtutis, quæ tribuit formalem rationem tali actui, quem eligit.

Recẽtiorum placitum. Ceterum nonnulli recentiores, qui censent hanc nostram sententiam veram esse, docent dupliciter posse appeti per electionem aliquod opus vnius virtutis tãquam medium ad aliam. Primum, ita vt ipsum opus virtutis materialiter solum eligatur ratione vtilitatis ad vlteriorem finem alicuius virtutis. Deinde ita vt ipsa honestas virtutis, quæ est in actu, eligatur vt vtilis ad finem alterius virtutis: namque non solum in ipso actu virtutis materialiter, sed etiam in ipsa honestate inueniri potest vtilitas ad alium finem virtutis, ratione cuius ipsa honestas eligatur; veluti, cum quis eligit ipsam delectationem, ac proinde ipsum bonum delectabile, tanquam vtile ad finem studij, aut contemplationis: nam delectabilis quædam recreatio vtilis esse solet ad hos, & alios honestos fines. Addunt nihilominus in vtroque casu electionem operis vnius virtutis ex fine alterius virtutis nõ habere in se bonitatem ex fine, quia in vtroque casu non mouet honestas illa, quæ eligitur, nec propter se ipsam appetitur, sed propter alium finem, & ratione solius vtilitatis, quæ habet.

Ego tamen existimo, cum eligitur opus vnius virtutis propter finem alterius, non tantum electionem illam non habere bonitatem illius virtutis, cuius opus eligitur, vt hactenus probatum est: sed etiam non posse appeti honestatem ipsam tanquam rem volitam ratione vtilitatis, sicut eligi potest opus honestum, & opus delectationis, tanquam vtile. Nam si quis actu directo consideret, verbi causa, idemmet obiectum virtutis temperantiæ, nempe comedere secundum mediocritatem rationis, & in hoc consideret rationem conuenientis secundum rectam rationem, & rationem aliquam vtilis, nullo modo inueniet, bonitatem honesti, & conuenientis secundum rectam rationem affici tanquam subiectum a bonitate vtilis: tametsi idem opus vtraque bonitate, ita afficiatur, vt possit appeti tanquam vtile, & tanquam honestum.

Quod vero dicebatur de bono delectabili, quod potest expresse eligi propter vtilitatem, etiam falsum est: nam ipsa bonitas delectabilis non consideratur vt vtilis, sed opus delectationis consideratur vt vtile ad aliquem finem: delectatio autem est opus, quod sumitur de obiecto delectabili. Simili actu reflexo eligi potest actus interior elicitus alicuius virtutis, quia in eo consideratur vtilitas aliqua ad alium finem, & effectum, nempe ad adquirendum habitum, non tamen, quia ipsa bonitas honestatis, quæ est secundum rationem, constituit vtilis, & affecta alia bonitate vtilis, vna enim bonitas non afficit aliam. Nihilominus malum alterius, quatenus malum alterius est, potest ita considerari, vt hac ratione sit bonum nostrum: sicut bonum est nobis inimicum nostrum mori, aut reprobari, hoc est, priuatio boni illius est nobis conueniens, & bona, vt hac ratione amari possit, sicut disputatione 31. cap. 3. dictum est.

Sed obijciet aliquis, cum volumus ex caritate actum temperantiæ, aut iustitiæ, quia bonum Deo est: ea ratione volumus tale opus, quia Deo placet, Deo autem placet, quia honestũ nobis est, ergo simul ferimur in ipsam honestatem virtutis, & volumus Deo illud opus, vt bonum illius est, ac proinde idem opus erit elicitum a caritate, & ab alia virtute morali, quod supra negauimus. Respondeo omne bonum esse alicui bonum, honestum autem, quod est in opere virtutis moralis, est bonum respectu nostri, quia nobis nõ Deo honestum est, sed ex eo, quod opus illud sit nobis honestum ex genere suo, vel sit præceptum nobis, inuenimus in eo esse etiam bonum Deo delectabile, quia opus illud est secundum eius voluntatem. Cum ergo volumus actum temperantiæ ex caritate, volumus Deo illum vt bonũ delectabile ei ex complacentia ipsius; nõ autem volumus vt Deo honestum ex cõplacentia ipsius Dei, nec vt nobis honestum, ex complacentia nostri. Contra vero, quando exercemus opera virtutis honesta, ea nobis amamus ex complacentia nostri, vt diximus libro primo de Adoratione disputatione prima, capite quarto. Et quidem nõ volumus vt Deo honestum; quia Deo honestum non est nos comedere temperate: deinde nobis non volumus ex complacentia nostri eundem actum vt honestum, quia non potest idem actus ferri in duplicem finem cui, & duplicem finem cuius gratia, ferretur autem, si idem actus esset virtutis moralis circa honestũ ex complacentia ipsius operantis, & caritatis circa delectabile ex complacentia Dei; sic enim esset duplex ratio motiua eiusdem actus, quod videtur falsum, quam uis bene posit esse idemmet actus odij, volendo malum alicui personæ ex displicentia illius, quia bonum est alteri ex cõplacẽtia eius, vt diximus disputatione 31. capite 3. quia in odio vnica tantum est ratio motiua, nempe bonitas, vt ibidem explicuimus.

At obijciet aliquis id, quod diximus in primo libro de Adoratione disputatione quarta, capite quarto in fine, nempe Christi humanitatem in verbo adorari eodem motu, & affectu adorationis, propter duplicem titulum excellentiæ, nempe ob dignitatem deificationis, & gratiæ habituatis, & ita cũdem affectum adorationis pertinere ad duas virtutes, nempe ad virtutem duliæ, & latriæ: sic enim nihil obstat, quo minus eadem actio exterior ametur ex affectu duplicis honestatis. Respõdeo, hoc argumento non probari tunc manere opus virtutis in propria specie, & honestate virtutum, quando tantum amatur, vt vtile ad aliquem finem, vel sub vna tantum ratione honestatis; quod nos proxime cõtendebamus. Deinde dico, non semper posse eundem affectum tendere ad idem obiectum, sub duplici honestate virtutis, nisi quando duplex illa honestas habet aliquam conuenientiam in aliqua ratione proxima: tunc enim, quasi per modum vnius vtraque amatur, sicut contingit in affectu illo adorationis: quia vtraque ratio conuenit in tribuendo honorem eidẽ excellenti diuersis titulis: quod sane in alijs virtutibus non ita potest contingere.

Huic autem responso consonat doctrina Sancti Thomæ supra quæstione 12. art. tertio in corpore, & ad tertiũ, vbi cõcedit, posse eundem actum intentionis ad plures fines gratia ipsorum terminari, quando fines comparantur per modum vnius, vel integrantes vnum totum finem, vel cõuenientes in vna ratione communi. Quod vero fines diuersarum virtutum conueniant in ratione communi honestatis, ad hoc, vt simul eodem actu diuersa obiecta virtutum appetantur propter ipsa, non satis est: quia in hac ratione remote conueniunt, & cum necesse sit, vnumquodque obiectum virtutis appeti expresse ob suã honestatem, vt efficiat affectum virtutis, necesse est, vt quoties apparent diuersæ rationes honestatis, diuersi etiam sint affectus virtutum. Ratio enim illa remota in qua conueniunt, non potest ita vnire affectus in vnum, sicut diuersi tituli excellentiæ in eadẽ persona, vt adoretur, possunt esse causa eiusdem affectus submissionis, & adorationis, sicut videmus eundem Regem eodem affectu adorari cõsideratis in eo diuersis etiam titulis.

20 *Electionẽ mali dij accipere malitiam ex proprio obiecto prater eã quam accipit a fine.* Postremo probandum est id, quod vltimo dicebatur in hac posteriori parte nostræ sententiæ, nempe electionem alicuius medij, quod tantum appetitur vt medium, licet non accipiat bonitatem aliquã a medio, sed tãtum a fine, nihilominus accipere malitiam ab eo, præter illam, quam habet a fine, si medium ex se aliquam habet propriam, vt si quis eligat homicidiũ propter furtum. Hoc autem sic ostẽditur, & obiter assignatur discrimen inter malitiam & bonitatem: nam ad hoc, vt malitia sumatur ex aliqua re volita, non opus est, hac ratione, vel alia, ex hoc motiuo, vel alio volitã esse: sed satis est, esse volitã quocunque modo: imo vero interdum sufficit indirecte volitã esse, vt eandem speciẽ peccati constituat, quã constitueret expresse volita,

Universidad de Deusto
Biblioteca

volita, iuxta ea, quæ dicemus infra disput. 101. capite quarto: & ita, siue quis velit ex 21
odio, siue ex auaritia, siue ex alio motiuo alium occidere, est idem peccatum homicidij in genere homicidij, quamuis ei adiungantur aliæ species peccati. Ratio vero est, quia ad malitiam pauciora requiruntur quam ad bonitatem, est enim malum ex peculiari aliquo defectu, cum bonum postulet integram causam, teste Dionysio 4. capite de diuinis nominibus. Ideoque, licet vt actio sit bona, requiratur bonum obiectum, & esse volitū propter se ipsum; nihilominus tamen, vt sit mala, sufficit obiectum malum esse volitum quacunque ratione.

Solutio prima rationis allatæ pro prima sententia.

Ex prædicta autem doctrina optime colligitur solutio rationum, quæ primo capite allatæ sunt pro prima sententia. Ad primam respondeo, actionem quidem interiorem, & exteriorem esse eandem in genere moris, hoc est, habere eandem bonitatem, & malitiam, ita vt si in exteriori est duplex malitia, duplex etiam sit in interiori, mutuo enim ab vna in aliam deriuatur, vt ostendemus disputatione 73. capite 5. & 6. nihilominus, quia sunt diuersæ actiones secundum naturam suam, nō eodem modo respiciunt finem, nec malitia finis eodem modo vtrique conuenit. Nam interior respicit finem substantialiter & primarie, exterior vero accidentarie & secundarie, & ita finis potest habere rationem obiecti respectu interioris actionis, licet respectu exterioris sit circunstantia accidentaria.

Diluitur secunda ratio.

Idem eodem modo respondendum est ad secundam rationem, quæ eandem omnino continet difficultatem: nam quamuis sit eiusdem speciei velle occidere, & occidere, quatenus voluntas occidendi respicit homicidium, tamen quia voluntas occidendi potest respicere finem, ad quem occisio ordinetur, vt medium, & quia diuerso modo respicit finem voluntas ipsa, quæ versatur circa homicidium tanquam circa medium, quam ipsa actio occidendi, vt dictum est, sequitur finem comparari vt obiectum cum actione interiori etiam electionis, at vero cum ipsa actione exteriori, quæ assumitur vt medium comparari vt circunstantiam accidentariam.

Soluitur tertia ratio. 22

Ad tertiam respondeo, electionem, & intentionem in genere naturæ differre penes id, quod electio fertur in medium, vt in obiectum directe volitum, intentio autem in finem. Ceterum, quia electio fertur in medium vt vtile, quod sub hac ratione non potest non respicere finem, ideo respectus ad finem est electioni per se, ac proinde species moralis, quæ ex tali respectu procedit, electioni non potest esse accidentaria, & secūdaria, sed primaria, & substantialis, vt probatum est.

Quid sentiendū sit de illa propositione,

Qui furatur propter adulterium,
magis est intemperans,
quam fur.

CAPVT IIII.

EX DICTIS FACILĒ colligi posset, cum aliquis facit aliquid propter finē, a quo præcipue denominationem sumat, & quid potius ei imputetur. Nempe cum furatur, propter adulterium, an sit magis intemperans quam fur. Nihilominus & in hac re varie Doctores autumant. Recentiores nonnulli Thomistæ censent, actum furandi propter adulterium, præcipue esse adulterij, sed substantialiter esse furti. Esse autem præcipue adulterij probant. Primum, quia actio humana eatenus est mala, quatenus est voluntaria: qui autem vult furari propter adulterium, potius vult adulterium, quam furtum, ergo magis est adulter, quam fur, ac proinde ille actus præcipue, & magis est adulterij, quam furti. Ceterum hæc ratio solum videtur probare, ipsum operantem præcipue, & magis esse adulterum, quam furem, & actum adulterij esse magis ei voluntarium: tamen non videtur conuincere, ipsum actum furti præcipue, & magis esse adulterij, quam furti, quod erat propositum. Deinde hoc ipsum probant, quia actio imperans potior est actione imperata, atqui in casu posito actio imperans est adulterij, imperata autem est actio furti, ergo actio adulterij potior est, quā actio furti. Hæc tamen ratio etiam solum probat, ipsam intentionem adulterij esse præcipuam respectu electionis furti, non tamen ipsam actionem furti habere potius malitiam adulterij, quam furti.

Præterea actionem furandi propter adulterium esse substantialiter furti, probant, hac ra-

tione. Quia magis, & minus in malitia solum est respectus accidentarius non substantialis, ergo cum hic actus dicatur magis adulterij, quam furti, illa malitia adulterij, secundum quam dicitur magis, erit accidentaria, & alia nempe furti erit substātialis. Verum hæc ratio friuola est, tum quia magis, & minus etiam dicitur de malitia substantiali, tum etiam, quia hic tantum quærimus, quid sit præcipue actus ille: si autem semel concedamus esse substantialiter actum furti, necessario fateri debemus magis præcipue esse furti, quam adulterij: sicut homo albus magis præcipue est homo, quam albus, quia est substantialiter homo, albus autem accidētarie. At vero cum dicunt prædicti Doctores actionem illam, magis esse peccatum adulterij quam furti, non ideo debent id dicere, quia sit maior malitia adulterij, quam furti, sed quia in eo actu primaria malitia sit adulterij, secundaria autem sit furti, quod tamen est falsum, vt statim patebit.

Omissa igitur hac opinione, facilis est solutio huius difficultatis ex præcedētibus, præmissa quadam distinctione. Aut enim loquimur de ipso operante, qui simul est fur, & adulter, & ita dubium nō est ipsum esse magis adulterum quam furem, non quia sit maior malitia adulterij quam furti, licet in præsenti reuera ita sit, sed quia adulterium magis est ei voluntarium quā furtum, & ideo præcipue ab illo denominatur. Et hoc contendit Sanctus Thomas in hoc articulo, & Aristoteles loco infrius allegando. Atque hic locum habet doctrina illa Aristotelis primo Posteriorum capite 2. semper enim illud est tale magis, ob quod vnumquodque tale est. Si autem sermo sit de ipsis actionibus, quæ nam malitia sit eis præcipua, adhuc distinctione opus est: aut enim sermo est de actionibus internis voluntatis, & ita dicendum est, actionem illam, tam intentionis quam electionis, magis præcipue esse adulterij quam furti, quia vt c. 2. probatum est, primaria species malitiæ in vtroque actu interiori, intentionis nimirum & electionis, sumitur ex fine, qui in hoc casu est adulterij: primaria autem species præcipue conuenit actioni. Si vero de actione exteriori furti, quæ assumitur vt medium ad adulterium, loquamur, ea potius est in specie peccati furti quam adulterij, quia species furti est ei primaria, vt supra diximus, species autem peccati adulterij est ei secundaria, & accidentaria. Quare recentiores falso docuerunt, hanc actionem esse substantialiter furti, sed præcipue adulterij, cum idem sit esse præcipue, & substantialiter tale in re præsenti. Contra vero actio ipsa adulterij, quæ assumitur vt finis, erit substantialiter, & præcipue adulterij, sed accidentarie furti, nam & finem accipere malitiam ex medijs inferius patebit disp. 68. cap. 1.

Quæ fuerit mens Arist. in illa propositione. 26

Verum quia propositio illa, de qua hactenus diximus, desumpta est ex Aristotele 5. Ethicorum capite 2. oportet paucis mentem illius explicare. Ibi ergo contendens probare iustitiā esse peculiarem virtutem distinctam ab omnibus alijs, & a iustitia generali, quæ reperitur in quacunque virtute, probat esse speciale peccatum iniustitiæ distinctum ab iniustitia generali, quæ reperitur in quauis trāsgressione, & inde optime colligit, virtutem oppositam, esse peculiarem iustitiam, inquit itaque hoc modo. *Si quidam lucrandi causa facit adulterium, atque pecunias accipit, quidam erogat, damnumque patitur ob cupiditatem, hic quidam intemperans potius, quam pluris auidus est, ille autem iniustus, sed non intemperans esse videtur, patet ergo illum talem videri, quia lucratur.* In quo sane testimonio duo difficilia sunt, alterum est, cū supponat Aristoteles eo capite ab actu circa finem potiori ratione denominari operantem quam ab actu circa media, quomodo verum esse possit, quod ait verbis adductis, eū qui mœchatur propter lucrum, esse magis iniustum quam intemperatū, siquidem finis illius, nempe lucrum non est contra iustitiam, sed contra liberalitatem, est enim auaritiæ peccatum. Dicere igitur deberet, magis esse auarum, quam intemperatum, aut fateri debemus esse veram sententiam eorum, qui affirmant lucrum acquisitum ex meretricio esse iniustum, & obnoxium restitutioni, quæ iam communiter ab omnibus exploditur, & exsibilatur. Præterea de eodem inquit Aristoteles esse iniustum, non intemperatum, & tamen licet concederemus tale lucrum ex mœchia esse contra iustitiam, negare certe non possumus, eum, qui mœchatur propter lucrum, esse intemperatū, hoc est, luxuriosum, quia reuera non tantum contra iustitiam, sed etiam cōtra castitatē, 27

quæ est

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ est pars temperantiæ, peccat.

Soluitur prima difficultas.

Respondeo primum, Arist. toto eo capite nomine lucri non intelligere quæstum ex iusto labore cõparatum, sed excessum in commutatione, ratione cuius alter contrahentium ditior manet, & in hoc lucro constituit inæqualitatem contra iustitiam quæ est peculiaris virtus. Recte igitur dixit Aristoteles eum, qui committit fornicationem propter immoderatum pretium, esse iniustum, potius quam intemperatũ, quia magis appetit lucrum, hoc est, excessum, quem sibi proponit vt finem, quique contra iustitiam est, quam fornicationem, quam quidem vt medium assumit. Cum vero ait, huiusmodi hominem non esse intemperatum, sed iniustum, non contendit asserere, eum nullo modo intemperatum esse, hoc enim manifeste falsum esset, sed ideo illud dixit, quia ille magis præcipue est iniustus, quam intemperans. Porro autem nomine lucri Aristotelem intelligere excessum in cõmutationibus, patet ex verbis ipsius, inquit enim. *Si lucratus fuerit, ad pullam aliam prauitatem, quam ad iniustitiam refert*, atque in hoc lucro constituit obiectum proprium iniustitiæ peculiaris.
28 Id etiam constat, nam qui rem suam vendit, aut labores & operas suas locat iusto pretio, non dicitur lucrari, sed accipere tãtum, quantum dedit: quodsi in commutationibus aliquando communi modo loquendi dicimus aliquem fuisse lucratum, ideo est, quia consideramus in lucro aliquam rationem excessus, non respectu valoris rei, quæ vẽditur, sed respectu pretij, quo res illa constat vendenti.

Secunda difficultas.

Alterum, quod in prædicto testimonio difficultatem ingerit, est, quia de eo, qui tribuit pecunias, & ita damnũ patitur, vt committat adulterium aut fornicationẽ, inquit Aristoteles esse magis intemperatum, quam pluris auidum, & vt alia, translatio conuertit quam pluris vsurpatorem, hoc est, quam iniustum, pluris enim auidus idem est apud Aristotelem, quod lucri & excessus auidus & iniustus, hoc autem videtur inepte dictum, quia ille qui erogat, vt cõmittat fornicationem, nullo modo est iniustus, quinimo potius est prodigus pecuniæ, ergo potius deberet dicere Aristoteles eum magis esse intemperatum quam prodigum, non autem quam iniustum. Respondeo, illud *magis*, non habere notionem comparationis, sed aduersatiuæ particulæ, vt sensus sit, ille potius est intẽperans quam iniustus, non quia reuera sit iniustus, minus tamen, quam intemperatus, sed quia nullo modo sit iniustus, vt ita ostendat esse peculiare illud peccatum iniustitiæ: sicut contra eadem ratione sepius dixit, eum, qui cõmittit adulterium propter lucrum, esse iniustum non intemperatum, cum tamen reuera intemperatus sit, vt ostendat præcipue esse iniustum, & inde colligat in quo consistat peculiare illud peccatum iniustitiæ, & inueniat peculiarem iustitiam ei oppositam.

Actui interiori non potest accidere, ordinari in finem per actum reflexum.

CAPVT V.

HActenus solum ostendimus, cum omni actu interiori, siue intentionis, siue etiam electionis finem comparari tanquam per se obiectum tribuens primam malitiam, tametsi actui exteriori accidentarie comparetur. Hoc tamen intelligendum est quoties voluntas non reflectitur supra suas operationes, & ex voluntate finis alicuius mouetur ad eligẽdum media, quæ non sunt operationes ipsius voluntatis. Cæterum contingere potest, vt voluntas desiderans aliquem finem, eligat operationem aliquam eliciendam a se, tanquam medium necessarium, aut conueniens, vt soluti cum quis vult iustificari cum Deo, reconciliari a peccato, & pro peccato Deo satisfacere, & ex hac voluntate eligit elicere actum contritionis, seu dilectionis Dei, quo videt optime hęc omnia fieri posse. Reliquum igitur est, vt videamus an ille actus dilectionis, vel alius, qui hoc modo ex desiderio illius finis eligitur, tribuat bonitatem suam actui, quo eligitur, & an ipse accipiat bonitatem a fine, propter quem eligitur. Atque, vt magis perspicue procedamus, actum illum, quo eligimus habere actum caritatis, vocabimus actum imperantem, & actum ipsum, qui eligitur, vocabimus actũ imperatũ: & ita quæstio erit, an in actibus reflexis voluntatis actus imperans accipiat bonitatem secundum speciem ab actu imperato, & vtrum actus imperat? accipiat bonitatẽ a fine imperantis,

substantialiter, an saltem accidentarie.

In qua quidẽ controuersia Caiet. in hoc art. in solutione secundi, (cuius sententia multis recentioribus probatur) censet actum interiorem imperatum ordinari accidentarie in finem actus interioris imperantis, & inde accipere accidentarie bonitatẽ, & malitiam. Adhibet exẽplum, vt si quis velit odio habere Deum propter consequendum regnum temporale. Simile etiã est, si quis velit elicere actũ caritatis, vt satisfaciat Deo pro peccatis suis. Tunc ergo actus ille odij Dei non tantum respicit pro obiectum suum obiectum, quod est malum Dei, sed etiam regnum temporale, tanquã finem, & actus caritatis non tantum respicit obiectum suum, quod est bonum Dei, vt bonum illius est, sed etiam satisfactionem, ad quam assumitur.

Hanc sententiam confirmant recentiores nonnulli quibusdam rationibus, quibus sane videntur destruere id, quod cap. 2. nobiscum docuerunt, nempe actum electionis sumere suam speciem primariã & substantialem ex fine, non autem ex medio. Probant igitur primum, ex S. Thoma, nã cum q. sequenti. art. 2. dixisset, actum interiorẽ elicitum a voluntate, habere ex solo obiecto bonitatem, nempe primariam, & substantialem, in solutione primi docet, ex fine non habere bonitatem nisi ex accidenti, quatenus finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem. Sentit igitur, actum caritatis elicitum circa Deum vt finẽ habere accidentarie bonitatem ex fine actus imperantis, quando ex intentione satisfaciendi Deo imperatur: tunc enim finis pendet ex fine, & intentio ex intentione. Deinde idem S. Thomas supra q. 13. ar. 1. & 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. dicit, actum martyrij substantialiter esse a fortitudine, & formaliter esse caritatis imperantis, ergo innuit, bonitatẽ actus imperantis conuenire huic actui accidentarie. Idem docet de eleemosynæ actu, qui inperatur a caritate in 2. 2. q. 32. a. 1. ad 2.

Præterea confirmant eandem sententiã ratione. Primum quia species substantialis alicuius actionis sumitur ex proximo obiecto, actus autem imperatus non habet pro obiecto proximo finem actus imperãtis, ergo inde non accipit substantialem, & primariam bonitatem. Deinde substantialis bonitas actionis sumitur ex obiecto virtutis elicientis, non ex fine imperantis.

Postremo actus ille imperatus, de quo loquimur, vt actus caritatis fertur in obiectum suum, vt in finem propter ipsum, nõ vt in medium propter finem operantis, ergo species, quam habet ex illo, debet ei esse substantialis, & primaria. Ex quibus necessario sequitur speciem, quam habet actus imperatus ex fine imperante, si vllam ex eo habet, debere esse accidentariam, & secundariã. Porro autẽ actũ imperatũ habere bonitatem ex fine imperantis, probari facile videtur. Quia cum ab eo imperetur, debet etiam in finem ipsius referri; si autem refertur in finem ipsius imperantis, talis finis iam ad ipsum pertinebit, vt circunstantia, ac proinde ex illo bonitatem, aut malitiam habebit, non substantialem, & primariam, vt probatum est, ergo accidentariam, & secundariam.

Horum tamen opinio mihi non probatur. Imo vero prædicti Doctores cum testimonijs S. Thomæ suam sententiam confirmãt, videntur sui memores non esse, vt oportet. Quare multo verius puto, actum elicitum a voluntate, qui non est electionis, sed intentionis, aut quisfertur in obiectum suũ propter ipsum nullam omnino bonitatem, aut malitiam etiam accidentariam & secundariam habere ex alio actu voluntatis reflexo, a quo dicitur imperari, vt in exemplis positis. Itaque doctrina tradita in c. 2. ex mente S. Thomæ de actu electionis, nempe suam speciem substantialẽ & primariam accipere a fine intentionis, ex qua manat, nullo modo intelligi debet de actu voluntatis, qui versatur circa finẽ aut circa obiectum suum propter se, & imperatur ab alio actu voluntatis reflexo, quasi etiam ex fine actus imperantis accipiat bonitatem, & malitiam aliquam.

Non placet.

Secunda sententia, & prior.

Hãc sententiam confirmare possumus, primum ex S. Thoma in hoc articulo, vbi vniuersim docuit omnem actum interiorem referri in finem, tamquam in obiectum: intelligit autem, vt explicuimus cap. 2. obiectum primarium; nec hoc solum dixit, sed etiam in solutione secundi addidit, actui exteriori accidere posse referri in finem, at vero actui interiori id accidere non posse; nempe intelligebat nulli actui interiori accidere posse relationẽ in finem aliquẽ, sed in eũ finem, in quẽ aliquo modo refertur, essẽtialiter & primarie solũ referri. Quod si aliquis actus, nẽpe imperatus referri posset in finẽ imperãtis acciden-

33 *Auctoritate probatur S. Thomæ.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

accidentarie, vt affirmat prædicta opinio; etiamsi, actus ille imperatus substantialiter dirigeretur in suum finem proprie, do ctrina S. Thomæ certe non esset vera in vniuersum, siquidē tam actus interior, quā exterior in aliquem finem accidentarie referri posset: neque enim exterior semper refertur accidētarie in finem, aut in omnē finem, sed aliquando solum in eum finem, in quem operans intentione sua ipsum refert, vt ei libet.

Diluuntur quæ pro alia opinione ad ducebātur ex S. Thoma.

34 Quod vero adducebatur ex S. Thoma in alijs locis, friuolū est, & si quid probat, manifeste destruit id, quod prædicti doctores in cap. 2. huius disputationis posuerāt: cum enim Doctor Sanctus ait, opus martyrij elici avirtute fortitudinis, sed imperari a caritate, non loquitur de actu interiori fortitudinis, qui feratur in opus fortitudinis propter ipsum, & imperetur ab actu reflexo ex motiuo caritatis, vt nos loquimur in præsenti de actu imperante, & imperato, sed loquitur de affectu interiori circa opus exterius fortitudinis ex motiuo caritatis, non ex motiuo fortitudinis: idē de affectu interiori circa opus eleemosynę ex motiuo caritatis: de hoc autē dixerant prædicti Doctores talem affectum & opus non habere bonitatem fortitudinis, & misericordiæ, sed solius caritatis. Si autem sermo esset de actu interiori fortitudinis, qui ferretur in obiectum fortitudinis propter ipsum, etiamsi imperaretur a caritate, negare ei nō possemus bonitatem fortitudinis: imo hæc esset primaria, vt prędicti Thomistæ hic concedunt. Si vero aliquā haberet a caritate, vt ab actu imperāte, esset accidētaria, quod videtur esse contra mentem S. Thomæ in illis locis.

Quo modo intelligendū sit, opus vnius virtutis imperari ab alia virtute.

Denique, cum dicitur communiter, opus vnius virtutis imperari ab alia virtute, & habere bonitatem a fine imperātis, nullus hactenus intellexit, aliquem affectum interiorem vnius virtutis, qui feratur in obiectum illius virtutis propter ipsum, imperari ab affectu alterius virtutis, qui versetur circa suum obiectum propter ipsum: sed ita intelligunt comuniter omnes, vt actus, qui imperatur, sit opus exterius alicuius virtutis, sed affectus circa illud sit electio

35 propter finē virtutis imperantis, ex cuius intentione electio illa oriatur; aut ita vt in opere ipso imperato affectus interior virtutis imperantis inueniat rationē sui obiecti aliquo modo. Verbi causa, cum quis vult Deo exhibere cultum orationis, & ad hoc videt vtile esse ieiunium, eligit illud ieiunium, & voluntas ieiunij dicitur imperari ab intentione orandi, tunc autem non imperatur actus temperantiæ, qui fertur in opus temperantiæ propter ipsum, sed tantum imperatur opus temperantiæ, & electio ipsius propter finem religionis. In hoc autem casu probauimus c. 2. & nobiscum prædicti auctores idem senserunt, talem electionem temperantię primarię, & essentialiter speciem sumere a fine religionis, & orationis: imo addidimus c. 3. nullam

37 speciē bonitatis habere ex medio, id quod ipsi libēter cōcesserūt. Præterea alio modo dicitur imperari opus vnius virtutis ab alia, non tanquam medium, sed quia in illa inuenitur ratio virtutis imperātis sub quadam cōsideratione, vt cum quis exerceat opus fortitudinis ex amore Dei, nēpe quia in subeundo periculo mortis, ne Deus offendatur, inuenitur bonum Dei, quem amamus, & cui bonum desideramus.

Deinde, prædicta sententia confirmatur potest vnico, & præcipuo fundamento, ex differentia manifesta inter actum exteriorem, & inter actum interiorē elicitum a voluntate. Nam actus, & opus exterius, vt manducare, nullā aliam habet libertatem, quam a volūtate, a qua dicitur quodam modo imperari, quia ab ea pendet, vt fiat. Hanc autem libertatem, quæ est fundamentum totius generis moralis, habet opus exterius non proxime ex ipsa facultate volūtatis, sed medio actu elicito a voluntate, nempe medio affectu, quo voluntas vult tale opus efficere: qui sane affectus dici potest actus imperans respectu operis exterioris, & opus exterius actus imperatus. Hinc autē fit, vt affectus interior imperās opus exterius, habeat bonitatem, & malitiam eiusdem speciei cum opere exteriori imperato, & ab illo eam accipiat, quibus non eodem modo accipiat bonitatem, quo malitiam, vt disp. 73. c. 7. dicēdum est. Rursus ex eodem principio efficitur, vt opus exterius præter malitiam, quam habet ex circūstantijs suis & obiecto, accipiat etiam malitiam ex fine actus interioris imperantis. Quia cum sit effectus actus imperantis, & ab eo pendeat, & accipiat libertatem, quam habet, accipit etiam ab actu imperāte ordinem, & respectum ad finem, quem nō respiceret, nisi a tali actu imperaretur. At vero actus interior elicitus a vo-

tate, qui dicitur imperari ab alio actu reflexo ipsius voluntatis, non pendet vllo modo ab eo, nec ab eo habet esse liberi, quod est fundamentum moris, sed cum sit elicitus a voluntate, ab ea proxime habet rationem libertatis: quo fit, vt ab actu reflexo imperante non recipiat ordinem vllum ad finem, sed tantum a voluntate eliciente, a qua solum proxime pendet, vt libere eliciatur: prout autem elicitur a voluntate, solum respicit proprium obiectum suum, quod ei intellectus proposuit. Quare cum in suum obiectum ferretur propter ipsum, non solum non respicit alium finem ex se, & quatenus elicitus est, sed neque respicere potest alium finem ex relatione actus imperantis. Vt enim ex illo aliquem respectum acciperet, deberet ab eo veluti a causa eo modo pendere, quo actus exterior pendet ab interiori.

Ex eodem etiam capite fit, vt actus reflexus imperans non accipiat ab actu imperato, neque habeat cum eo eandem speciem bonitatis, sed diuersam. Verbi causa, cum quis ex intentione vt satisfaciat Deo pro suis peccatis, aut reconcilietur cum eo, vult habere actū caritatis, & deinde tandem habet actum caritatis; voluntas illa habendi actum caritatis, non est actus caritatis, nec habet eandem speciem bonitatis cum eo, sed, vt fusius ostendemus tertia parte quæstione 85. articulo secundo, est proprius actus virtutis pœnitentiæ, prout ponitur peculiaris virtus a Theologis: cum tamen voluntas temperate comedendi, & actus ipse exterior sint eiusdem bonitatis, & virtutis. Præterea actus ipse caritatis elicitus a voluntate, quem quis desiderauit habere eo fine, quē diximus, ita ex seipso, & secundum suam substantiam respicit Deum propter ipsum, vt non solum secundum suam substantiam non respiciat finem illum extrinsecum actus imperantis, & desiderij, quod diximus, verum etiam neque vllo modo accidentarie; sed finis ille ipsum comitetur tanquam aliquid ad ipsum non pertinens. Ratio autem est, quam diximus, quia actus ille imperatus non pendet ab imperante vllo modo, sicut a causa, vel sicut ab aliquo se habente per modum causæ; & ita actus imperans non tribuit imperato respectum aliquem ad finem suum, ex quo ipsum imperauit.

38 *Actum imperatum nō pendere ab actu imperante.*

Porro, actum imperatum voluntatis non pendere ab actu imperante, nempe actum caritatis, verbi causa, elicitum a voluntate non pendere vllo modo ab actu reflexo ipsius voluntatis, quem vocamus actum imperantem, facile probari potest. Dico autem actum imperatum non pendere ab actu imperante ea ratione, qua diximus supra disputatione 34. capite tertio, actum facultatis exequentis pendere ab actu voluntatis, non per veram efficacitatem physicam, sed per connexionem quandam facultatum, & veluti sympathiam. Id autem probatur, quia postquam voluntas desiderauit habere actum caritatis ex eo fine, vt Deo satisfaceret, voluntas vsqueadeo libera manet ad eliciendum illum actum, vt etiam facta apprehensione obiecti per intellectum, possit illum elicere, & non elicere, nec imperium voluntatis per actum reflexum impellat vllo modo ipsam ad eliciendum illum; solum sequitur ex tali imperio, vt intellectus, qui per se paret nutui voluntatis, consideret ea, quæ ad talem actum, quem voluntas desiderat habere, mouere possunt.

Ratio.

Absurdum quod sequitur ex opposita opinione.

Postremo ex opposita sententia sequitur, vt videbimus disputatione 53. capite quarto, actum caritatis posse fieri malum ex fine imperantis: cum tamen aduersarij dicant ita esse bonum, vt nulla ratione fieri possit malus. Porro autem id sequi, patet, quia cum actus caritatis possit imperari ex mala intentione veniali, ex illa posset accipere malitiam accidentariam venialem, quod omnino repugnat.

Solutio aliōrum.

At respondeat aliquis ideo non posse fieri malum affectum caritatis, quia amans ita respicit Deum propter ipsum, & vt placeat ipsi, vt non possit respicere malum finem.

39 *Impugnatur.*

Hæc tamen doctrina, si alicuius momenti est, potius probat affectum elicitum a caritate non ordinari accidentarie ex affectu reflexo imperante in alium finem. Nam si posset ordinari in aliquem, & hoc non repugnaret cum ipsa substantia affectus caritatis, quæ secundum se tantum respicit Deum, nihil etiam obstaret, quo minus affectus caritatis accidentarie respiceret malum finem affectus reflexi imperantis; si non mortaliter malum (quia cum peccato mortali etiam disparato non potest esse simul) saltem finem venialiter

Universidad de Deusto
Biblioteca

malum, quia cum veniali potest esse. Ne igitur dicamus, affectum caritatis reddi posse malum, de quo infra disseremus disputatione, & capite citato, melius est asserere finem actus voluntatis reflexi nihil nocere posse actui elicito imperato, quia in illum nec substantialiter, nec accidentarie referri potest. Porro autem affectum caritatis posse quasi imperari ab alio affectu reflexo ob finem malum venialiter, patet: nam sicut quis desiderare potest habere actum caritatis, vt reconcilietur cum
40 Deo, posset etiam desiderare illum habere, vt a Deo impetraret diuitias, & honorem.

Illatio. Vera igitur manet in vniuersum sententia Sancti Thomæ in hoc articulo, qua dicit omnem actum interiorem per se respicere finem, nec posse vllo modo in finem accidentarie referri. Quid vero ipse sentiat, quando dixit quæstione sequenti articulo 2. ad 1. non differre bonitatem ex obiecto a bonitate ex fine, nisi forte per accidens, prout finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate, ibidem explicabimus. Ex quo etiam plane constabit, nihil pro contraria opinione, vel leuiter insinuasse Sanctum Thomam. Hic tamen obiter notandum est, eum non dixisse, *Prout finis pendet ex fine, & intentio ex intentione*, vt aduersarij allegant, sed *Prout finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate*. Nam voluntas potest ex voluntate pendere, sed intentio non potest ex intentione.

Notãda verba S. Thom.

ARTICVLVS VII.

Vtrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex obiecto sicut sub genere, vel e conuerso

2. 2. q. 11. ar. tic. 1. ad 2. AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis, quæ est ex fine contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex obiecto, sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari vt det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, vt dictum est. Sed impossibile est, quod aliquid contineatur *a Art. prec. & 1. & q. 2 ar. 3.* in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diuersis speciebus nõ subalternis: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto.

Præterea. Semper vltima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia, quæ est ex obiecto: quia finis habet rationem vltimi: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto sicut species specialissima.

Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam: sed species, quæ est ex fine, est formalior ea, quæ est ex obiecto: vt dictum est: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra. Cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ: sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona, vel mala: ergo species, quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Vno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens: sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandũ eleemosynã. Oportet autem, vt philosopus dicit in 7. Meta. quod differentiæ diuidentes aliquod genus, & cõstituentes speciem illius generis, per se diuidant illud: si autẽ per accidẽs, nõ recte procedit diuisio: puta, si quis dicat, Animalium aliud rationale, aliud

aliud irrationale: & animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum, alatum enim & non alatum non sunt per se determinatiua eius quod est irrationabile. Oportet autem sic diuidere, Animaliũ aliud habens pedes, aliud aliud non habẽs pedes, & habẽtiũ pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos, hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quæ est ex obiecto, non est per se determinatiua eius, quod est ex fine, nec e conuerso: vnde vna istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis: vnde dicimus quod ille, qui furatur, vt mœchetur, committit duas malitias in vno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, vna dictarum differentiarum est per se determinatiua alterius, vnde vna istarum specierum continebitur sub altera: considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius euidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis vniuersale, tanto ex eo est forma magis vniuersalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti vniuersaliori, sicut victoria quæ est vltimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce: ordinatio autem huius acici vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis, & differentia, quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius, voluntas enim cuius proprium obiectum est finis, est vniuersale motiuum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum vna sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quæ rei adueniunt, potest aliquid sub diuersis speciebus contineri: sicut hoc pomum secũdum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi: & secundum odorem sub specie bene redolentis: & similiter actus qui secundum substantiam suam est in vna specie naturæ, secundum conditiones morales superuenientes ad duas species referri potest: vt supra dictum est. *Q. 1. art. 3. ad 3.*

Ad secundum dicendum, quod finis est postremũ in executione, sed est primum in intentione rationis: secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu, sed etiam genus consideratur vt formalius specie (secundum quod differentia comparatur ad genus vt forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius & minus contractum: vnde & partes diffinitionis reducuntur ad genus causæ formalis, vt dicitur in libro Physicorum, & secundum hoc genus est causa formalis speciei, & tanto erit formalius, quanto communius. *Lib. 2. text. 31. com. 2.*

41 PRior conclusio est, *Quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia secundum speciem, quæ est ex obiecto, non determinat eam, quæ est ex fine, nec e contra.* Posterior conclusio, *Quando obiectum per se ordinatur ad finem, differentia quæ est ex obiecto, proxime continetur sub ea, quæ est ex fine, sicut sub genere, & vniuersaliori.* Circa quas conclusiones sunt duæ difficultates, quæ ad intelligentiam mentis Sancti Thomæ pertinent. *Prima conclusio. Secunda conclusio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prior dubitatio circa textum.

Ratio dubitatis sumitur ex verbis S. Thom.

CIRCA priorem conclusionem est prior dubitatio & difficultas sumpta ex eodem Sancto Thoma, qui diuersis in locis videtur sibi contraria docuisse. Hic enim asserit, quando obiectū proximū, hoc est, operatio exterior, quæ assumitur vt medium, (hoc enim appellat Sanctus Thomas in tota hac quæstione, obiectum, & distinguit a fine operantis) per se non refertur ad finem; operantis, sed solum ex voluntate ipsius, tunc actionem esse in duplici specie, altera ex obiecto, altera ex fine; ita vt vna nó contineatur sub altera, sed ambæ sint inter se omnino diuersæ, & (vt aiunt) disparatæ, vt cum quis furatur propter mœchiam. Sed secunda secundæ, quæstione 11 articulo 1. in argumento secundo contendens probare hæresim non esse infidelitatis speciē, sic colligit. Species præcipue sumitur ex fine, finis autem hæresis est bonum temporale, vt inanis gloria, vel superbia, ergo hæresis non est species infidelitatis. Respondet autem his verbis.

42 *Ad secundum dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus & causam, sicut cum aliquis mœchatur vt furetur, est ibi quædam species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, vt patet ex ijs, quæ supra de actibus dicta sunt in communi.* Hæc Sanctus Thomas in eo loco; in quo, mea quidem sententia, oppositum videtur docuisse doctrinæ huius articuli. Cum tamen dicat, *Vt patet ex ijs, quæ supra de actibus dicta sunt in communi.* Neque enim alio in loco egit Sanctus Thomas de hac re, quam in hoc articulo: hic autem docet oppositum, nempe in casu prioris conclusionis, quando obiectum non refertur sua natura ad finem, speciem ex obiecto non contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere, & adhibet idem exemplum quod deinde affert secunda secundæ, loco allegato, quamuis inuerso ordine, eadem tamen est ratio. Hic enim exemplum affert, cum quis furatur propter mechiam, ibi autem, cum quis mechatur propter furtum.

Responsio Thomistarū. Respondent nonnulli Thomistę, Sanctū Thomam secunda secundæ, non docuisse determinate speciem ex obiecto in casu proposito contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere: sed sub disiunctione, tanquam sub specie sub genere, vel tanquam effectum sub causa. Sed certe hæc solutio non tollit e medio omnem difficultatem. Primum, quia Sanctus Thomas non solum dixit secunda secundæ loco citato, speciem ex obiecto contineri sub specie ex genere, tanquam effectum sub causa, vel speciem sub genere; sed etiam dixit peccata ex fine proximo nempe ex obiecto habere speciē, ex fine autem remoto, qui est finis operantis, habere genus & causam. Non dixit, habere tantum causam, sed etiam habere genus: ergo cum postea disiunctiue loquitur, non destruit id, quod dixerat. Deinde, si nū quam species ex obiecto contineretur sub specie ex fine sicut sub genere, & ita existimaret Sanctus Thomas, inepte adderet illud membrum sub disiunctione; veluti si diceret, homo est animal, aut inanimatus, quod quamuis verum sit, & ad arguēdum similes propositiones in dilēmate assumi soleant, inepte tamen ita diceretur solius doctrinæ causa. Postremo non sine causa sub disiunctione loquutus est Sanctus Thomas, vt significaret speciem ex obiecto in casu posito contineri sub specie ex fine, tanquam sub genere: dixerat enim speciē ex obiecto habere ex fine remoto genus & causam. Deinde adducto exemplo de eo qui mechatur vt furetur, inquit, *Est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine & obiecto, sed ex fine vltimo ostenditur, quod mœchia ex furto oritur, & sub eo cōtinetur.* Quia ergo dixerat speciem furti & oriri ex mœchia, & sub ea contineri, singulis singulis applicans subiungit, *Sicut effectus sub causa*, nempe oritur, vel sicut species sub genere non quidem oritur, sed tantum continetur. Ego sane nō assequor mentem Doctoris Sancti, siquis tamen eam explicauerit vt sibi contrarius non sit, libentissime acquiescam. Interim tamen existimo conclusionem priorem huius articuli verissimam esse, & vt exemplis constare potest, in casu prioris conclusionis, malitiam ex obiecto, & malitiam ex fine esse omnino diuersas & disparatas, necassignari poterit exemplum aliquod, in quo species ex obiecto proximo contineatur sub malitia ex fine, tanquam sub genere.

Posterior

Posterior dubitatio circa textum.

CIrca posteriorem conclusionem est alia difficultas: est autem posterior conclusio. *Quando obiectum proximum per se refertur ad finem, species, quæ est ex obiecto proximo, continetur sub ea, quæ est ex fine, sicut sub genere & vniuersaliori*: quæ sane videtur esse falsa doctrina. Nam quando medium natura sua ordinem habet ad finem, (hoc enim intelligitur nomine obiecti, vt superiori dubitatione obseruaui) vel medium habet aliam bonitatem, aut malitiam moralem, præter bonitatem, aut malitiam, quam habet finis, vel nullam habet ex se, præter eam, quam habet ex fine: si habet aliquam ex se, illa non potest contineri sub bonitate, aut malitia ex fine, tanquam sub genere & vniuersaliori. Si enim in medio per se ordinato ad aliquem finem est aliqua bonitas, aut malitia propria, præter illam, quam habet ex fine, ei accidentarie comparabitur bonitas, aut malitia finis, siquidem, erit omnino diuersa, vt exemplis constare poterit. Nullum enim inuenies actum, in quo bonitas, aut malitia ex fine comparetur vt genus per se cum bonitate aut malitia ex obiecto, & medio. Si autem medium ex se nullam aliam habet bonitatem aut malitiam, præter eam solum quam sortitur ex fine: tunc sane bonitas aut malitia obiecti seu medij non poterit contineri sub bonitate aut malitia ex fine tanquā sub genere & vniuersaliori, cum sit eadem vtriusque.

*Respondet Conradus, in casu huius posterioris conclusionis bonitatem aut malitiam ex obiecto proximo non contineri sub bonitate aut malitia finis, tanquam speciem sub genere, quod de illa prædicetur, sed contineri sub illa tanquam sub vniuersaliori causa, eo quod finis est causa vniuersalior, & latius patet, quam medium, cum sit causa eligendi hoc, & aliud medium, & quia vniuersalior est, dicitur habere se velut genus, quod comparatum speciebus vniuersalius quid est. Ceterum, etiamsi finis ipse comparari possit cum medijs veluti causa vniuersalis, & communis, quia ex illo varia media oriri possunt; tamen ego non satis intelligo, quo modo ipsa bonitas, seu malitia finis possit comparari cum bonitate, aut malitia medij seu obiecti sicut causa vniuersalis, cum possint esse bonitates, aut malitiæ omnino æquales, hoc est, æque late patentes, & cum interdum contingat, vt diximus, esse eandem bonitatem, & malitiam obiecti, hoc est, medij, & finis.

Responsio aliorum. Alij vero respondent, hoc intelligendum esse, quoties intentio finis versatur circa aliquid generice consideratum, & electio circa speciale: verbi causa, cum quis habet intentionem intrandi religionem, deinde eligit hanc peculiarem, vt consequatur id, in quod intentione sua ferebatur. Verum hac ratione non potest explicari Sanctus Thomas, tum quia hæ duæ voluntates non se habent sicut intentio finis & electio medij, sed sicut intentio finis vniuersalis, & intentio finis particularis, doctrina autem Sancti Thomæ intelligitur de electione, & intentione finis. Tum etiam quia cum medium per se ordinem habet ad finem, non semper ita contingit, vt ex fine vniuersim apprehenso moueamur ad volēdum aliquod medium speciale; conclusio autem Sancti Thomæ vniuersalis est, & ita intelligenda, vt malitia ex obiecto proximo in eo casu contineatur sub malitia finis tanquam sub causa.

Reijcitur. 46

Alia responsio. Demum alij dicunt intelligi Sanctum Thomam de bonitate, seu malitia ex obiecto speciali comparata cum bonitate, aut malitia sumpta ex ratione communi, & contenta in obiecto, veluti cum quis amat iustitiam commutatiuam, in hoc obiecto est etiam ratio communis, quæ tribuit bonitatem iustitiæ in vniuersum, sub qua cōtinetur bonitas illa specialis, tanquam species sub genere. Verum quis non videat, hæc tantum dicta esse ad eludendam vim difficultatis? Nam Sanctus Thomas non contendit ostendere in quouis actu esse rationem specialem & genericam bonitatis & malitiæ; hoc enim quis negaret? sed bonitatem, & malitiam ex obiecto, hoc est, ex medio, quando per se refertur ad finem, contineri sub bonitate, & malitia finis, tanquam speciem sub genere. Ego sane fateor difficilem esse mentem Sancti Thomæ, nec satis hactenus ab vllo explicatam; si tamen aliqua expositio admittenda esset, expositio Conradi ceteris præferenda videretur.

Non placet.

47 *Sententia Auctoris.*

(.?.)

Universidad de Deusto
Biblioteca

Actionem humanã non posse esse sub duplici specie infima docet S. Thom.

Notationes circa solutionem primi.

CIRCA solutionem primi notanda est doctrina Sancti Thomæ, nempe eandē actionem humanam in genere naturæ (hoc enim significat, quod ait Sanctus Thomas, secundum substantiam) non posse esse in duplici specie, quarum vna sub alia non cōtineatur, hoc est, sub duplici specie infima, harum enim vna non continetur sub alia: bene tamen in duplici specie, quarum vna sub alia sit, vt species infima sub genere: eandem tamen actionem secundum ea, quæ ei accidunt, posse esse in duplici specie, nempe secundum genus moris, quod accidit actioni secundum substantiam suã. Quam etiam doctrinam tradiderat ipse Sãctus Thomas supra quæst. 1. articulo 3. ad 3. cuius rei gratia quædam notanda sunt.

S. Thom.

Quo modo eadem actio voluntatis non possit esse in duplici specie bonitatis.

Primum est, si loquamur de speciebus bonitatis, primo aspectu probabile videri nō posse eandem actionem voluntatis esse in duplici specie. Nãm si aliqua ratione esse posset, maxime vno ex duobus modis, aut quia vnam bonitatem haberet actus ex obiecto proximo, alteram ex fine operantis; & hoc modo non posse esse actum in duplici specie, disputatione præcedenti capite 3. satis probatum est. Ostendimus enim ibi, actionem voluntatis non sumere speciem bonitatis ex proximo obiecto, quando illud non appetitur propter se, sed propter finem aliquem, & tunc etiam actionē exteriorem, quæ est circa proximum obiectum, nō habere bonitatem propriam, sed bonitatē solũ ex fine, quod necessario ex priori colligitur. Aut ſ actus aliquis posset esse in duplici specie bonitatis ex proximo obiecto, id esset, quia in ipso obiecto esset duplex ratio honestatis, & vtraque moueret affectũ gratia sui, hoc autē fieri nequit. Nã quoties in obiecto aliquo est duplex ratio honestatis mouēs volũtatē gratia sui, necessario est duplex actus intentionis in duplicē illã bonitatem apprehẽsam, tũ quia distinctæ rationes obiectorũ diuersis cogitationibus, aut etiam eadem apprehẽsione, si fieri posset, postulant distinctos affectus, vt communiter omnes fatentur, tum etiam, quia cum possit manere affectus circa vnam rationem honestatis, non manente affectu circa aliam, & contra, manifeste colligitur distinctio affectuum, nō vt modus distinguitur a re, sed sicut res differt a re, ac proinde consequitur esse duos

48

actus & affectus diuersos circa duas honestates in eodem obiecto. Verum quamuis hæc ita sint, fieri tamen potest aliquãdo, vt in eadem actione interiori sit duplex bonitas moralis duplicis virtutis, quando motiua ratio vtriusque potest per modũ vnius voluntatem mouere. Veluti in eadē actione, & affectu ad orationis circa humanitatē Christi est respectus duliæ, & latriæ, quæ in genere moris sunt diuersæ virtutes, vt diximus 1. lib. de adoratione disput. 4. eo quod hic duplex respectus tendit ad eandem personam sub diuersis titulis excellentiæ, quæ in eadem cõmuni ratione honoris per modum vnius conuenire videntur, vt supra disp. præcedente c. 3. notatum est.

Verum obijciet aliquis alio modo posse in eodem actu saltem electionis esse duas species bonitatis, certum enim est electionem medij semper habere bonitatē finis: in nostra autē opinione, quam tradidimus supra q. 12. ar. 3. potest homo simul intēdere ferri in duos aut plures fines per modũ plurium; hoc est, etiamsi non sint inuicem ordinati, nec ex illis vnus confletur: non quidem vno actu intētionis, sed pluribus: positis autem duobus actibus intentionis circa duos fines potest eligere quis vnũ medium vtile ad vtrumque finem, ergo in illo erit duplex species bonitatis. Respõdeo posse quidem ferri voluntatem simul in duos fines inuicem nõ ordinatos, duobus quidem actibus voluntatis; & posse eligere vnum medium vtile ad duos illos fines, verum non eodem actu electionis, sed duobus. Nam sicut non potest volũtas ferri vno actu in eadē rem apprehensam sub duplici ratione honestatis, vt proxime dicebamus, eadem ratione non potest in idem medium apprehensum sub duplici ratione vtilitatis ad duplicē finē eodē actu electionis ferri: & ita non erit in hoc casu duplex species bonitatis in eodem actu. Alio autē modo ego non video, quo pacto id contingere possit: tunc tamen eadem actio exterior posset esse in duplici specie bonitatis ex duplici intentione, & electione duplicis virtutis: & in hoc casu vtraque esset prima, nec vna alteri accideret, quia finis vterque æque primo caderet sub intentionem, ac proinde actio exterior, quæ assumitur vt medium, æque primo respiceret malitiam, aut bonitatem vtriusque finis. Et in hoc casu solum existimo, vtramque malitiam esse æque primariam, cum tamen alias

alias vna sit primaria, & alia secundaria, vt statim dicemus.

50 *Secundo actus exterior non potest esse in duplici specie malitiæ moralis per rationem oppositionis cum duplici virtute ex obiecto proximo, vel ex obiecto & fine.*

Secundo notandum est, recte posse eundem actum exteriorem, seu interiorē esse in duplici specie malitiæ moralis, vel ex ratione oppositionis cum duplici virtute ex obiecto proximo, vt exemplis patebit, vel ex obiecto & fine: vt enim dicebamus in disputatione præcedente capite tertio, ea est differentia inter malitiam, & bonitatem moralem, quod ad bonitatem moralem actionis, necessarium est, vt in ipsam honestatem obiecti aut finis apprehensam moueatur expresse voluntas, in duplicem autem moueri non potest eodem actu, vt notatum est, nisi in casu dicto. At vero ad malitiam moralem actionis tam interioris quam exterioris, non est necesse, vt voluntas expresse moueatur in oppositionem, quam obiectum, aut finis habet cum virtute, vel in ipsam malitiam, sed satis est, si feratur in obiectum aut in finem sub quacumque ratione apprehensum, vt quæuis malitia illius redundet in affectum, vt omnibus manifestum est, & exemplis posset euidenter ostendi. Cum igitur contingat aut in obiecto, aut in fine esse rationē oppositionis cum duplici virtute, aut contingat vnam esse in obiecto, seu in medio, alteram in ipso fine, efficitur, eundem actum exteriorem, & interiorem posse esse in duplici specie malitiæ, nempe quando refertur ad obiectum, in quo est oppositio cum duplici virtute, aut quãdo refertur in medium, & in finem, in quorum quolibet est sua peculiaris oppositio cum aliqua virtute.

51 *Quo generalis doctrina declaretur.*

Hæc tamen doctrina de duplici specie malitiæ in eadem actione tam interiori, quam exteriori, intelligenda est de actione, cuius malitia consũmatur in exteriori opere. Nam si loquamur de eo genere peccatorum quorum, malitia consummatur interius, existimo esse eandem regulam, at que de actionibus virtutum. Nam sicut actio interior virtutis non potest simul habere duas bonitates, nisi in casu superius posito, quia bonitas moralis postulat, vt actio interior feratur in obiectum virtutis sub tali ratione expressa honestatis, & cum non possit idem actus terminari ad eandem rem sub duplici ratione honestatis propter ipsam, ideo non potest habere duplicem rationem, aut bonitatem virtutis: sic etiam affectus peccati, cuius malitia consummatur interius vt odium, vt habeat talem malitiam, debet ferri in obiectum sub aliqua expressa ratione motiua: & quia idem actus non potest in eandem rem terminari sub duplici ratione motiua ideo non poterit habere duplicem malitiam interius consummatam. At vero, quãdo malitia exterius consummatur, ad eam 52
non requiritur expressus affectus sub hac ratione motiua, vel illa, sed talis malitia deriuatur ab actione exteriori in interiorem, etiamsi fiat ex ignorantia. Cumque in exteriori actione possit esse duplex malitia contra duplex præceptum aut duplicem virtutem, poterit etiam esse in interiori, quando non postulat interius consummari. Hoc vero discrimẽ interpeccata, quorum malitia interius consummatur, & quorum malitia exterius perficitur, late prosequemur disp. 101. cap. 5.

Obseruandum.

Ceterum hæc doctrina intelligenda est, quoties malitia interius cõsummatur propter peculiarem respectum, quem voluntas expresse habet. Nam si non postulet talem respectum, bene poterit in eadem actione voluntatis duplex malitia reperiri, vt cum quis post votum castitatis delectatur interius in rebus turpibus, peccat contra castitatem ex peculiari motiuo, ex quo delectatur, & contra votum, non ex peculiari aliquo motiuo contra religionem, sed quia votum cuõplectitur omnem actionem tam interiorem, quam exteriorem; & ita illa malitia, quæ est contra votum natura sua non consummatur interius, sicut malitia odij, & specialis inobedientiæ, & scandali, quæ postulant in affectu peculiarem aliquem respectum expressum.

Cum duæ species malitiæ eidem actui conueniunt, semper vna est primaria & substantialis, alia accidentaria.

Tertio obseruandum est, ex his duabus speciebus moralis malitiæ, quæ eidem actui secundum esse naturæ accidere possunt, alteram ita se habere, vt in suo genere sit substantialis, & prima, eo quod primarie actui conueniat, alteram vero esse accidentariam, & quasi aduentitiam actui, eo quod secũdarie ei cõueniat. Quodsi plures fuerint, semper est vna tantũ primaria, & substantialis, ceteræ vero accidentariæ, vt diximus. Et quamuis variæ regulæ assignari possent ad dignoscendũ, quænã sit primaria, & substantialis, quæ autem accidentaria; ea præcipue esse solet, vt illa malitia dicatur primaria, sine qua actus secundum substantiam esse non potest, permanente 53

Universidad de Deusto
Biblioteca

nente alia, illa vero accidentaria, sine qua actus esse potest permanente alia. Illa autem, sine qua manere potest substantialis, semper videtur originem habere ex facto aliquo, aut humano præcepto. Verbi causa, homicidium clerici est in duplici specie ex obiecto proximo, & in specie homicidij contra iustitiam, & in specie sacrilegij contra religionem, vt aliqui volunt, aut potius contra duliam, seu obseruantiam, vt ostendi primo libro de adoratione disputatione 6. capite 4. illa autem, quæ est sacrilegij, est accidentaria, & aduentitia actui ex præcepto, aut facto humano. Similiter in adulterio est altera species contra castitatem, quæ nascitur ex ipsa natura actus, altera vero ex facto matrimonij, quæ est contra iustitiam: & actus homicidij non potest esse sine malitia priori, bene tamen sine posteriori, actus etiam adulterij similiter.

Regula communis.

Hanc tamen regulam ego solum existimarem veram in actionibus externis, at vero in actionibus internis voluntatis non item. Nam fieri potest, vt actio interior sine prima, & substantiali specie malitiæ esse possit, manente ea, quæ accidentaria est. Verbi causa, si quis eligit furtum, vt emat aliquid prohibitum iure humano tanquã simoniacum, cum reuera iure naturali simoniacũ non sit, actus interior electionis habet primariam malitiã nempe simoniæ, secundariam autem in specie furti, iuxta ea, quæ diximus disputatione præcedenti capite 2. & tamen posset illa electio manere sine malitia simoniæ, si tolleretur præceptum positiuum, non tamen posset manere sine specie & malitia furti. In actionibus igitur internis ea seruanda regula est, vt tam electio, quam intentio accipiat primariam malitiam ex fine, secundariã autẽ ex medio, propter rationem loco citato assignatam. Quodsi in fine ipso, qui est actio exterior, fuerit duplex malitia secundum speciem, electio, & intentio ab eo accipient primariam, & secundariam eo ordine, quo proxime dicebamus se habere primariam & secundariam speciem in actione exteriori.

Quo modo intelligenda vt vera sit.

54

Ceterum, vt supra dicebamus, quando eadem actio exterior assumitur vt medium ad duos fines simul, nihil obstat quo minus æque primo habeat duplicem malitiã aut bonitatem ex vtroque fine, quem æque primo respicit, quod nullibi S. Thomas negauit, nec oppositum docuit. Addo etiam quod prædicta regula, nempe eam esse primariam malitiam in actionibus externis siue qua alia manere non potest; illam vero secundariam, sine qua alia manere potest, intelligenda solum est in actionibus externis consideratis ex proprio obiecto & circunstantijs: nam si consideratur etiam ex fine, certum est malitiam ex fine esse secundariam, & quasi accidentariam actioni exteriori. Quia actio exterior ex se nõ respiciet finem, sed obiectum suum, finem autem ex voluntate operantis, & tamen in actione exteriori ita se habent malitia ex obiecto, & malitia ex fine, vt vna sine alia mutuo manere possit. Verbi causa, malitia ex obiecto manere potest sine malitia ex fine, quia opus potest fieri ex alio fine. Præterea malitia ex fine manere potest sine malitia ex obiecto, quando actio exterior est mala ex obiecto solum quia prohibita iure positiuo, malitia autem ex fine est contra ius naturale, vt cum quis violaret ieiunium eo fine, vt occideret inimicum in conuiuio.

Ex quibus omnibus constat veram esse doctrinam Sancti Thomæ locis citatis, nihil esse in duabus speciebus, secundum id, quod substantiale ei est, at vero secundum accidentaria esse posse in pluribus speciebus; & quia genus moris accidit substantiæ actionis, eadem actio potest esse in pluribus speciebus moralibus, ita vt etiam inter ipsas species morales in suo genere vna semper sit veluti prima, cum ceteræ tanquam aduentitiæ ei accidant.

Non esse contra S. Tho.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum tantum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem, malum enim est priuatio boni secundum Augustinũ, sed priuatio & habitus sunt oppositum: ergo mediata secundum Philosophum: ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

Præterea. Actus humani habent speciem a fine vel obiecto, vt dictum est: sed omne obiectum & omnis finis habet rationem boni vel mali: ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus: nullus ergo est indifferens secundum speciem.

Præterea. Sicut dictum est, actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus, cui aliquid de hoc deficit: sed necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat: ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, & nullus indifferens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de ser. Do. in mon. quod sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri de quibus est temerarium iudicare, sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum: quod est ratio, vnde si obiectum actus includat aliquid quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suã speciem: sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundũ speciem: sicut furari quod est tollere aliena. Contingit autẽ quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis sicut leuare festucam de terra, ire ad cãpum, & huiusmodi, & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est priuatio: quædam, quæ consistit in priuato esse: & hæc nihil relinquit, sed totum aufert, vt cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc priuationem & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia priuatio quæ consistit in priuari: sicut ægritudo est priuatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem, & ideo talis priuatio cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu, & hoc modo malum est priuatio boni, vt Simplicius dicit in commento super librũ Prædicamentorum: quia non totum bonũ aufert, sed aliquid relinquit, vnde potest esse aliquod medium inter bonum, & malum.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod omne obiectum vel finis, habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalẽ: non tamẽ semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, vt dictum est: & de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem eius: vnde etsi in ratione suæ speciei nõ contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

Conclusio est, *Aliquis actus est indifferens secundum speciem suam.*

ARTICVLVS IX.

Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod aliquis actus secundum indiuiduum sit indifferens: nulla enim species

2. dist. 40. a. 5. cor. & 4. d. 26. q. 1. a. 4. co. Et ma. q. 2. art. 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod indiuiduum, sed aliquis actus est indifferens secundum suã speciem, vt dictũ est: ergo videtur, quod aliquis actus indiuidualis potest esse indifferens.

Art. præc.

Præterea. Ex indiuidualibus actibus cauſantur habitus conformes ipsis: vt dicitur in 2. Ethicorum, sed aliquis habitus est indifferens, dicit enim Philosophus in 4. Ethicorum de quibusdam, sicut de placidis, & prodigis, quod non sunt mali: & tamen constat, quod non sunt boni, cum recedant a virtute: & sic sunt indifferentes secundum habitum: ergo aliqui actus indiuiduales sunt indifferentes.

Lib. 2. Eth. cap. 1. & 2. com. 5.

Lib. 4. Eth. cap. 1. a med. & cap. 2. in fin & ca. 6. simul to. 5

Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque, quod homo actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitij, vel virtutis: ergo contingit aliquem actum indiuidualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quadam homilia. Otiosum verbum est quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis caret: sed verbum otiosum est malum: quia de eo reddent homines rationem in die iudicij, vt dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis, est bonum aut malum, pari ergo ratione, & quilibet alius actus vel est bonus, vel malus: nullus ergo indiuidualis actus est indifferens.

Lib. 7. moral. cap. 25. ante. med. id habet & hom. 16. in euang. in fin.

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in indiuiduo cõsideratus: & hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circunstantijs, quæ sunt quasi quædam accidentia: sicut aliquid conuenit indiuiduo hominis secundum accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini secundum rationem speciei, & oportet, quod quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circunstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberatiua procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi vt habet rationem mali, si vero ordinetur ad debitum finem, conuenit cum ordine rationis, vnde habet rationem boni: necesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finẽ: vnde necesse est, omnem actum hominis a deliberatiua ratione procedẽtem in indiuiduo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberatiua, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel mouet manum, aut lapidem) talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

An. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Vno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei ꝙ sit indifferens: & sic procedit ratio, sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod obiectũ humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonũ per finẽ, vel circunstantiã. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus, vel malus: vnde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus, aut niger, potest enim albedo, vel nigredo super-

Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 6.

superuenire homini aliunde, quam a principijs speciei.

Ad 1. arg.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est alijs hominibus nociuus, & secũdum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, & similiter de omnibus alijs qui non sunt proximis nociui. Nos autem hoc dicimus malum cõmuniter omne, quod est rationi rectę repugnans, & secundũ hoc omnis indiuidualis actus est bonus vel malus, vt dictum est.

Ad 2. arg.

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberatiua intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitij, nam hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in alijs.

Ad 3. arg.

Conclusio est, *Nullus actus humanus est indifferens secundum indiuiduum.* Circa literam horum articulorum nihil video peculiari notatione dignum: omnia enim facile intelliguntur, tametsi doctrina vtriusque articuli satis difficilis sit, ea vero sequenti disputatione examinabitur

An aliqua actio humana indiuidua & singularis sit indifferens.
Disput. 52.

Nullam actionem humanam singularem esse posse indifferentem, S. Tho. & alij senserunt. cap. 1.

Aliquam actionem humanam singularem posse esse indifferentem, varie ab alijs probatur. cap. 2.

Explicata præcedens sententia secundũ Alexãdrum, & Bonauenturam ex Hieronymo, Nazianzeno, & alijs confirmatur. cap. 3.

Ratio efficax pro eadem sententia ducta ex principijs contrarijs. cap. 4.

Altera ratio petita ab exemplis pro eadem sententia. caput 5.

Nullam actionem humanam singularẽ esse posse indifferentem S. Tho. & alij senserunt.

CAPVT I.

Materies vtriusq; articuli in hac disputatione simul examinabitur, nam si de actione singulari recte constiterit esse posse indifferentem in genere moris, aut non esse, facile inde deducere poterimus, vtrum possit esse aliqua humana actio secundũ speciem suam indifferens, an non. In controuersia autem proposita indubitatum est apud omnes, multas nostras actiones nõ deliberatas etiã singulares manere in nobis indifferentes, hoc est, absque vlla bonitate & malitia moris (hoc enim vocamus indifferens) ob defectum libertatis, & considerationis, quæ necessario requiruntur, vt actio sit capax bonitatis, & malitiæ. Difficultas vero inter Doctores solum est de actione humana, & deliberata ex sufficienti consideratione, an possit esse aliqua singularis actio nec bona, nec mala. In qua quidem controuersia duæ sunt omnino cõtrariæ Scholasticorum, & Patrum sentẽtiæ.

1 *Statui quæstionis.*

Prior est non posse esse aliquam actionem humanam hoc modo indifferentem, sed necessarium esse quamlibet esse bonã, aut malam. Huius sententiæ est S. Thom. Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ in hoc articulo, Albertus in secundũ distinctione 40. articulo quarto, AEgidius quæst. 2. artic. 3. Ricardus artic. 2. q. 3. Durand. q. 1. Capreolus q. 1. artic. 1. concl. 1. Maior d. 41. q. 2. concl. 5. tametsi AEgid. & Ricard. oppositam quoque probabilem reputent. Fauet etiam huic sententiæ Gregorius in 2. d. 28. q. vnica, vbi docet, ad hoc vt opus aliquod humanum sit bonum, nõ satis esse, si fiat propter honestatem virtutis, sed necesse esse, vt fiat propter Deũ vltimum finem, vel actu relatum ad Deũ, vel habitu ex præcedenti voluntate. Cumque ipse Gregorius in 1. d. 1. q. 1. artic. 1. existimet non esse actum medium inter fruitionem, & vsum, vt vidimus disp. 32. cap. 1. sequitur, in eius sententia nullum esse actũ medium inter bonum, & malum. Nam vel homo refert creaturam in Deum, & ita vtitur

2 *Prima sentẽtia docet, non posse dari actionẽ indifferentẽ, in singulari.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

vtitur illa, & efficit opus studiosum, aut non refert vllo modo ex illis duobus, & sic fruitur creatura, & peccat, frui enim vtē dis peruersitas est, vt ibidē ex Augustino retulimus. Omisso autem hoc fundamento Gregorij, de quo fusius tractabitur infra disputatione 191. capite 4. alio modo nunc confirmanda est hæc sententia, supposita communi doctrina de actione bona morali contra Gregorium, nempe sufficere ad bonitatem actionis moralis fieri propter honestatem virtutis apprehensam in obiecto cum debitis circunstantijs, etiamsi nō referatur actu in Deum ex præsenti voluntate, nec habitu ex præterita.

Prima ratio

Prima autem ratio sit huiusmodi. Si aliqua actio maneret indifferens in individuo, esset illa, quæ ex obiecto & specie sua indifferens est, vt deambulare, leuare festucam, hæc autem manere non potest indifferens, sed necessario fieri debet bona aut mala, bona quidem si ei apponitur bonus finis, mala autem si finis malus, aut si nullus finis alius ei apponatur, sed fiat tantum gratia sui. Nam quotiescumque homo operatur ex deliberatione, debet operari secundum quod homo est, ac proinde secundum rationem, & secundum virtutē; debet igitur operari ex honesto fine.

Secunda ratio.

Secunda ratio, si homo cum operatur, nō deberet operari secundum rationem, & ad hoc apponere finem secundum virtutem operi ex se indifferenti, nullum esset verbum otiosum; nam verbum otiosum est, quod caret honesto fine, etiamsi alias ex obiecto malum non sit. Porro autem verbum otiosum illud esse, quod caret honesto fine, etiam si alias ex se indifferens sit, confirmari potest doctrina Patrum. Basilius in regulis breuioribus interrogatione 23. quærit, quodnam sit otiosum verbum, & respondet, *Omne verbum quod ad propositum in Domino vsum non facit, otiosum est*. Gregorius etiam 7. moral. capite 18. alias 24. & 3. parte Pastoralis admonitione 15. & homil. 6. in euangelia inquit, otiosum verbum esse, quod iusta necessitate, aut vtilitate caret. Ergo ex eo solum quod caret debito fine, verbum alioquin ex se indifferens, redditur otiosum: Et Bernardus sermone de triplici custodia verbum otiosum definit hoc modo. *Quod nullam habet rationabilem causam*. Et Origenes homil. 1. in Psalmū 38. satis post initiū, *Otiosus autem sermo* (inquit) *est, qui neque boni, neque mali aliquid agit*. Hier. in illud Matthæi 12. *Dico autem vobis, quoniam de omni verbo otioso*, eodem modo definit his verbis. *Otiosum verbum est, quod sine vtilitate & loquentis dicitur, & audientis, si omissis seriis, de rebus friuolis loquamur, & vtilia narremus*. Dixerat autem prius, *Si otiosum verbum, quod nequaquam ædificat audientes, non est absque periculo, &c.* Ergo ex sententia horum Patrū verbū otiosum est, quod caret honesto fine, nēpe q̄ caret iusta necessitate, aut vtilitate, aut causa rationabili, aut ædificatione, & vtilitate loquentis, & audientis: hæ namque omnes causæ videntur honesti fines. Atqui omne verbum otiosum esse malum probari facile potest ex Matthæi 12. vbi dicitur, nos reddituros esse rationem in die iudicij de omni verbo otioso, constat autem ibi non esse reddendam rationem, nisi aut de bonis, vt præmium consequamur, aut de malis, vt puniamur: verbum autem otiosum non est bonum, vt cōstat, ergo est malum. Hoc ipsum ex contextu illius capitis 12. Matthæi manifeste colligitur, vt enim reprehenderet Christ⁹ in Iudeis verba blasphemiæ, quæ dixerant aduersus ipsum, cum eiecisset dæmonium, adduxisseque similitudinem arboris malæ, quæ non potest proferre fructus bonos, subiungit, *Progenies viperarū quo modo potestis bona l qui, cum sitis mali, ex abundantia enim cordis os loquitur*: addidit vero, *Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines reddent rationem de eo in die iudicij, ex verbis enim tuis iustificaberis, & ex verbis tuis condemnaberis*. Quo loco plane ostendit Christus, reddendam esse rationem verbi otiosi, vt pro illo pœnæ luantur, id enim significat, *Ex verbis tuis condemnaberis*, vt ita ostendat multo magis de verbis blasphemiæ in filium hominis hoc eodem modo reddendam esse rationem.

Præterea hoc ipsum aperte docent Patres qui affirmant eo fine reddendam esse rationē de verbo otioso, vt pœna luatur pro illo. Ita asseruit Chrysostomus homil. 43. in Matthēū, Euthymius, & Theophylactus in eundem locum, Hieronymus loco allegato, & Epistola 1. circa finem, & in capite 4. ad Ephesios, & refertur 22. quæstione 5. capite *quoties*. Hilarius canone 12. in Matthæum, Irenæus libro 4. contra Hæreses capite 31. Beda, & Anselmus in illum locum Matthæi, Ambrosius 1. libro officiorum capite

August. 3

Basilius.

Gregorius.

4 *Bernard.*

Origines.

capite primo, Tertullianus lib. de Patientia cap. 4. Isidorus lib. de norma viuendi cap. 6. & Cæsarius homilia 30. Petrus Damianus sermone secundo de vitio linguæ.

Tertia ratio

Tertia ratio pro hac sententia est, Si esset aliquis actus indifferens in indiuiduo, per frequentes actus indifferentes gignere tur in nobis habitus, nullus autem habitus indifferens in nobis gignitur, ergo nec aliquis actus in indiuiduo indifferens est.

His rationibus adde testimonium, mea quidem sententia, expressum Augustini lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 18. ante medium, vbi cōtra eos, qui dicebant omnem bonam voluntatem Deo esse tribuendam, quia bona voluntas esse non posset in homine, nisi homo esset, in quo bona voluntas esset, probat, non tantum hac ratione, sed etiam ob peculiarem prouidentiam Deo esse tribuendam bonā volūtatem. Scribit autem hoc modo. *Quapropter nisi obtineamus non solum voluntatis arbitrium, quod huc, atque illuc liberū flectitur, atque in eis naturalibus bonis est, quibus & male vti malus potest, sed etiam voluntatem bonam, quæ iam in eis bonis est, quorū esse vsus non potest malus, nisi ex Deo nobis esse non posse, nescio quemadmodum defendamus, quod dictum est, Quid habes quod nō accepisti? Nam si nobis libera quædam volūtas ex Deo est, quæ adhuc potest esse vel bona, vel mala, bona vero voluntas ex nobis est, melius est id, quod a nobis, quam quod ab illo est. Quodsi absurdissime dicitur, oportet fateanur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipisci, quamquam voluntas mirum si posset in medio quodam consistere, vt nec bona nec mala sit. Aut enim iustum diligimus, & bona est, & si magis diligimus, magis bona, si minus, minus bona est, aut si omnino nō diligimus, non bona est: quis vero dubitet dicere voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modo esse malam, sed etiam pestilentem voluntatem. Si ergo voluntas aut bona est, aut mala, & vtique malam non habemus ex Deo, restat vt bonam voluntatem habeamus ex Deo.* Quid clarius obsecro dici potuit pro hac sententia, cum Augustinus asserat, omnem voluntatem esse malā aut bonam, nec vllam in medio esse posse, vt nec sit bona, nec mala, & malam vtique, quia peccatum sit, non esse a Deo, bonam autē a Deo esse? Quod autem dicit, mirum esse, si media illa voluntas esse possit, non est dubitantis, sed asserentis plane talem mediam voluntatem esse non posse: nam si dari posset, mirum non esset. Hoc autem confirmant verba illa sequētia, quæ retulimus, *Quis vero dubitet, dicere voluntatem &c.* vbi aperte asserit, neminem dubitare posse, voluntatem, quæ non diligit iustitiam, esse malam: si autem aliqua esset indifferens, hæc certe esset non mala, & non diligeret iustitiā. Adde, quod dilemma illud, quo vtitur Augustinus, ad hoc plane tendit, vt probet non esse aliquam actionem hominis nisi malam, quæ sit ab homine, & non esse bonam, quæ non sit a Deo: referri etiā solet idē Augustinus in Epistola 19. ibi tamen nihil pro hac sententia docet.

Aliquam actionem humanam singularem posse esse indifferentem, varie ab aliis probatur.

CAPVT II.

8 *Secunda sententia asserit posse dari actum indifferentem in individuo, & placet auctori.*

QVamquam ob auctoritatē Augustini, S. Thomæ, & aliorum præcedens sententia satis probabilis sit, mihi semper placuit opposita opinio, quæ asserit, interdum accidere, vt actio aliqua singularis humana, hoc est, non ex inconsiderantia, sed deliberata & ex sufficienti cogitatione profecta, sit indifferens, hoc est, nec bona, nec mala: quæ sane sententia ex Scholasticis patronos habet Alexand. 3. p. q. 35. memb. 3. Bonauenturam in 2. d. 41. art. 1. q. 3. quem ex professo inferius explicabimus, ne forte ex verbis eius aliquis decipiatur, sicut reuera recentiores nonnulli Thomistę decepti sunt. Cum Bonauent. & Alexandro sentiunt Gabriel in 2. d. 41. q. 1. art. 2. conclusione 1. Almainus tractatu 1. moralium cap. 14. in 2. dubio, Hieronym. ab Angesto cap. 8. moralium in penultima parte textus. Pro ea referri etiam potest Scotus in 2. d. 41. q. vnica, & quodlibeto 18. art. 1. eique manifeste adhæret Hieronymus, cuius testimonium inferius referemus, vt prius diuersa fundamenta horum Doctorū, quibus hanc sententiam adstruere moliuntur, & verum sensum eius exponamus.

Alexander Bonauent.

Gabriel. Almainus. Angelus.

Scotus.

Hieronymus

Primum quidem Scotus, & Gabriel, vt prædictam opinionem confirment, supponunt, omnem actionem ex obiecto, & specie sua esse bonam, hoc est, virtutis, aut malam, hoc est, peccati, quod quidē nulla ratione

Fundamentum Scoti pro hac opinione

Universidad de Deusto
Biblioteca

tione probant, sed vt notum supponunt. Docent autem actionem humanam, & deliberatam in indiuiduo, & singularem posse esse indifferentem, si versetur circa opus virtutis (vt ipsi aiunt) materialiter, hoc est, si non fiat opus virtutis propter ipsum, nempe propter honestatem virtutis quæ est in tali obiecto. Vt siquis det reuera eleemosynam pauperi, non tamen propter honestatem ipsius eleemosynæ. Hæc enim actio (inquiunt) non erit peccatū: quis hoc neget? nec erit virtutis: quia iuxta doctrinam Aristotelis 2. Ethicorum capite 4. tria requiruntur, vt actio sit studiosa. Primum vt fiat ex scientia: alterum, vt fiat ex electione, & libere: tertium, vt fiat propter ipsum. Propterea dixit Aristoteles de eo, qui reddit id quod debet, sed nō ob ipsam honestatem iustitiæ, facere quidem iustū, sed nō iuste. Hęc est mēs Scoti eis in locis, quod attinet ad rationem actionis indifferentis. Neque enim solum voluit huiusmodi actionem non esse virtutis, quia deficiat ei facilitas & firmitas ex habitu; sed etiam non esse bonam, eo quod non fiat propter honestatem virtutis. Et quamuis quodlibeto illo 18. art. 1. appellauerit hanc actionē malam priuatione, tñ dist. illa 14. q. vnica vocat eam indifferentem, quę non sit peccatum etiā veniale, neq; actio virtutis bona.

9 Aristot.

Impugnatur primum.

Verum quod attinet ad hanc partem, facilè impugnari potest Scotus hac ratione, Si quis facit iustum, & non propter honestatem iustitiæ, facere debet propter aliam bonitatem finis, aut obiecti. Omnis enim voluntas, aut est finis, aut mediorū quæ sunt ad finem. Finis autem, aut constituitur bonitate honesti, aut delectabili. Tunc igitur aut fit iustum vt vtile ad aliquem finem, & sic eadem erit ratio illius & finis. Præterea

10 aut finis, & ratio mouens est honesta honestate alterius virtutis, & sic ad illam virtutem pertinebit actio, & non manebit indifferens; aut finis seu ratio mouens in obiecto est delectabilis, & tunc, aut talis finis seu ratio ex se facit actionem indifferentē, aut malam, aut bonam. Si facit bonam, aut malam, actio illa in indiuiduo non manebit indifferens; si autem ex se facit indifferentem, sequitur aliquam actionem ex se, & genere, aut obiecto suo esse indifferentem. Quare, præterquam quod eo modo Scotus non assignauit sufficientem regulam ad cognoscendam actionem indifferentem, quia fieri potest, vt actio, quæ facit

Secundo.

iustum, & non iuste, sit bona, aut mala ex alio fine, aut ratione motiua obiecti, vt vidimus; non videtur consentanee loquutus, quoniam si talis actio in indiuiduo manet indifferens, ideo est, quia ex obiecto & genere suo indifferens est.

Præterea quod ait in 2. distinctione 41. quæstione 1. ad 2. his actionibus indifferentibus generari habitum indifferentem, qui inclinat ad bonum honestum, non tamen vt bonum honestum, neque vt malum etc. videtur contrariū suæ ipsius doctrinæ, quæ in eadem quæstione docuerat habitum virtutis iustitiæ generari ex actibus iustis nisi dum iuste factis. Verum tamen si attentè legatur, sibi non est contrarius, cum enim ait ex actibus iustis, & non iuste factis generari habitum virtutis, per actus iustos & non iuste factos, intelligit eos, qui fiunt propter honestatem virtutis, non fiunt ex firmitate animi, & facilitate, quæ requiritur inter alias conditiones, vt actus fit virtutis studiosè facta. At vero cum dicitur actibus iustis & non iuste factis generari habitum indifferentem, per actus iustos & non iuste factos intelligit eos, qui non fiunt propter honestatem virtutis, quos putat manere indifferentes in indiuiduo, ita vt neque sint boni, neque mali, quo consentanee ipse loquitur.

Ceterum obiter quoque notandum est circa doctrinam Scoti, quam Caietanus, & recentiores in his articulis immerito arguunt contradictionis, non recte fuisse ab eis intellectam. Inquit ergo in eo quod libeto actum illam, quem dixit esse indifferentem, esse malum; quæ duo secum pugnare videntur: nam si actio indifferens est, mala non est, & contra. Verum hāc doctrinam ita recte ipse explicat, vt nulla in ea sit contradictio. Notat enim actionem aliquam dupliciter posse esse malam: primū contrarie, quia opponitur ei aliquid contra rationem: deinde priuatiue tantum, quando nihil habet contrarium recte rationi, caret tamen aliquo, quod posset habere secundum rectam rationem, quam distinctionem malitiæ fatetur ipse sumpsisse ex Boethio in caput de qualitate in prædicamentis. Rursus inquit, malitiam actionis humanæ in vniuersum, duplicem esse; alteram ex genere, hoc est, ex obiecto, alteram ex circunstantijs. Inquit ergo, si actio humana consideretur ex genere, hoc est, ex obiecto suo, nullam esse indifferentem, nempe

nempe mediam inter bonam, & malā, sed omnem actionem ex obiecto esse bonam, aut malam: nam actio debet habere obiectum aliquod, obiectum autē actionis non potest non esse aut consonum rectæ rationi, aut contrarium, seu discōueniēs. Et hac ratione negat actionem indifferentem secundum speciem ex obiecto suo, & ait, in obiecto malo conuenire simul malitiā contrarie, & priuatiue: at vero malitiam ex circunstantijs posse accidere contrarie, & priuatiue, ita vt nunquam simul confundantur, sicut confunduntur in obiecto. Nā potest esse actus malus ex circunstātijs, quia apponitur ei circunstantia contraria rationi, aut quia deficit circunstantia necessaria, vt sit actus bonus, nempe finis, vel aliquid huiusmodi. Ceterum actionem, cui deest finis, vel circunstantia, cum alias non sit mala ex obiecto suo, appellat malam, non quia sit peccatum, sed quia desit illi aliquid, quod si haberet, esset bona: fatetur tamen manere indifferentem in indiuiduo hoc est, sine bonitate, & malitia morali. Ex quo constat reipsa Scotum non docuisse contraria, tametsi modus loquendi ipsius, qui non tam proprius videtur, aliquam cō tradictionem indicare videatur.

Alio modo eandem sententiam confirmat Almainus, existimat enim cum Gregorio Ariminensi, ad hoc, vt aliqua actio humana sit bona, non sufficere obiectū bonum, & alias secundum virtutem, sed necessarium quoque esse referri in Deum actu, hoc est, voluntate aliqua præsenti: vel habitu, hoc est, volūtate aliqua præterita, ex quo principio ita colligit, Actio, qua quis vult dare eleemosynā, si actu, vel habitu non referatur in Deum, vt revera accidere potest, non est actio bona, vt constat ex fundamēto iacto, nec est mala, quia nec est de obiecto prohibito, nec habet circunstantiam malam, aut vllo modo prohibitam, ergo manet indifferens. Porro autem accidere posse, vt talis actio nec actu, nec habitu referatur in Deum, eo modo, & sensu, quo Almainus, & Gregorius contendunt, manifestum est: quia accidere potest, vt nec referatur talis actio in Deū voluntate præsenti, nec voluntate præterita.

Verum ratio Almaini falso nititur fundamento, vt fusius ostendemus disputatione 191. cap. 4. nam si mouetur voluntas in opus morale honestum ob honestatem ipsam virtutis, videtur talis actio sufficienter honesta, & secundum virtutem, si nulla adsit circūstantia contra rationē: quod si ipsa honestas in obiecto non mouet, tūc eadem ratio contra Almainum pugnabit, quam contra Scotum supra confecimus. Ceterum Almainus plane existimat, opus indifferens manere, etiamsi fiat ob honestatem virtutis, nisi in Deum referatur, cum tamen Gregorius dicat tale opus malum esse. Adde, quod si ratio Almaini alicuius esset momenti, fere omnes actiones morales humanæ vitæ circa obiectum virtutis essent indifferentes, quando finis malus eis non apponeretur, quod est incredibile: pauci enim sunt, qui curent de illa relatione in Deum, sed ab ipsa solum honestate virtutis alliciuntur. 14

Explicata præcedens sententia secundum Alexandrum, & Bonauē. ex Hieronymo, Nazianzeno, & aliis confirmatur.

CAPVT III.

SI prædicta opinio intelligenda esset in eo sensu, quem suis rationibus nobis explicauerūt Scotus, & Gabriel, & Almainus, incredibilis merito omnibus fieret: sic enim innumera actionum humanarum multitudo indifferens maneret in indiuiduo, vt satis constat. Aut certe, vt contra Scotum notabamus, non possemus sufficientem aliquam regulam assignare, vt actiones indifferentes a bonis, & a malis distingueremus. Ceterum Alexander, & Bonauentura ita bene prædictam sententiam confirmant, & explicant, vt ea non parum probabilis, & naturæ nostræ imbecillitati consentanea merito censeri possit: in eius autem confirmationem, qua prædicti Doctores vtuntur, quædam præmittēda sunt.

Primum notandum.

Primum est, absque controuersia esse, fieri posse aliquod opus indifferens, hoc est, nec bonum, nec malum moraliter, si fiat absque deliberatione rationis, vt fricare barbam, aut manus. Hoc autem verum est non solum si opus erat ex obiecto indifferens, sed etiamsi alias ex obiecto opus esset malum, aut bonum: neque oppositum docuit Durandus in 2. d. 40. q. 1. num. 8. vt nonnulli recentiores ei falso imputāt: ibi enim 15

Universidad de Deusto
Biblioteca

enim solum docuit fricare barbam non esse opus indifferens, etiamsi fiat ex imaginatione sine deliberatione rationis. Addit tamen, *Si potuit a ratione præueniri*, tunc enim putat esse actum humanum, & non manere indifferentem, iuxta sententiam, quam primo capite ex ipso retulimus.

Secundo obseruandum. Secundo supponendum est, etiamsi opinio prior esset vera, omnes, qui illam sequuntur, debere concedere, fieri posse opus indifferens, nec bonum, nec malum ex opinione probabili; si quis credat cum Doctoribus posterioris sententiæ posse quidē esse opus indifferens in indiuiduo, nam licet alias secundum veriorem sententiā opus illud factum non ob alium finem esset malum, factum tamen eo modo excusatur
16 a malitia, & manet indifferēs, propter conscientiam probabilem. Cum vero Doctores prioris sententiæ affirmant, nullum opus posse fieri indifferens in indiuiduo, intelligunt ex natura rei; non propter conscientiam aut erroneam, aut probabilem. Eo dem sensu loquuntur Doctores posterioris opinionis.

Tertio notādum. Tertio notandum est, eos, qui docent nō posse fieri opus indifferens in indiuiduo, debere etiā hoc intelligere tā in leuissima materia, quam in graui, & ita asserere debent, leuare festucam, aut fricare manus tēpore frigoris esse aut opus bonum, aut malum, nam rationes prioris sententiæ, si alicuius momenti sunt, eodem modo probāt de leui, atque de graui malitia.

Proponitur iam vera sententia Alexand. Bonau. His præmissis posterior sententia ita explicatur & intelligitur ab Alexādro, & Bonauentura, vt reuera sit aliquod opus aut verbum indiuiduū factum ex deliberatione indifferens, & maneat absque malitia, & bonitate morali, si fiat ex aliqua necessitate, & indigentia naturæ. Cum autem dicunt ex aliqua necessitate naturæ, non excludunt deliberationem sufficientem ad peccatum, vt recentiores nonulli Thomistæ falso tribuunt Bonauenturæ: ille enim expresse dicit iuxta tertiam sententiam, quam ipse sequitur, in operibus deliberatis posse esse aliquam actionem indifferentem. Sed per necessitatem naturæ intelligunt id, quod verba plane sonant; nempe vt fiat opus, aut dicatur verbum ad subleuandam aliquam naturæ indigentiam, vt exemplis manifestū fiet. Nec refert, quod ibidem Bonauentura dicat, ideo hæc opera esse iudicāda indifferentia, quia illa Deus nec remunerat, nec ad culpam imputat: nā his verbis non significat dari solum actionem indifferentem, & mediam inter meritum, & peccatum, sed etiam inter bonam, & malam, vt plane colligitur ex calce articuli. Nomine autem remunerationis intelligit non tantum præmium vitæ æternæ, sed etiam quamcumque remunerationem de congruo, quæ fieri solet a Deo bonis operibus, etiam moralibus, factis in peccato.

Hanc autem sententiam hoc modo explicatam expresse tradidit nobis Hieronymus in epistola ad Augustinum, quæ est 11. inter alias Augustini, & apud Hieronymum est 89. ibi enim ostendit Augustino obseruationem cæremoniarum antiquæ legis post mortem Christi nullo tempore fuisse, quia tales sunt, vt aut salutem debeant afferre, si obseruentur, aut si non afferant, sicut reuera post mortem Christi non attulerunt, debeant non obseruari. Atque ita inquit, non esse medium quid inter bonum & malum cæremonias obseruare, & subiungit in hæc verba. *Neque enim ista differentia sunt inter bonum & malum, sicut philosophi disputant, bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque iustitia ferens ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamēta proycere, sputis reuocata tacere, hoc nec bonū, nec malū est: siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam. Obseruare autem legis cæremonias: non potest esse indifferens, sed aut bonum, aut malum est.* Hæc Hieronymus, quibus manifeste probat sententiam Bonauenturæ.

Quodsi aliquis dicat, ex his verbis Hieronymi solum sequi, esse aliqua opera indifferentia ex obiecto suo, non autem in indiuiduo; obstat quod ait Hieronymus, *Siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* Iuxta sententiam autem priorem, quæ concedit opera indifferentia secundum speciem, non tamen in indiuiduo, de illis operibus indifferentibus secundum speciem nemo dixerit, *Siue illa feceris siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* Nā licet cōcedat quis deambulare ex se esse opꝰ indifferens, tamē dicere debet, si quis deambulet, non potest nō aut male, aut bene deambulare, quia iam indiuiduum opus exercet, proinde non erit medium & indifferens inter bonum & malum, iuxta prædictam sententiam. Cum igitur Hieronymus ait, *Siue feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam*, plane adstruit oppositam sententiam, quæ opus in differens in indiuiduo concedit. Ego sane non video quomodo Hieronymo responderi possit. neque enim id ex sententia tantum Philosophorum affirmat, sed pro ea Philosophos ita sentire refert, & eorum sententiam cōprobans addidit, *Bonum est continentia*, & cetera, quę retulimus, quibus plane prędicti sententiam confirmat, & probat.

Eandem sententiam expresse docuit Naziāzenus oratione tertia, quæ est aduersus Iulianum §. *Ad hæc quomodo.* Vbi sic ait. *Quemadmodū enim, quisquis supplicio haud dignus est, non idem statim laudem, & prædicationē meretur, eodem modo nec quisquis laude, & prædicatione dignus non est, idem confestim pœnam quoque cōmeretur, sed Philosophiæ nostræ, virumque humanarū finibus nos ipsos continere, sicque id, quod recte, & ex virtute geritur, exigere debemus.* Vbi Nazianzenus concedit medium quid inter meritum pœnę & laudis, quod non nisi in operibus indifferentibus inueniri potest, & nostrā Christianam philosophiam mediū inducere inter bonum & malum, aliquod inducere inter meritū pœnę, & laudis affirmat: quę verba in eundē sensum interpretatur Elias in eum locum. Et vltimo addit, *Cum autem hæc secus se habeant, faciendum deinceps nobis est, vt philosophiæ nostræ, quæ medium aliquod inducit, & infirmitatis humanæ finibus nos ipsos continentes, ita demum, quod recte, atque ex virtute geritur, exigamus,* subiungit statim, *Ac nota medium quendam statum a magno hoc viro excipi, & admitti.* Admittunt ergo hi Patres secūdum philosophiam Christianam medium opus inter bonum, & malum, propter naturæ imbecillitatem, vt admittit Bonauentura. Bene videtur Billium ibidem hos Patres ita interpretari, vt concedāt medium in certis actionibus, quæ non sunt præcepti, vt qui eas prætermiserit, nec pœna, nec laude dignus sit. Mea tamen sententia Patres non de medio statu, qui est in omissione, sed in opere, loquuntur, ac proinde ex ipsorum opinione colligitur, medium opus inter bonū, & malum. Clarissime tamen auctor Hypognosticon apud Augustinum lib. 3. & Gregorius homil. 27. in Euangelia hæc media opera concedunt, vt probabimus infra disput. 190. cap. 18.

Ratio efficax pro eadem sententia ducta ex principijs contrariæ.

CAPVT IIII.

Prima ratio 20 RAtiones quoque non parum efficaces pro hac sententia nō desunt, quas in hoc capite afferemus. Prima est desūpta ex eo, ꝙ Doct. prioris opinionis concedunt, esse ni mirum actionem indifferētem ex sua specie, & obiecto, tametsi in indiuidno nulla maneat indifferens. Ratio vero est huiusmodi. Nulla est natura in specie, quę non habeat aliquod indiuiduum, in quo ratio eius maneat, & non destruatur per contrariam: cum igitur sit actio humana indifferens secundum suam naturam, & speciem, habere debet aliquod indiuiduum, ac proinde esse poterit aliqua actio indiuidūa, & singularis, quæ maneat indifferens. Huic rationi quam S. Thomas sibi obiecit artic. 9. in primo argumento, respondet ipse, & Cōradus, & recentiores Thomistæ in eodem articulo, Durandus in 2. d. 40. 9. 1. n. 10. dupliciter dici posse actionem aliquā indifferentem secundum suam speciem. Primum, vt ei positiue conueniat esse indifferentem & sic necessario colligi debere esse aliquam actionem singularem indifferentem, si aliqua secūdum suam speciem positiue indifferens est. Veluti si aliqua est species hominis positiue, aliquis debet esse homo singularis sub ea. Deinde inquiunt, dici posse aliquam actionem secūdum speciem indifferentem negatiue, quia secūndum speciem considerata, nō habet malitiam, & bonitatem ex obiecto, & specie, licet eam aliunde habere possit. Nam aliqua, quæ non conueniunt rebus ex sua natura secundum speciem, conueniunt eis aliunde: nullam tamē actionem secundum suam naturam esse in specie indifferentis.

Verum hęc solutio non parum difficilis est. Primum quia negari non potest actionē 21 aliquam esse positiue indifferētem ex specie, & obiecto, nāsc alpere barbā, aut fricare *Impugnatur primum.* manus ex deliberatione est actio humana, ergo sic vniuerse considerata cōtinetur sub genere moris, ac proinde est in aliqua specie positiue, nō ergo in specie boni, aut in specie mali: sic enim nullo modo esset indifferens, nec positiue neq; negatiue, Si aūt hęc actio non esset vllo modo indifferēs ex obiecto,

Universidad de Deusto
Biblioteca

nulla alia esse posset, quod nullus præter Scotum,& Gabrielē vt retulimus cap.2.hactenus dixit. Restat igitur,vt sit indifferens in sua specie positiue. Deinde,etiāsi admittamus actionem scalpendi barbam esse indifferentem negatiue ex obiecto, sequitur id,quod colligere contendebamus, nempe etiam in indiuiduo manere debere actionē indifferentem. Nam si voluntas scalpendi barbā est indifferens negatiue ex hoc obiecto, aut est indifferens ex illo volito gratia sui,ob suam tantum commoditatem,nulla honestate in eo cōsiderata,quæ moueat, aut ex illo volito gratia alterius:alio enim modo non potest illud obiectum referri ad volūtatē: non ex illo volito propter aliud sic vniuersę,quia posset esse volitū propter aliud,ꝙ malū aut bonū esset, & ita redderet actionem bonam aut malam. Tum etiā quia si non esset volitum propter aliud bonum,aut malum, eadem rediret difficultas: ergo tale obiectum volitum propter se, ob suam solum commoditatem absque vlla honestate relinquit, aut facit actionem voluntatis indifferentem,aut negatiue aut positiue. Idem igitur obiectum volitum in singulari, & indiuiduo relinquet aut faciet actionem voluntatis singularem indifferentem aut negatiue, aut positiue: nam si tale obiectum sine alio fine volitum propter se relinquit,aut facit actionem voluntatis indifferentem aut negatiue, aut positiue secundum speciem,nec defectus alterius finis honesti facit actionē volūtatis malā secūdū speciē,eodē modo nō faciet in indiuiduo.

22 Secundo.

Euasio.

Respondebit fortasse aliquis,voluntatē scalpendi barbam esse indifferentem, quatenus fertur in tale obiectum, non propter ipsum,sed propter alium finem, non determinando bonum,aut malum finem,& sic esse indifferentem negatiue ad bonum, & malum, veluti animal est indifferens,vt sit

23 homo,aut equus,aut sicut subiectum,quod ex se indifferens est ad accidētia contraria hoc ipso,quod respicit rationem accidentis in vniuersum. Verum hac ratione talis voluntas non esset indifferens secundum speciē suā,sed generice tātum considerata,prout respiceret finem abstractū a bono,& malo. In quē sensum non solū Doctores prioris sententiæ concedunt actionem,& voluntatem indifferentē, sed etiam omnes. Nam actio humana quatenus abstracta a bono, & malo,ad vtrunque indifferens est. Si ergo dicimus voluntatem fricandi barbam esse indifferentem ex obiecto,& specie, debemus considerare obiectum aut vt volitū gratia sui, aut vt volitum gratia alterius finis; non quidem finis generice abstracti a bono,& malo,sed secundum aliquam naturam specificā: nempe debemus considerare talem finem talis naturæ, & non rationem finis in vniuersum.

Occluditur.

Quodsi dicas deambulare non esse indifferens natura sua abstractione vniuersalis a bono,& malo, tanquam ab inferioribus, sed abstractione subiecti a bono, & malo tanquam a forma:contra hoc pugnat manifesta ratio. Nā si hanc actionem consideremus ex suo obiecto,nec volito gratia sui, nec gratia alterius,sed tātum materialiter, & hoc solum modo dicatur indifferens,plures actiones indifferentes assignaremus,quas communiter solēt assignari,nempe occidere esset actio indifferens, quod nullus hactenus dixit:nam potest fieri bene, & male, bene quidem si non fiat gratia sui,sed gratia defendendi se ipsum, aut innocentem: male autem,si fiat gratia sui,aut gratia vindictæ. Eodem modo accipere rem alienam ita nude sumptum diceretur opus indifferens,quia tale opus nō volitum propter se, sed propter aliud,potest fieri bene,& male ex varijs circunstātijs, & ex fine,& ita nullum esset opus, quod non diceretur ex specie,& genere suo,hoc est,ex obiecto nude sumpto indifferens, nisi pauca quædam, quorum materia consistit in indiuisibili,& nulla circunstatia possunt reddi bona,qua le est mentiri. Cum ergo,vt homicidium,& furtum ex genere suo dicantur mala, sumi debeat obiectum certis circunstantijs vestitum,non nudum,& obiectum ipsum considerari vt volitum propter se, aut saltē vt non volitum gratia alterius, eodem modo, cum dicimus voluntatem scalpendi barbam esse indifferentē ex obiecto, & specie sua, debemus ei obiectum assignare non nudū sed vestitum alijs circunstantijs, nēpe gratia sui, aut alterius volitum, & ita locum habet ratio superius facta:nam gratia alterius multa etiam opera, quæ ex genere suo dicuntur mala, possunt recte fieri,vt in exemplo homicidij constat, & in contrectatione rei alienæ, quæ propter instantem necessitatem redditur bona,sed quia in his casibus variantur aliquæ circūstatiæ necessariæ ad constituēdam speciem talem,& solū manet substantia actus, non debēt dici hæc opera ex specie sua indifferentia.

Respon-

Solutio 1ma sententiæ.

Respondēt alij Thomistæ huic nostræ rationi, actum quidem aliquem in specie sua esse indifferentem positiue, hoc ipso quod fertur in tale obiectum gratia ipsius, tanquam in commodum,aut delectabile,non referendo ad alium finem. & hunc etiam actū manere indifferentem in indiuiduo ex seipso,nihilominus peccare illum, qui facit tale opus indiuiduum gratia ipsius,non ordinando ad alium finem:non quia faciat tale opus,nam illud ex se indifferens est, sed quia nō ordinat ad finem honestū. Verum præterquam quod hi Thomistæ,dum conātur defendere cum Doctore Sācto non posse esse opus indiuiduū indifferens,eius doctrinam aliunde aperte negant,cōcedentes esse aliquod opus indifferens positiue secūdum speciem, & manere etiam indifferens in indiuiduo;effugium ab ipsis excogitatū inutile est. Nā cum opus illud,quod est indifferens secundum speciem, fit,gratia sui; aut,qui illud facit,peccat peccato cōmissionis,aut peccato omissionis:peccato inquam commissionis,quia facit aliquid contra rationem,omissionis vero,quia non facit aliquid, quod debebat secundam rectam rationem efficere:si peccat peccato cōmissionis,non alia ratione peccat,nisi quia opus illud positiue est contra rationem, hoc ipso quod est gratia sui volitum. & non ex honesto fine: sic autem opus illud propter se volitum non erit indifferens, etiā secundū speciem:nam hoc ipso, quod apprehēditur secundum speciem abstractum, & volitum gratia sui, & non gratia alterius ex specie sua erit malum, aut si ita in specie cōsidera tū,& volitū gratia sui nō est malum,nec in indiuiduo erit. Si autē qui facit tale opus,peccat peccato omissionis, ea solū ratione,quia non retulit in finem,ita vt maneat opus ipsum indifferens in indiuiduo; tunc quidem omissio finis non erit circunstātia actus, vt ipsum efficiat malum,sed erit integrum peccatum per se contra præceptum affirmatiuum,ac proinde iam manebit aliquis actus indifferens in indiuiduo,etiamsi ei coniūgatur peccatum omissionis. Quare coguntur asserere id,quod nolunt, nempe posse esse aliquem actum indifferentē in indiuiduo.

Adde,quod etiam hoc modo prædicta solutio secum pugnantia docet. Nam si est peccatum non referre opus illud in finē honestum,ipsum opus non manebit indifferēs in indiuiduo, quia factum gratia sui debet esse causa,vt non referatur in finem honestum: quod autem est causa omissionis, peccatum est eadem malitia omissionis, vt disp.93.c.3.ostendemus. Quare si opus illud quia est causa omissionis,malū est,non potest manere indifferens,etiāsi alias ex obiecto indifferēs sit:nā cū opus indifferens ex obiecto sit malū ex aliqua circunstantia, vt ex circunstātia malī finis, ipsum nō manet indifferēs. Indifferētia enim inter bonū: & malū,de qua modo disputamus, excludit quācūque bonitatē,& malitiā moralem ex quacūque causa, & per bonū,aut malū ex circunstātijs destruitur: quare sicut non potest manere actus bonus,& indifferens,ita etiā nec indifferēs, & malus. Quodsi opus illud factum in indiuiduo malū est,& non indifferēs,hoc ipso quod est causa omittēdi relationē sui in finem honestū, eadē ratione non erit indifferēs,sed malū ex sua specie,& obiecto,si consideretur vt volitū gratia sui,& non honesti finis:quia sic etiā consideratur vt causa omittendi relationem in honestum finem. Accedit,quod si opus huiusmodi volitū gratia sui nō esset malū,sed indifferens,nemo peccaret ex eo,quod tale opus non refert in finem honestū;nam obligatio referendi ex eo nasci debet, ne opus ipsum reddatur malum:si enim indifferens manere posset,nulla esset obligatio referēdi: aut sicut est obligatio referendi illud in indiuiduo, esset etiam obligatio referendi in specie,& ita tale opus gratia sui volitum etiā in specie nō erit indifferens. Quare aut Doctores prioris sententiæ non concedant opus ex sua specie indifferens, aut si illud concedunt, fateantur quoque illud in indiuiduo indifferens etiam manere posse.

27 *Vltima solutio.*

Postremo alij respondent, voluntatem non posse ferri in obiectum indifferens secundum speciem propter ipsum,sed in obiectum in indiuiduo, & ideo non posse dici malam voluntatem illam in obiectum secūdum speciem,neque indifferentem,sed tantum in indiuiduo esse malam. At hoc respōsum frīuolum est, nam cum quærimus,qualis sit voluntas in obiectum illud indifferēs secundum se volitum in specie,non contendimus esse voluntatem aliquam re ipsa abstractam,quæ feratur in obiectum illud secundum speciem:quia voluntatis actus reipsa semper est in indiuiduo: sed volūtatē consideratam secundum speciem, circa tale obiectum etiam secundum speciem habere rationem malæ,vel bonæ volūtatis:sicut etiam dicimus voluntatem consideratam

Reijcitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum speciem, circa obiectum temperantiæ, etiam secundum speciem abstracte consideratum, esse bonam, non quia sit in re talis voluntas abstracta, sed quia, ab hac,
28 & illa abstrahitur ratio cõmunis volũtatis, & obiecti: quam rationem dicimus esse bonam moraliter. Sic ergo voluntas abstracta ab hac, & illa circa tale obiectum indifferens propter se volitum, debet esse indifferens. Ex quo sequitur etiam debere esse in indiuiduo, vt supra inferebamus.

Altera ratio petita ab exemplis pro eadem sententia.

CAPVT V.

Ratio petita ab exemplis.

NOn solum Hieronymus auctoritate sua, & testimonio prædictam sententiam aperte confirmauit, verum etiam exempla nobis subministrauit, quibus non minus efficaciter eadẽ opinio confirmari potest. Exempla autẽ sunt, ambulare, intellige, vt homo tempore hiemis non sentiat frigus, vel quid simile, digerere alui stercora, capitis purgamenta naribus proijcere, sputis reumata iacere; quæ quidem ex deliberatione fiant, ita tamẽ vt homo solum hæc opera velit gratia ipsorũ, hoc est, quatenus delectabilia, & commoda naturæ, nec vllã rationẽ honestatis consideret, sed tantum depellere aliquod malum, aut incommodum naturæ, vt frigus, reumata, & quid simile. Neque vero hæc opera ita debent in præsenti considerari, vt sint vsque adeo necessaria pro vita tuẽda, aut valetudine, vt in præcepto alicuius virtutis cõstituãtur, tunc enim absque dubio, facta ex affectu talis necessitatis, & virtutis honesta essent. Sed hæc opera ita accipi debent, vt sine peccato omitti possint: neque enim semper ex præcepto debemus reumata proijcere, nec semper frigus depellere deambulando, aut fricando manus, &c. tũc igitur hæc opera esse indifferẽtia, sic ostẽditur. Hæc opera nõ sunt
29 bona, nec mala, ergo sunt indifferentia. Primum non esse bona, varie probari potest: primo, quia non fiunt hæc opera ob honestatem, & bonitatem aliquam virtutis, siquidem sola ratio commoditatis, aut delectationis, aut pellendi molestiam, mouet, ergo non sunt bona: vt enim opus aliquod etiam ex obiecto bono, & honesto reuera sit bonũ, oportet fieri propter ipsam honestatem virtutis, vt disp. 51. c. 3. mõstratum est: quanto magis hoc erit necessariũ in operibus, quæ ex obiecto suo indifferẽtia lũt.

Probatur aliqua opera esse indifferentia.

Secundo, si hæc opera essent bona, & studiosa, essent laude digna, proprium enim est operis studiosi, & boni, vt sit laude dignũ, teste Arist. 2. Ethicorum. c. 12. & lib. 7. ad Eudemum: atqui nemo rationis compos hæc opera vnquã laudabit. Quod enim inquit Andreas de Vega lib. 6. super concilium c. 25. circa finem, aliud requiri, vt opus sit perfectũ, & laudabile, aliud vero, vt sit bonum, non videtur consentanee dictum, nec doctrinæ cõmuni, & Aristotelis consonũ: siquidẽ ratio meriti est passio bonitatis moralis in vniuersum, vt disp. 77. c. 2. dicemus, & meritum refertur ad laudem.

Tertio, si essent opera hæc studiosa, essent quidem meritoria vitæ æternæ in homine iusto, iuxta definitionem Concilij Tridentini ses. 6. c. 16. vbi dicitur bona iustorum opera semper esse ex gratia Dei antecedẽte, comitãte, & consequente, ita vt nihil illis desit, quo minus meritoria sint vitę æternę. Id q̃ intelligẽdũ esse de operib⁹ etiã moralibus fusius probãdũ est disp. 217. c. 2. quis autẽ dicat hæc opera in die iudicij remunerãda esse in hominibus iustis præmio æterno? Quarto si essẽt opera virtutis, essẽt materia voti, & iuramẽti, ridiculũ autẽ esset tale votũ, aut iuramẽtũ implere, quo quisquis uisset fricare manus, ne sẽtiret frigus, ergo talia opera nõ sunt virtutis, vt fallo existimare videtur Vega loco allegato. Quare, si hęc opera in indiuiduo nõ manẽt indifferẽtia, ego potius existimo effici mala defectu honesti finis, quã esse studiosa. Atque Aug. qui, vt ego existimo, non vult concedere opus aliquod in indiuiduo indifferens vt ca. 1. vidimus, hæc opera, quæ nos in exemplum adduximus, quæque ipse appellat opera præsentis vitæ, quia fiunt pro aliqua indigentia, & sustentatione vitæ, censet, non esse opera studiosa, vt plane docet lib. 4. contra Iulianũ c. 3. vbi ait, virtutes, quæ carnalibus delectationibus, vel quibuslibet commodis, & emolumentis, temporalibus seruiunt, veras non esse: quod sane non diceret de operibus studiosis ex omni morali circunstantia recte factis. Prosper etiam & ipse Augustinianus libro cõtra Collatorem c. 19. vocat hæc opera temporalis vitæ, quæ tota est damnationis, & mortis. Vita autem, quæ se exercet in bonis moralibus operibus, non recte diceretur damnationis, & moris. Petrus Diaconus ex ea dẽ schola libro de incarnatione c. 6. appellat occupationes humanas, a quibus liberamur per Saluatorem, vt ab eis auersi æterna confidemus. Si autem hæc essent virtutis opera, Saluatoris nostri gratia non auerteret nos ab eis, nec ad hoc venisset, vt ab eis nos auocaret, de qua re vberius disseremus disput. 190 c. 1. 8.

Disp. LII. Cap. VI. 517

Præterea nec huiusmodi opera possunt esse peccata, nisi a ius malus finis, aut circunstantia ipsis addatur. Nam si essent peccata, esset sufficiens materia confessionis, cui impendi posset sacramẽtalis absolutio: quis autem non rideret similem confessionem, nec ad absoiutionem sacramentalem eam admitteret, si pœnitens solũ confiteretur se deambulasse aliquantulum, vt depelleret frigus, & fricasse manus eadem de causa, præterea purgamenta naribus purgasse, & sputis reumata proiecisse, vt purgaret naturam, quã aliquo modo oneratam sentiebat. Dicunt aliqui, hæc opera esse quidem peccata, sed sufficienter explicari, si pœnitens dicat in confessione, feci inutilia opera, sicut etiam, dixi verba otiosa. Verũ nos non contendimus debere sigillatim, & specialiter explicari, sed posse, atque si illa solũ explicentur, esse sufficientem materiam absolutionis: dicunt præterea hanc esse materiam dubiam, & ideo non sufficere ad absolutionem. Verumtamen hi auctores male distinguunt materiã dubiam a materia, quę est in opinione: nam materia dubia est illa, quam nullo probabili opinionis assensu credimus esse peccatum, sed animus hæret, & anceps manet in vtrãque partem, nõ iudicans esse peccatum, nec non esse. At vero materia, quæ aliqua opinione creditur esse peccatũ, non est dubia materia, sed secũdum opinionem probabilem determinata, quando assensu determinato creditur esse peccatum. Materiæ autem, quæ secundum opinionem probabilẽ iudicatur esse peccatum, tuto potest impendi absolutio. Restat igitur, vt hæc opera in indiuiduo maneant indifferentia, siquidem nec mala, nec bona esse possunt, vt probatum est.

Verum obseruandum est, hanc materiam circa quam diximus esse opera indifferentia in indiuiduo, aliquãdo pertinere ad aliquam virtutẽ, quæ ipsam moderetur, ne iã declinet in peccatũ: posset enim aliquis minus esse in his operibus, & ita peccare: quare ad virtutem pertinet hanc materiam recte moderari, ne circa illa peccatum contingat, Nam si quis nimius esset in scalpenda barba, aut fricandis manibus, moderari deberet hoc opus aut modestia, aut temperantia, & sic de alijs. Nostra autẽ sententia solum intelligitur, quando hæc opera fiunt ad subleuandum aliquo modo naturam ex aliqua commoditate, quæ non excedit modum, nec necessaria est, nec in præcepto ad tuedã vitam, aut valetudinem, nec assumitur ex affectu honesti, sed tantum ex affectu commodi, aut delectabilis. Ex quibus non minus patet probabilitas huius sentẽtiæ, quę, vt vera fatear, mihi semper probabilior, & vitæ, ac necessitati humanæ magis accõmodata semper visa est, ne nimij simus in condemnandis humanis operibus.

Diluuntur argumẽta prioris sententiæ.

CAPVT VI.

RElinquum est, vt argumẽta prioris sententiæ diluamus. Atque 33 in primis fatemur Augustinũ pro prima sentẽtia allegatum eam docuisse, cãq; secutos fuisse discipulos eius aliquos, vt dis. 190. c. 8 9. & 18. videbimus. Quorum sentẽtia tametsi in adstruenda gratiæ necessitate nobis maxime probetur, vt ibi videbimus, in hac tamen re, quod ita seuere dicant arbritriũ nostrũ vel bonum, vel malum semper operari, nobis non placet. Neque huic opinioni nostræ aduersatur Concilium Arausicanum secundum can. 22. vbi diuidens nostras actiones, peccatum, & mendaciũ tribuit arbitrio sine gratiæ adiutorio, veritatem autem, & iustitiam gratiæ adscribit. Nam Cõcilium non curauit, an esset opus medium, cum de hoc nulla cum hæreticis fuerit tunc, neque antea controuersia; sed omne opus bonũ tribuere voluit gratiæ. Quare & Canon ille intelligi debet in materia, quæ suapte natura secundum rationem fieri debet: de indifferenti autem nihil omnino curat, vt infra disp. illa cap. 18. in fine videbimus.

Ad auctoritatẽ Aug. respõdetur in ea fuisse opinione.

Iam vero ad primum argumentum oppositæ sententiæ dicimus, quoties homo operatur vt homo libere, nõ semper debere operari ex fine honesto propter ipsũ, ac proinde has actiones, si fiãt ob aliquam naturę necessitatẽ absq; vllo excessu, vt sup. notauimus, non esse peccata. Cũ vero dicitur in argumẽto, hominẽ debere sẽper operari se

34 *Diluitur prima ratio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

cundum rationē, & inquātum homo est, eā tenus solū verū est, quatenus debet homo nihil facere, quod rectę rationi cōtrarium sit: positiue autem operari secundū rectam rationem non est necesse, tametsi quotiescunque operatur vt homo, operetur vt rationalis, hoc est, discurrat, & exerceat opera intellectus, quæ soli naturæ rationali conueniunt, & libera etiam voluntate operetur. Debere autem hominem semper operari secundum rectam rationem, hoc est, operari opus studiosum, ita vt non operari studiose sit peccatū, nulla ratione probare possunt Theologi prioris opinionis.

Soluitur secunda ratio.

Ad secūdum fatemur esse quidem verbū otiosum, de quo reddituri simus rationē in die iudicij, tanquam de malo opere, indetamen nihil contra posteriorē sentētiam probari, & quidem si Patrum sententias, quas c.1. memorauimus, recte expendamus, varie de verbo otioso ipsi videntur loquuti, nullo tamen modo posteriori sentētiæ aduersantur. Primo quidē Basilius in regulis breuioribus interrogat 23. nihil fauet priori sententiæ, ait enim, *Adeo magnū est huiusmodi verbi periculū, vt licet genere ipso denumero bonorū sit quod dicatur, tamen nisi ad ædificationē fidei dirigatur, ne quaquā propterea quod bonū sit, liber sit a periculo, qui illud locutus sit, quippequi videlicet ex eo, quod ad ædificationē illud nō accōmodauerit, contristasse noscitur Spiritū sanctū Dei*, hęc Basilius. Ex quibus constat, verbum otiosum alio modo ab eo vsurpari, quā a Theologis prioris opinionis, nā ipse verbum otiosum appellat etiā illud, quod est de genere bonorū, & ex se bonum est, si tamē non prosit alijs ad ædificationem. Theologi autē prioris sententiæ nullum verbum ex suo genere bonū dicunt fieri posse otiosum, quāuis fieri possit malū ex prauo fine, aut circunstantia. Quare aut Basil. loquitur de verbo, quod cum alias sit de genere bonorum, quia tamen cedit in detrimentum spirituale aliorum, efficitur malū: & hac ratione dixit fieri malū, quia non est accommodatū aliorum ædificationi, sed potius damnū aliquod infert: hoc autē modo verbum quidē otiosum malum est, & reddēda est ratio in die iudicij de illo ad pœnā: verū in hoc sensu prior opinio non contendit esse aliquod verbum otiosum; inquit enim verbum otiosum esse, quod est ex suo genere indifferēs sed quia non refertur in honestū finē, redditur malum. Aut loquitur Basil. de verbo

§5

etiā bono, q̄ nulla ratione redditur malū ex fine, aut circunstātia, & hoc modo cōcedat esse illud de genere bonorum, necessario debet ita intelligi, vt loquatur de illo, prout decet religiosos, quorum vita, & instituti ratio postulat, vt ad perfectionē cōtendant, atque adeo non solū decet religiosos loqui ad alios verba, quę sunt de genere bonorum, sed etiā ad profectum spiritualē alio-rum pertinentia. Dixit autem Basil. his verbis contristari Spiritum sanctū, non q̄ sint peccata, sed quod minus perfecta sint, quā institutum religiosæ vitæ postulat. Nā quemadmodum dicit S. Tho. lectione 10. in c.4. ad Ephesios peccatis mortalibus cōtristari Spiritum sanctū, quia per tale peccatum a nobis recedit, eodē modo dici potest constristari Spiritum sanctū verbo minus bono, nō quia simpliciter recedat a nobis, sed quia non inhabitat in nobis secundū plenitudinem, quā institutū religionis exposcit. De hoc autē verbo non dicit Basilius reddituros nos rationē in die iudicij: in quit autem eū, qui tale vorbū loquutus est, non esse liberū a periculo, non quia sit ei peccatum, sed quia, vt dixi, non proficit in vita spirituali, prout institutū religionis postulat. Quare ex Basilio nihil probare possunt Doctores prioris sententiæ.

Secundo Chrysostomus explicās locum illum Matthæi 12. quem supra cap. 2. retulimus, inquit otiosū verbum esse, quod nēdax est, & calumniam habet, refert tamē aliorū sententiā, qui dicūt otiosum verbū esse, quod vanum est, & risum mouet, turpe, vel inuerecundum, quam quidē interpretationem ipse non improbat. Vtroque autem modo vsurpāt verbū otiosum Theophyl. & Euthy. in eum locū Matth. hæc vero posterior definitio verbi otiosi, quatenus cōprehendit verbū vanum, & quod risum mouet, priori sentētiæ fauere videtur.

Tertio hoc eodē modo definire videtur otiosum verbum Origines, Hierony. Bernar. & Greg. allegati a nobis pro priori sententia in. 1. cap. nam aut dicitur verbum otiosum esse, quod neque boni, neque mali aliquid agit, vt ait Origenes, & quod est absq; vtilitate audientis, aut loquētis, aut quod nō ædificat audientes, vt dicit Hieronymus, aut quod est sine rationabili causa, vt inquit Bernardus, aut quod caret iusta necessitate, aut vtilitate, vt loquitur Gregorius. Hi autem videntur prędictæ sententiæ fauere, quatenus asserere quoque videntur,

38 *Patres aliqua dicunt otiosa.*

dentur, opus alias ex se nec bonum, nec malum, ex defectu honesti finis effici otiosū. Verūtamē neque hi Patres priori opinioni fauent, primū quidē cōcedimus cum Origene otiosum verbum esse, quod nec boni, nec aliquid mali agit, hoc est, quod non est causa boni, aut mali operis, sic enim intelligit Origenes. Concedimus etiam verbum otiosum esse, q̄ est absq; vtilitate audiētis, aut loquētis, aut quod non ædificat audientes, aut quod est sine rationabili causa, aut quodest sine iusta vtilitate, aut necessitate: hinc tamen non sequitur non esse verbum aliquod indifferens, quod non debeat dici otiosum. Nam si qui Patres ex allegatis postulare videntur honestum finem ad proximi ædificationem, & id intelligant per vtilitatem, aut per rationabilem causam, loquuntur plane de verbis, quibus in conuictu quotidiano familiariter vtimur cum alijs: in his enim facile fit otiosum verbū, si careat honesto fine, vt in enarrandis getalijs, aut fabulis. Nam verba sunt instrumenta quibus humanus cōuictus conseruari debet: his autem nobis vti non licet sine fructu aliquo spirituali, vel nostro, vel aliorū. Ob id tamen nō negāt Patres allegati, posse quoque verba deseruire ad vtilitatē, & commoditatem aliquam temporalem, qua natura imbecillitati aliquo modo succurratur. Nam si tēpore hiemis nimium frigoris sentiretur, & aliquis colloqueretur cū alio, etiam de negotijs alias honestis, ipsum que inuitaret vt deambularent simul, & ita frigus depellerent, tantū motus hac cōmoditate, quā dixi, nemo assereret hoc verbū esse otiosum, neque etiam diceret esse verbum studiosum, neque carere rationabili causa, aut iusta vtilitate. Non dico rationabilem causam, aut iustam vtilitatem, honestam aliquam causam, sed talem qualē natura ipsa aliquo modo exigere videtur. Quodsi ob commoditatē aliquam naturæ, vt diximus, non dicatur verbum, tunc quidem fateor debere habere causam rationabilem, & iustā necessitatem, aut vtilitatē, nempe honestam. & in hoc tantum casu loquutos fuisse Patres, qui honestum finem necessariū, ne verbum sit otiosum. Multa quoque alia exempla possemus adducere, in quibus sine honesto fine verbum non est otiosum, eo quod fiat ob aliquam indigentiam naturæ, iuxta superius notata: nā si quis moneat alium, vt emundet vestem, vt tollat pulicem, aut alia huiusmodi, nec iustitia n habebit, nec iniustitiam, & hæc satis de secunda ratione.

Soluitur tertia ratio.

Ad tertiam respondet Scotus in 2. d. 41. q. vnic. ad 2. ex actibus indifferētibus, quos i le concedit generari etiam habitum indifferentem circa bonum opus virtutis, non tamen secundum modum illius, hoc est, nō ex motiuo honestatis illius virtutis. Et quidem ego non video, quidnam incommodi sequatur, si concedamus habitus aliquos indifferentes ad opera indifferentia. Quod si verum esset, vt contendit Scotus, & Gab. opera virtutum posse esse indifferentia, quā do fiunt non ex honestate virtutis, sed alio modo, consequenter dicendum esset esse habitus indifferentes, vt illi contendunt, circa talia opera. Verum quia, vt diximus, hæc opera non redduntur indifferentia eo modo, quo ipsi putarunt, ideo circa illa nō sunt concedendi habitus indifferētes. Quia vero nos concedimus solum opera indifferentia, quæ fiant, vt succurratur alicui indigentiæ naturæ, & ad hoc naturaliter inclinamur, non videtur necessario cōcedendus habitus. Nihilominus cum interdum aliqua maior promptitudo in nobis sentiatur ad hæc opera ex nimio vsu, concedere etiam aliquem habitum, non est aliquod incommodum. 40

Ex his omnibus facile quisque conijcere poterit, an hęc posterior opinio probabilis sit, & doctrinæ Patrum nullo modo contraria, quam licet non omnes in scholis sequantur, in praxi tamen non dubito multos etiam oppositæ sententiæ eam amplecti cū non iudicāt esse peccata innumera opera ex ijs, quæ fiūt ex hac indigētia naturæ.

ARTICVLVS X.

Vtrum aliqua circunstantia constituat actū moralē in specie boni vel mali.

AD decimū sic proceditur. Videtur quod circunstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus: species enim actus est ex obiecto. Sed circunstantiæ differunt ab obiecto: ergo circunstantiæ non dant speciem actus. *Su. q. 5 ad 4. & inf. q. 11. ar. 2. & 9. 73. ar. 7 corp. & ad 1. & 2. & 36. ar. 5 cor. & 4 dist. 16. q. 3. ar. 2. q. 3. cor. & d. 41. ar. 4. q. 1. corp.*

Præterea, Circunstantiæ comparatur ad actum moralē, sicut accidentia eius, vt dictum est. Sed accidens non constitui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et mal. q.1. art. 6. item. & q. 7. ce. & q. 7. art. 4. vr. 7. art. 1.

tuit speciem: ergo circūstantia nō constituit aliquam speciem boni, vel mali.

Præterea. Vnius rei non sunt plures species: vnius autem, actus sunt plures circunstantiæ: ergo circunstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Sedcontra, Locus est circunstātia quædam: sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium: ergo circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituūtur ex naturalibus formis, ita species moraliū actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supra dictis patet. Quia vero natura determinata est ad vnum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est peruenire ad aliquam vltimā formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse nō possit, & inde est, quod in rebus naturalibus, quod est accidens alicui rei, nō potest accipi, vt differentia cōstituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid vnum, sed quolibet dato, potest vlterius procedere, & id eo, quod in actu vno accipitur vt circunstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi ratione ordinante, vt principalis conditio obiecti determinantis speciē actus sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, & si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circunstantiæ: sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi, vt contrariam ordini rationis: puta, quod ratio ordinat iniurtam non esse faciendam loco sacro, vnde tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis, & ideo locus, qui prius considerabatur, vt circunstantia, nunc consideratur, vt principalis conditio obiecti rationi repugnans, & per hunc modum quandocunque aliqua circunstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro, vel contra, oportet, quod circunstantia det speciē actui morali vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circunstantia, secundum quod dat speciē actui, consideratur vt quædam conditio obiecti (sicut dictū est) & quasi quædam specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circunstantia manens in ratione circūstantiæ, cum habeat rationem accidentis, nō dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circunstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cū non quælibet circunstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem. vnde non oportet, licet sint multæ circūstantiæ vnius actus, quod vnus actus sit in pluribus speciebus, licet etiam non sit inconueniens, quod vnus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiā disparatis, vt dictū est.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, *Circunstantia, quæ habet specialem ordinem conformitatis, aut disformitatis ad rationem, constituit actum in specie boni, aut mali.* Circa hanc conclusionem, & doctrinam articuli notat Conradus, data opera S. Thomam non dixisse circunstantiam, quæ habet specialem ordinem ad rationem constituere actum in specie, quia iam dixerat articulo 7. actum speciem sumere ab obiecto: & ar. 6. dixerat finem habere rationem obiecti tribuentis speciem actui interiori; sed tantum dixisse circunstantiam, quæ habet specialem ordinem ad rationem constituere actū in specie boni aut mali, hoc est in alia noua specie boni aut mali: quare distinguit Cōradus hęc duo, & cōstituere actum in specie, & constituere eum in specie boni, aut mali, & inquit, circunstantiam constituere actum in specie boni, & mali, sed non cōstituere speciem actus.

Ego vero existimo, hæc duo absque fundamento distingui. Nam constituere speciem actus, idem est, quod constituere speciem moralem, de hac enim nunc disputamus: species autē actus moralis, aut est species boni, aut mali, aut indifferentis, ergo circunstantia, quæ constituit speciem boni, & mali, constituit etiam speciem actus moralis. An vero circunstantia ita constituat nouam speciem, vt tollat priorem, & vtrum aliquando costituat primam speciem, an non, inferius videbimus.

De circunstantia tribuēte speciem boni, aut mali. Disputatio. 53.

Circunstantia, quæ tribuit nouam speciem moris, quodammodo transit in rationem obiecti, quodammodo habet rationem circunstantiæ. Cap. 1

Id, quod tribuit primam malitiam, non est vllo modo circunstantia. Cap. 2

Circūstantia, quæ tribuit nouam speciem moralem, constituit speciem omnino diuersam a priori, non autem ei subiectam. Cap. 3.

Aliquem actum ita esse bonum, vt non possit fieri malus, & contra. Cap. 4.

Circunstantia, quæ tribuit nouam speciem moris, quodam modo trāsit in rationem obiecti, quodam modo habet rationē circunstantiæ.

CAPVT I.

Circa priorem autem modum difficultas statim se offert ex ipsa definitione circunstantiæ, in sententia Scolasticorum, quam retulimus disputatione 30. capite 1. est enim, vt ipsi existimant, circunstantia accidens humanæ actionis; id autem, quod constituit speciem actionis, non videtur vt accidens ad actionem pertinere. Et hæc videtur sententia S. Thomæ in hoc articulo in corpore, & ad secundum, vbi, inquit circunstantiam, quæ manet circunstantia, non tribuere speciem, sed eam, quæ tribuit speciem, tranire in rationem obiecti.

Prima sententia docet circunstantiam si non transeat in ratione obiecti non tribuere speciē nouā.

Probatur ex d. 1 hum.

Nihilominus verissimum est, nec doctrinæ Sancti Thomæ vllo modo contrarium, circunstantiam, quæ addit nouam speciem supra alteram, quam aliunde actio habet, manere sub vera ratione circunstantiæ, nō respectu speciei, quā tribuit, sed respectu alterius. Itaque hæc circunstantia comparata cum specie morali, quā tribuit, habet rationem, aut conditionem obiecti, hoc est, habet rationem per se pertinentem ad speciē, quę communiter dicitur sumi ex obiecto: cōparata autē cum alia specie, quæ est in eodem actu, potest habere rationem circunstantię accidētariæ. Quemadmodum in homicidio clerici, aut alterius hominis in loco sacro, persona sacra, quæ occiditur, aut locus sacer tribuit speciem sacrilegij supra speciem homicidij, quam actio illa aliū de habebat: & ita persona sacra, aut locus sacer est circunstantia homicidij, non tantum sacrilegij: nam, si comparetur cum sacrilegio, potius habet conditionem obiecti.

Secunda sententia verior docet circunstantiam posse tribuere nouam speciem, etsi non sit obiectum eius cuius est circūstantia.

Exempla.

Probatur ratione

Hęc autem sententia probatur hac ratione. Si circunstantia, quæ tribuit nouam speciem additam alteri, non esset circunstantia respectu illius speciei, cui additur, sicut si locus sacer nō esset circunstantia speciei homicidij, quod fit in loco sacro, quia tribuit nouā speciē homicidij; sequeretur finē nunquam esse circunstantiam alicuius actus, in sensu Scholasticorum, hoc est, nunquā accidentarie pertinere ad malitiam, seu bonitatem actus, tam electionis, quam intētionis. Nam, vt supra ostendimus disp. 51. c. 2. & 3 tā respectu electionis, quam intentionis, finis ita habet rationē obiecti speciem tribuentis, vt nullo modo sit circūstātia. Deinde neq; respectu actus exterioris finis esset circūstantia: nam illa circunstantia, quæ nec auget bonitatem, aut malitiam, neque illā minuit, neque tribuit nouam, non potest habere rationem circunstantiæ ex eo, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

non videatur ad actum pertinere, & ipsum afficere, sed cum illo quasi comitâter se habere: finis autem, nisi tribuat nouam malitiam, non potest augere, aut minuere priorem, eodē modo, quo circunstantia, *quomodo*, auget magis, aut minuit malitiam ex obiecto. Si enim finis sit in eadē specie, in qua est mediū, nō potest augere malitiā medij: tunc enim mediū nullam aliam habet malitiā, quam finis: vt cum quis accipit ensem, vt occidat. Restat igitur, vt finis tūc solum augeat malitiam, quando tribuit nouū; & tūc sit circunstantia prioris malitiæ, quod contendebamus probare. Sic ergo finis non erit circunstantia speciei, quam ipse tribuit, sed tribuens nouam speciem, erit circunstantia alterius, quam actus aliunde habet.

3 Neque vero S. Thomas oppositū docuit, nō enim absolute negauit circunstantiā manere sub ratione circunstantiæ, quando tribuit nouam speciem; sed cū dixit, non esse circunstantiam, imo transire in rationem, aut conditionem obiecti tribuentis speciē, intellexit, comparatione speciei, quam ipsa tribuit, ei enim cōparatur, non vt circunstātia accidentaria, sed tanquā conditio substātialis obiecti, veluti locus sacer nō est circūstantia sacrilegij, q̄ est in homicidio, sed potius cōditio obiecti sacrilegij, licet sit circūstātia homicidij, nā sicut sacrilegium accidit homicidio, ita etiam conditio obiecti sacrilegij accidit homicidio.

Fauet Caietani doctrina tradita.

Neque etiam contra hanc sententiam nostrā quidquam docuit Caietanus, vt volūt recentiores nonnulli. Nam supra art. 6 solū dixit, finem non esse circunstantiam actus interioris, quod nos etiā ibidem docuimus: in hoc autē articulo recte explicat qualitatē, & naturā circunstantiarū per analogiam ad accidētia entis naturalis. Vt enim accidētia hæc aliquādo sunt formæ quædā in sua specie, sicut albedo, aliquādo sunt modi quidā accidentarij, seu conditiones harum formarum, sicut magis, & minus; ita etiā in moralibus aliæ circunstantiæ sunt, quæ tribuunt nouam speciem actui, veluti formæ quædam, aliæ vero, quæ tantum augēt, aut minuunt intra eādem speciem, vt modi accidentarij, sicut magis, & minus.

Obseruandū.

Cæterum, quod hactenus diximus, circūstantias, quæ tribuunt nouam speciem, manere: intra rationem veræ circunstantiæ eo modo, quo a nobis explicatū est, ità debet intelligi, vt plures species, quæ in vno actu humano reperiuntur, non eodē modo semper inter se cōparentur. Nā primum quidē, & frequentius ita comparantur, vt vna tantum alteri, veluti accidens ipsius, adueniat, & conditiones obiecti substantiales vnius alteri sint accidentariæ, & habeant rationem circunstantiæ, non contra: aliquando vero ita, vt vna alteri accidat, & contra. Prius quidem contingit quoties in eodem actu ita reperiuntur duæ malitiæ, vt vna sit ei primaria, & substātialis, altera veluti accidentaria, & aduentitia: quomodo autem cognosci debeat primaria, & substātialis, diximus supra ar. 7. circa solutionem 1. & nūc iterum repetemus.

Primum quidem illa, quæ potest in ipso actu manere sine altera, & non contra, est prima species, & substātialis illius actus in genere moris, ei vero accidit altera, & conditio obiecti, quæ est alteri substātialis, ipsi si est vere circunstantia accidentaria. Exemplum huius est in homicidio, aut percussione sacerdotis: nam species iniustitiæ potest esse sine sacrilegio, at vero species sacrilegij in personam non potest esse sine specie iniustitiæ. Porro autem speciem sacrilegij in personam diuersam esse ab specie sacrilegij in locum, & rem, cap. 3. videbimus. In adulterio similiter species contra fidem matrimonij supponit speciē fornicationis. Hac igitur regula cognoscimus primam, & substantialem malitiam. Deinde in actu interiori prima, & substātialis malitia est ex fine ipso comparatione malitiæ, quæ est ex medijs, quia, vt disput. 51. c. 2. & 3. ostendimus, tā electio, quam intentio respicit finē primarie tanquam obiectum, quod tribuit speciem, at vero respectu actus exterioris prima, & substātialis malitia est, quā opus ex se habet, comparatione eius, quam habet ex fine: nam, vt ibi diximus, finis semper est circunstantia accidētaria actui exteriori. Quando vero vna malitia sit prior, & substantialis actui, alia vero accidentaria priori, nō possumus alia certa regula comprehendere, nisi ea, quam diximus. Tunc igitur, cum vna malitia est substantialis, & primaria, obiectum, aut conditio obiecti primariæ speciei non est circunstantia secundariæ speciei, at vero conditio obiecti secundariæ speciei est, circunstantia primariæ speciei: vt in exemplo allato conditio obiecti homicidij non est circunstantia sacrilegij, conditio tamen obiecti sacrilegij est circunstantia homicidij.

Ceterū interdū, licet rarò accidere possit, vt

Aliquando vna malitia specifica vitiat actum, & non altera.

vt in actu sit duplex malitia secūdū speciē, nec vna sit altera prior in actu, sed ex æquo vtraq; afficiat actum, & tunc cōditio obiecti vnius, quæ ei tribuit speciē, est circunstātia alterius, & contra: quia vna malitiæ speciebus alteri accidit: exemplū est, cū quis vtitur vase sacro Ecclesiæ in profanos vsus, tūc est peccatum iniustitiæ cōtra voluntatē domini, dum retinetur vas illud, & fur illo vti

Exemplum.

tur, vsus enim rei alienæ cōtra volūtatē domini, & retentio illius idem peccatū est vsurpationis, & furti cōtinuati; at vero vsus ille, quatenus est contra consecrationē calicis, qua ex instituto Ecclesiæ destinatur in sacros tantū vsus, & omnino separatur à profanis, est sacrilegij, & vna species malitiæ

6 ex his potest esse sine alia in illo actu, & cōtra. Præterea, si vera est sētētia, quā diximus supra q. 12. ar. 3. in dubitat. circa illū, posse volūtatē nostrā tēdere in duos fines simul, inter se nō ordinatos, sed omnino diuersos, diuersis tamē actibus, sequitur posse eundē actū exteriorē, qui ex se nullā haberet malitiā, eligi, vt mediū, ad vtrumque finem: tūc autē a duplici fine ex æquo haberet duplicem malitiā, nec vnam priorem, quam aliā, quare vna alteri accideret, & contra.

S. Thomas contra sententiam hanc docuit.

Neque vero S. Th. oppositū huic nostræ sententiæ docuit supra q. 1. ar. 3. ad 3. & in hac q. ar. 6. ad 1. ibi enim non docuit eundē actum in genere moris solum posse habere plures species inuicem ordinatas, nō autem posse habere plures species in genere etiam moris ex æquo; sed solum dixit, eundē actū in genere naturæ nō posse esse in duab⁹ speciebus sibi substātialibus. Quia vero genus moris cōuenit actui in genere naturæ considerato accidentarie, concedit posse habere plures species morales, sicut eadem substantia plura accidētia. Has vero species morales debere esse inuicem ordinatas nō dixit,

7 neq; videtur necessariū, sicut neque in eadē substantia plura accidentia, quæ ei conueniunt, omnia sunt inuicem ordinata, & exē plis iam allatis manifestū est, etiam species ipsas moris in eodem actu nō semper inuicem ordinari, sed aliquando ex æquo eidem actui conuenire.

Bonitas moralis est accidens actus.

Notandū tamen est, aliam esse rationē de bonitate morali in actu, & de malitia. Cum enim idē actus possit habere varias species malitiæ, ex illis vna potest alteri accidere, & ita obiectū, aut substantialis circunstantia vnius, quę respectu illius transit in rationem obiecti, alteri speciei esse accidētariā, vt proxime dicebamus. At vero cum in eodem actu morali non possit esse duplex bonitas moralis secūdum speciem, nisi in vno tātum casu, quem ibidem diximus, non poterit obiectum vnius, aut circunstantia habens rationem obiecti respectu vnius esse alteri circunstantia accidentaria, nisi in eo casu. Ratio vero, ob quam dicimus posse in eodem actu esse varias species malitiæ, non tamen varias species bonitatis, est, quia, vt circunstantia tribuat malitiam actui, non oportet esse expresse volitam aut ipsam circunstantiā, vt dicemus disputatione 101. c. 1. aut ipsam malitiam, vt manifeste patet. Vt autem circunstantia virtutis faciat actū studiosum, & bonum, oportet ipsam circūstantiam esse directe volitam, & ipsam honestatem, quia, vt dicebamus disputatione 15. capit. 3. actus non est studiosus, nisi fiat expresse ob ipsam honestatem virtutis. Cūque volūntas non possit ferri eodem actu in plures honestates, & motiua virtutum, nisi in vno casu, non poterit obiectum vnius speciei bonitatis esse circunstantia alterius. Casus autem, in quo potest in eodem actu esse duplex species bonitatis moralis, est, quem diximus ibidem, quando duplex honestas virtutis per modum vnius mouere potest, vt in adoratione, qua Christus adoratur. Tunc autem vna non est substantialis, & altera accidentaria, sed vtraque æque primo conuenit actui, ac proinde in hoc casu debemus dicere, motiuum vnius esse circunstantiam alterius, & contra.

Id, quod tribuit primam malitiam, nō est vllo modo circunstantia.

CAPVT II.

Status difficultatis.

NOn solū id, quod solet esse circūstātia, tribuit actui aliquādo nouā speciē malitiæ, vt superiori capite vidimus, sed etiam interdū tribuit primā malitiā: hoc est, actus, qui alias non esset malus, efficitur malus ex aliquo, quod alias solet esse circunstantia. Dicimus igitur tunc illud, quod alias esset circunstātia, ita transire in rationē obiecti, vt nullo modo maneat circunstātia. Loquimur autē de circunstantia, vt admonuimus præcedente capite iuxta phrasim Scholasticorū, qui, vt vidimus disp. 30. ca. 1. circunstātiā dicunt esse accidēs actionis humanę. Nam Aristoteles nomine singularis, quod

circunstan

Universidad de Deusto
Biblioteca

circunstantiã vocant Scholastici, intellexit
9 id, ꝙ substãtialiter pertinet ad actionẽ. Exẽplũ autẽ est in actione, quę alias ex obiecto est bona, & propter aliquã circunstantiam, vt finis, redditur mala, vel etiã actionis, quę est indifferens ex se, & ex circunstantia redditur mala, non habens aliunde aliã malitiam. Hanc igitur dicimus ita transire in rationem obiecti speciem tribuentis, vt nõ maneat circunstantia. Ratio vero est manifesta: nam id quod tribuit primam malitiam, tribuit primam speciem actioni, nec supponit eam vllo modo aliunde constitutã in genere moris, ergo in eo genere id, quod tribuit primam malitiam, nõ potest esse circunstantia: nam cum circũstantia sit accidens, iuxta sensum Scholasticorum, in quo nunc loquimur, necessario supponit aliquid substantialiter cõstitutum. Quod si dicas esse circunstantiam actionis consideratæ secundum esse naturę, & in eo esse substantialiter constitutę, qua ratione Conradus art. 3 huius quæstionis dixit, id quod tribuit primam malitiam, esse vere circũstantiam; hoc nullius momenti est: nunc enim non agimus de circunstantia actionis consideratæ in genere naturæ, sed in genere moris. Cum igitur id, quod tribuit primam malitiam, nihil supponat constitutum in genere moris, non potest in hoc genere esse accidens alicuius actionis moralis, & humanæ, potiuserit quid substantiale primarie constituens speciem moris. Hanc nostram sententiam tradidit Caietanus in hoc articulo, & videtur docuisse S. Th. articulo. 5. ad. 4.

Id quod tribuit primam malitiam, nõ esse circunstãtiam, probatur.

Solutio Conradi nullius est momẽti.

Caietanus. 3. Thom.

Finis quomodo sit circunstantia actus exterioris & quando.

Ex ea vero sequitur primo, id, quod diximus disput. 51. cap. 2. nempe finem habere rationem circunstantiæ respectu actionis exterioris, tametsi respectu interioris habeat rationẽ obiecti, speciem primarie tribuẽtis, intelligendũ esse, quando actio exterior aliunde habet propriã malitiam, & ex fine accipit aliam: tunc enim sicut ea, quam accipit a fine, accidit ei, quam ex suo obiecto, & circũstantijs habet, ita etiã ipse finis dicitur eius circũstantia accidentaria, etiam in genere moris. At vero quãdo actio exterior nõ habet malitiã ex se, sed primã accipit a fine, finis non potest ei esse circunstantia in genere moris, ob rationem iam dictã. Et in hoc casu non intelligitur id, quod diximus in illa disp. c. 51. cũ autẽ dicim⁹ id, quod tribuit primã malitiam, & alias esset circunstantia, non manere in ratione circũstantiæ, sed transire in cõditionem obiecti, ita est intelligendum, vt obiectũ talis actionis in genere moris considerari debeat cũ illa conditione, tanquã sibi essentiali, vt tribuat speciem. Idem omnino dicendum est de circunstantia, quę tribuit primã bonitatem, nempe eam non habere veram rationẽ circunstantiæ moralis.

Posset aliquis obijcere nobis S. Thomã in 2. hac q. ar. 4. vbi postquã in corpore docuit, aliã esse bonitatẽ, & malitiam ex obiecto, aliã ex circũstantijs, veluti ex accidentibus, aliã ex fine, in solutione 3. inquit, nihil obstare, quominus actioni habẽti vnã harũ bonitatũ alia desit: & ita aliquãdo accidere, vt actio bona secundũ speciẽ suã, sit mala ex circunstãtia, velut ex fine, quãuis nõ sit simpliciter bona, nisi habeat omnes bonitates, hoc est, omnia requisita ad bonitatem, quæ sunt obiectũ, circũstantię, & finis. Concedit igitur aliquã actionẽ malã ex circunstãtia, quando ex illa prouenit prima malitia, & ita etiã tunc manebit sub ratione circũstãtię. Respõdeo tamẽ hoc testimonium nihil probare cõtra predictã sententiam, nam cũ ait S. Doctor, actioni habenti bonitatẽ ex obiecto posse deficere bonitatẽ ex fine, aut ex circũstantijs, & ita de bona heri malã, nõ distinguit in ea actione finẽ ab obiecto speciẽ tribuẽte, nec circũstantias etiã ab obiecto, quod tũc habeat actio illa, & a quo speciẽ sumat, sed ab obiecto, ꝙ alias haberet actio, & a quo speciẽ sumeret. Tũc autẽ cũ redditur actio mala ex fine, aut ex circũstãtia, finis, aut circunstantia transit in conditionem obiecti.

Cęterũ recentiores nõ nulli, qui sibi videtur sequi Conradum, affirmant talẽ circunstãtiã, quæ tribuit primã malitiam actioni, manere in ratione veræ circũstantię moralis, non quidẽ respectu actionis cõsideratæ solũ in genere naturę, sed cõsideratæ etiam in genere moris. In quo plane sensu non loquitur Conradus; ille enim solum dicit talẽ circunstantiã manere in ratione circũstãtię respectu actionis cõsideratę in genere naturæ. Sed videamus, qua ratione hi recẽtiores probẽt, eãmanere sub ratione circũstãtiæ respectu actionis cõsideratæ in genere naturę. Probat igitur hoc modo. Huiusmodi circũstantia potest tribuere primã malitiã actioni alias indifferenti ex suo obiecto, & ex alijs circunstantijs, verbi causa, si apponatur actioni indifferẽti finis malꝰ ergo quãdo hęc circunstantia additur actioni, & ipsam constituit in specie mali, tribuens ei primã malitiam

tiã, iam inuenit constitutã in alia specie morali priori: nã ratio indifferẽtis actionis species quędã moralis est. Idẽ probãt alio exẽplo, nẽpe quãdo actio alias erat bona, & ex malo fine efficitur mala. Porro autẽ nõ solũ accidere potest, vt priꝰ natura sit actio cõstituta in ratione indifferẽtis, aut bonę ex obiecto & alijs circũstãtijs, cui adueniat circũstãtia tribuẽs primã malitiã, sed etiã, vt prius tẽpore sit bona, aut etiã indifferens, si vera est sentẽtia, quæ dicit posse esse aliquã actionem indifferentem in individuo: fieri enim potest, vt actio prius sit bona, aut indifferẽs, & deinde efficiatur mala, aut quia apponitur malus finis, aut quia cognoscitur malitia finis seu circũstantiæ, quæ antea nõ cognoscebatur: tunc autẽ planũ est, hãc circunstantiam aduenire actioni iam constitutæ in aliqua specie morali: ergo manebit sub vera ratione circunstantiæ eo modo, quo nunc de circunstantia loquimur.

Miror tamen hos Theologos hac tã futili ratione cõuictos, cũ tamen aliunde fateãtur ingenue, vt oporter, actionem illã, quæ alias ex obiecto, & aliũde erat bona, aut indifferens, effectã deinde malã a circunstãtia aliqua, vel fine, nõ manere indifferentẽ, nec bonã. Id autẽ fateri necesse est, primũ, quia alis actio reddita mala nõ potest manere indifferens, ea enim dicitur actio indifferẽs, quæ nec bona, nec mala est. Cũ igitur iã sit effecta mala, indifferentiã, quã alias haberet, nõ retinet. Præterea, vt bona sit actio debet esse ex omni parte bona, quia bonũ est ex integra causa, teste Dionysio 4. c. de diuinis nominibus, si ergo ei deficit aliquid & ideo efficitur mala, ea nõ potest manere bona. Hoc autẽ supposito, ꝙ ipsi ingenue (vt dixi) fatentur, & probabitur infra disp. 70. c. 2. euidenter cõtra ipsos colligitur, eam circũstãtiã, quę tribuit primã malitiã, nõ manere in ratione circũstãtiæ respectu actionis consideratę in genere moris, atque hinc etiã ratio eorũ facile diluetur. Nã si talis circũstãtia tribuit primã malitiã, nec relinquit actionẽ in alia specie morali, etiam si actio prius tẽpore fuisset bona, aut indifferẽs, & deinde fieret mala, aut propter cõscientiã, aut propter nouã circũstãtiã sequitur nõposse esse circũstantiã illius actionis in genere moris, cum nulli speciei morali priori accidat, sed illã destruat, & mutet. Nã quemadmodũ si accidẽs aliquod ita aueniret speciei alicuius substãtiæ, vt hoc ipso illam destruere, nec vllo modo secũ illã permitteret manere, nõ posset dici accidẽs illius, ita etiã circũstantia moralis, quę destruit primã speciẽ, quam antea habebat actio, vel non sinit manere eam, quã actio alias haberet, nõ poterit esse accidẽs illius, nec vlli speciei in genere moris accidẽtarie conueniet, ac proin de nec in genere moris erit circũstantia alicuius, sed substãtialis cõditio actionis in genere moris. Ex quibus dissoluta aperte manet ratio illorum Theologorum, qui oppositum contendebant probare.

Vltimo obseruandum est, cum dicimus, circunstantiã, quæ tribuit speciẽ, tantũre in rationẽ, aut conditionem obiecti, non esse existimandũ talem circũstantiã debere esse volitã, vt tribuat speciẽ; sed dicim⁹ obiecto volito ex tali circũstãtia prouenire cõditionẽ quandã diuersæ speciei in genere moris, ex qua sumitur species actionis moralis. An vero ad speciem peccati sit necesse esse directe, & expresse volitum obiectum, videbimus infra disp. 101. cap. 5.

14 *Obseruandũ.*

Circunstantia, quæ tribuit nouam speciem moralem, cõstituit speciẽ omnino diuersã a priori, nõ autẽ ei subiectã.

CAPVT III.

Status, & sus quæstionis.

CVM contingat interdũ in eodẽ actu concurrere duas circũstantias, quarũ vnaquæque tribuit speciẽ actioni, vt superius explicuimus; cõtrouersia est, vtrũ posterior circũstãtia, quę aduenit priori, tribuat speciẽ omnino diuersã a priori, vel speciẽ ei subiectã, qua determinetur, sicut genus per speciẽ in simã determinari solet: exẽpla rem ipsã, & statũ controuersiæ declarabũt. Furatur aliquis rem sacram, in qua actione, ratione duplicis circunstantiæ, est duplex species moris, altera est furti, altera sacrilegij. In adulterio similiter, altera est fornicationis, altera adulterij contra fidem matrimonij. Nũc igitur controuersia est, vtrum hæ duę species sint omnino diuersæ, sicut atomæ species, an potius species sacrilegij contrahat speciem furti, tanquam magis communem, & superiorem ad aliam inferiorem, ita vt vna species infima cõfletur ex vtraque, quę sit furti sacrilegi, & idẽ est de specie adulterij, & fornicationis. Quod quidem perinde est, atq; si quæreretur, vtrum prior species sit subalterna, & genus intermediũ, posterior autem sit infima sub priori contenta. 51

In hac autẽ cõtrouersia Conradus in hũc articulum

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prima sententia.

articulum in fine corporis, alio modo philosophatur despicie, quæ priori speciei aduenit ex fine, & de ea, quæ aduenit ex alia circunstantia, quæ se habet, vt modus obiecti. Inquit itaq; hoc modo, quoties finis habet peculiarē ordinē ad rationem, ob quē tribuit peculiarem speciē malitiæ, species eius est ommino diuersa a priori, quam habet actio ex suo obiecto, nec il am vllo modo cōtrahit tanquā genus sibi superius. Vt cū quis occidit propter furtum in hac actione vna manet species atoma homicidij, altera furti, & vna alterā nō cōtrahit, nec determinat, tanquā genus ad vnam speciē infimam. At vero quoties circunstātia est veluti modus obiecti, & nō est finis, vt locus sacer respectu furti, & mulier cōiugio copulata respectu fornicationis, prior species est subalterna, & determinatur per posteriorē, sicut genus per infimā speciē, ita vt ex vtraq; fiat vna. In priori exemplo erit vna species furti sacrilegi, in posteriori erit etiā vna species fornicationis adulteræ. Huius sentētiæ vnicū fundamētū est in doctrina S. Th. nam 2.2.q.154.ar.6.7 & 8. assignās species luxuriæ cōtra virtutē castitatis, enumerat stuprū, adulteriū, raptum, & incestū, in quibus cōstat, præter cōmunem circunstantiā, & speciē fornicationis esse aliā peculiarē stupri, adulterij &c. cū igitur has assignet S. Thomas quasi species infimas luxuriæ, videtur sensisse priorē speciem fornicationis ex cōmuni illa ratione obiecti prouenientem determinari per aliā magis peculiarē deriuatā ex posteriori illa circunstantia, quæ est quasi modus obiecti. Ceterū sētentia Conradi videtur expressa ab eodē S. Th. quoad vtrāq; partē q. 2. de malo ar. 6. in corpore circa finē, vbi de speciebus prouenientibus ex circūlātia finis, & ex obiecto, & de ijs, quę prouenīūt ex obiecto, & ex circūstantia; quæ est modus obiecti, eodē modo philosophari videtur, atque Conradus. Nam species ex obiecto, & fine vocat ipse disparatas, quia non connectuntur, nec vnā aliam contrahit, & determinat. Species autem ex obiecto, & ex circunstātia, quæ est modus obiecti, inquit, ita se habere, vt ex illis fiat vna species infima, & vna aliam determinet, tanquam communiorem.

Fundamentū eius d. Thom.

16

Cōfirmatur ipsorum auctoritate S. Th.

Multo tamen verior sententia est, circūstantiā, quæ, propter peculiarē ordinem ad rationē tribuit nouā speciem, nunquam cōtrahere priorem tanquam cōmunē, sed manere in actione duas, aut plures species infimas omnino diuersas ex obiecto, & ex circūstātijs, quando tam obiectum, quam circunstantiæ habent peculiarem ordinem ad rationem. Quæ sane opinio optimis rationibus confirmari potest.

Secunda sententia verior, docet circunstantiā habentem speciem

Primū quoniā circunstātia, quæ habet peculiarē ordinē ad rationē contra; vnā virtutē, nō potest vllo modo per se pertinere ad speciē peccati contra aliā virtutē; circunstātia autē, quę tribuit nouā speciē actioni, habet ordinē ad rationē cōtra virtutē distinctā ab ea, cui prior species opponitur, alioquin si obiectum, & circunstatia habent ordinem oppositionis contra eandem virtutem, & eodem modo, circunstātia adueniens obiecto nō tribueret nouā speciem, sed ad primā speciem malitiæ pertineret, ergo ex illis duabus speciebus nō potest fieri vna species contra duas diuersas virtutes. Hoc modo se habet circūstantia cōsecrationis cū re aliena, nā res aliena, vt obiectū, cōstituit in furto vnam speciē contra iustitiā, sed consecratio propter peculiarē ordinem constituit speciē nouam, non contra iustitiā, sed contra religionem, quæ est virtus distincta, ergo ex illis duabus non potest fieri vna. Eodem modo se habēt obiectum, & circunstantiæ in alijs exemplis allatis. Ratio vero, ob quam duæ species contra duas virtutes non possunt ita miscerī, vt vnā constituant, ea est, quia cum virutes ipsæ species atoma differāt, opus est, vt etiā peccata contra diuersas virtutes specie atoma interse differant: duæ autē species nō possūt ad vnius speciei cōstitutionem cōuenire. Et sane ego non satis intelligo, quæ sit ratio, ob quam species ex fine, & ex obiecto, non possint vnā constituere, sed maneāt omnino diuersæ, &, sicut dici solet, disparatæ; species autē ex obiecto, & ex circunstantia, quæ est modus obiecti, ita conueniant, vt vnam speciē constituant, siquidem tam illæ, quā hæ opponuntur diuersis virtutibus.

Deinde eadem sententia probatur, quia si verum est, quod docet Sanctus Thomas 2.2.q.99.artic.3. sacrilegium diuidi, tanquā per species atomas, per sacrilegiū in rē sacrā, in locū sacrū, & in personam sacrā, sufficeret vnicuique dicere, in confessione, se mel, aut bis comisisse sacrilegium in locum sacrum, aut in rem sacram, vel in personam sacram; in rem quidem sacram, non explicando vtrum furto, an alio modo, siquidem satis est in confessione explicare speciem infimam. Furtū autem contrahit veluti genus per circunstantiam rei sacræ, tanquam per differentiam infimam. Simili modo, & in locū similiter, non explicando, vtrū effusione sanguinis, an seminis. Et quā quis nō sit ita vniuersever ū, peccatū & genus sacrilegij diuidi tanquam per species infimas, & atomas per sacrilegiū in personā, rem, & locū, de quo 3.p. tract. de cōfessione nōnihil dicemus, tamē dubiū nō est, sacrilegiū, quo violatur cōsecratio, aut benedictio Ecclesię effusione sāguinis, aut seminis esse eiusdē speciei infimæ in vtroq; peccato, tā in effusione sanguinis, quā seminis, & tū nō sufficeret alicui dicere se violasse consecrationē Ecclesiæ, sed oporteret dicere effusione sāguinis, aut seminis violasse. Signū igitur est sacrilegiū esse distinctā speciē omnino ab effusione sāguinis, aut seminis dispatā (vt dici solet) alioquin illa alia explicā da nō esset. Idēq; dicēdū esset de sacrilegio q̄ est in furto. Vtrūq; autē est aperte falsū

19

Neque huic nostrę sentētię quidqu ā obstat id, q̄ adduximus ex S. Th. 2.2.q.154. nā vt optime notauit ibi Caietanus ar. 1. circa 2. argumentum, species luxurię in ea questione enumeratæ, nēpe stuprū, adulteriū, raptus, & incestus, non sunt species directe contētæ sub genere luxuriæ formaliter contra castitatē, sed in illis omnib⁹ reperitur vna species luxurię infima contra castitatē: ei tamē cōiunguntur cęrię aliæ species contra alias virtutes. Nā tres priores, nēpe stuprū, adulteriū, & rapt⁹, sunt cōtra iustitiā, diuerso tū modo, vt satis cōstat: incest⁹ autē cōtra pietatē, quæ defert debitū honorē sāguine iunctis, & ideo hæ dicūtur a Caietano species luxuriæ, nō formaliter, sed materialiter, quia cū luxuria ineodē actu cōiūgūtur, sed nō pertinēt directe, & essēcialiter ad luxuriā. Cui interpretationi cōsētit S. Doctor cū in ea q.154.ar.1.ad 2. inquit, in eodem actu reperiri deformitates, & malitias morales diuersorū vitiorum, vt in adulterio, q̄ continetur sub luxuria, & sub iniustitia. Hoc ipsū q̄ dixim⁹ de speciebus luxuriæ, nempe eas materialiter tantum dici species luxuriæ, docuit idē Caietanus in illa q.154 ar.7. dubio 1. & 2.

20

Cæterū obijcere potest quis iterū eundē S. Tho. 2.2.q.154.a. 1 in illa solutione secū di, vbi ait, speciē iniustitiæ in adulterio nō se habere omnino per accidens ad speciem

luxuriæ, si autē esset species omnino distincta, & disparata, per accidens se haberet ad illā. Respondeo sententiam S. Thomæ eo modo ita esse accipiendā, non quia ex duabus illis fiat vna per se, sed quia ita comparatur posterior, nēpe iniustitiæ, cū priori, nēpe luxuriæ, vt quanto crescit posterior, crescat prior; quia quo maiora mala contra iustitiā aliquis non dubitat inferre ex affectu libidinis, eo maior eius libido, & luxuria est. Quocirca S. Thomas cōsulto non dixit posteriorē speciē nō cōparari per accidens cū priore, sed dixit non omnino per accidens, propter rationem dictam. Nam si omnino per accidens se haberet, nō crescret libido ex causa illa, quam diximus. Ita interpretatur mentem Doctoris sancti Petrus Bergomus in concordantijs locorum dubio 84.

21 Solutio notanda.

Ad aliud testimoniū eiusdē S. Th. ex q.2 de malo, nescio quid possit responderi; nam mea quidē sentētia videtur ibi expressa a S. Thoma opinio Cōradi. Verū cū teneamus mentē Doctoris S. ex loco allegato 2.2. auctoritas eius, in quæst. illa disputata, nihil nobis nocere debet, & hæc satis de hac quæstione. Nōnulli hic disputāt, An cicūstātia debeat esse directe volita, vt tribuat speciē peculiarem malitiæ, de hoc tamē ex professo tractabimus disp. 101. nā de circunstātia tribuente bonitatē, manifeste cōstat ex disput. 51. c. 3. debere esse volitā directe, cū act⁹ virtutis ferri debeat in obiectū ipsius propter ipsū. Alij etiā disputant, vtrū circunstantia augens bonitatē, & malitiam sit obiectū respectu actus interioris, an etiam maneat circunstantia, de hac tamen re agemus disp. 57. cap. 2. & 3.

Quid dicē dum sit ad aliud S. Thomæ testimonium.

Aliquem actum ita esse bonum, vt non possit fieri malus, & contra.

CAPVT IIII.

22 Status quæstionis.

CVm in hac cōtrouersia tractauerimus de circūstātia, quæ facit actū de bono malū, tribuens ei primam malitiam, dubitari solet in hoc articulo a recentioribus Sancti Thomæ interpretibus, an sint aliqui actus ita natura sua boni, vt non possint fieri mali, & contra. Difficultas autem non est, an idem numero actus de bono fieri possit malus, de hoc enim diseremus disputat. 56. sed de opere ex genere suo, an aliquod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod ita sit bonũ,vt aliqua circunstãtia ad dita,uel dempta, fiat malum,& contra.

Certum est aliqua opera esse ita intrinsece mala vt nullo modo fieri possint bona

Et primum quidem,quod attinet ad opus ex genere suo malum, an fieri possit bonum,facilius definiri potest:certũ enim est, esse aliqua opera etiam exteriora ita intrinsece,& natura sua mala,vt nullo fine, nulla concessione, nulla addita circunstantia alia, fieri possint bona. De interiobus exẽplũ est infidelitas,odium Dei,de exterioribus potest esse blasphemia, idololatria,mẽdaciũ &c. talia autem opera sunt,quæ suapte natura, non autem præcepto aliquo posito a Deo, vel ab homine, ita mala sunt, & eorum malitia ita indiuidue pendet ab eorũ substãtia,vt ratio illa,ex qua malitia oritur,nulla circunstantia,aut modo extrinseco mutari possit.Nam tota malitia blasphẽmiæ ex eo solum oritur, vt dicatur contra Deum verbum aliquod,malitia vero idololatriæ ex eo solum, vt colatur pro Deo id, quod Deus non est, malitia vero mendacij ex eo,vt dicatur aliquid cõtra mentem:hæc autem substantia ex aliqua circunstãtia addita mutari non potest:ergo quacunque addita circunstãtia semper manebit opus malũ.Idẽ dicẽdũ de infidelitate & odio,& eadẽ ratione.Porro autẽ hęc opera, & similia nõ esse mala,quia vetita sint,ostẽdemꝰ disp.97. c.3.Præterea in his operibus nullam dispensationem,etiam auctoritate Dei,locum habere posse ostendemus infra disput.179.

Aliqua etiã esse opera,natura sua ita mala vt possint fieri bona.

Sunt autẽ alię actiones, quarum malitia non oritur ex ipsatum substantia considerata secundum se,sed cum quibusdam circũstantijs,quę quidẽ adesse possunt,& abesse substantię operationis,& huiusmodi opera licet sint iure ipso naturali, & natura sua mala,nõ quiavetita aliquo pręcepto posito; effici possũt ex malis bona, non quidẽ sola auctoritate Dei quasi relaxãtis obligationẽ seu pręceptum aliquod,& permanente substãtia operis cũ circunstãtia requisita ad malitiã;sed quia circunstantia illa,quæ est necessaria ex parte obiecti,vt malitia oriatur, mutari potest,aut volũtate Dei,aut alia ratione.Primũ quidẽ voluntate Dei, vt si ipse concederet alicui accipere rem alterius sine consensu illius, tunc enim nõ esset furtum, quia deesset quędã circũstantia,aut,cõditio necessaria ad rationẽ furti. Nã concessione Dei,qui est dominus supremus omniũrerũ, res illa iã non esset aliena, sed trãsferretur, in dominium accipiẽtis,hãc autem non esse dispensationem,seu relaxationem legis naturalis, nec vllo modo posse a Deo legẽ naturalem relaxari,sed solum mutari circũstãtiam ex parte obiecti necessariã ad obligationem,fusius ostendemus infra disp.179.c. 2. Præterea occidere hominẽ malũ est,sed quia,vt sit malum, debet esse cũ ea circũstãtia,vt sit priuata auctoritate,& non ad defensionem hominis, efficitur,vt opus illud possit fieri bene mutata illa circunstantia,nempe si aut auctoritate iudicis malefactor,aut inuasor propria auctoritate ad propriã defensionem occidatur.

Deinde esse aliqua opera ex obiecto suo bona, quæ circa eandẽ rẽ fieri non possint mala,alia vero quę fieri possint mala, certũ & indubitatum omnibus est, tametsi in assignandis huiusmodi operibus non omnes conueniant. Atque in primis dilectionem caritatis Dei talis esse naturæ,vt neque ob malum finem, nec ob aliam circũstantiam effici possit mala, fere omnes concedunt, & certissimum esse debet, tametsi Sotus primo de natura, & gratia capit. 22. in 2. Corollario, & recentiores aliqui Thomistæ oppositum sentiant, caritas enim non agit perperã, teste Paulo 1. ad Corinth. 13. nã caritas solũ respiciat bonum Dei propter ipsum,non potest respicere malũ finem, nec vllã aliam circunstantiã malã habere potest. Quodsi affectus elicitus amoris ret ceret aliũ finẽ,iam non esset amor Dei, sed alius actus. Adde etiã rationes,quibus idem probabimus infra de actu fidei, & spei. Mirror tamẽ in hanc sententiã nobiscũ etiã sentire Theologos quosdã recentiores, qui nihilominus affirmant affectũ charitatis imperatũ aliquo affectu reflexo recipere posse bonitatẽ aliquã ex fine illius affectus reflexi: quemadmodũ siquis vult elicere actũ caritatis,vt Deo cõpenset iniuriã,dicũt actum caritatis post hanc voluntatẽ elicitã, prẽter suã bonitatẽ,recipere aliã ex fine actus reflexi imperãtis, tametsi accidẽtaliter. Exqua doctrina cõtra ipsos manifeste sequitur,vt disp.51.c.5.deducebamus,actũ caritatis,posse reddi malũ ex fine actꝰ imperãtis, ac proinde hos Theologos secũ nõ cõstare, cũ dicũt, actũ caritatis nõ posse effici malũ, nã posset aliquis ex prauo fine desiderare, habere actum caritatis, nẽpe, vt deũ haberet propitiũ in negotijs, quę ipse ex auaritia,aut alio modo praegereret: quod quidẽ qua ratione ex eorum sententia declinare colligatur, ibidem ostendimus: at in hac sententia vera, quam sequuti sumus ibidem id certe non sequitur:diximus enim actionem interiorem circa aliquem finem non posse referri etiam accidentarie, nec recipere aliam bonitatem ab alio fine actus reflexi imperantis.

Verum obijcit Sotus hoc modo, Affectus caritatis, quo interdum occupatur homo in contemplatione, potest esse causa, vt omittat quis opus aut misericordię,aut alterius virtutis,quod debebat ex præcepto facere:ergo reddi potest malus.Respondeo,hoc in primis esse impossibile, si præceptum obligabat sub mortali,alioquin si mal quis diligeret Deum super omnia, & peccaret mortaliter, quod est absurdum. Præterea,neq; id fieri potest,etiamsi præceptum obliget ad veniale solum, quia,vt dicebamus ex Paulo,caritas non agit perperã, sed potius est principium seruandæ legis,etiam in minimis præceptis, aut saltem ab horum obseruatione animum diuertere non potest. Quare,si instaret præceptum,& quis videret sibi esse occasionẽ omittendi illud, manere in contemplatione, aut statim illam relinqueret, aut tunc nõ diligeret Deũ ex caritate super omnia.

De actu tamen fidei, & spei, Theologi variant:nonnulli recentiores Thomistæ dicunt hos actus alioqui bonos ex obiecto suo posse fieri malos ex aliqua circunstantia,aut fine:loquuntur autem de actibus fidei,& spei infusæ,quos concedunt procedere quidem ab habitu infuso supernaturali, & per concursum, seu auxilium Dei supernaturale,nihilominus reddi aliquando malos ex malo fine, aut circunstantia: quam sententiam sumpserunt ex Caiet.2.2. q.5.art.2.§.*Ad primum dubium*,vbi ex eo, quod fides non constituat hominem bonũ Christianum,sed tantum Christianum,colligit posse actum eius reddi malũ ex malo fine,aut circunstantia.

Ego tamen non video quo pacto hi actꝰ supernaturales possint effici mali ex malo fine,aut circunstantia, præsertim cum concedere debeamus, hoc ipso, quod procedunt ab auxilio supernaturali, esse a gratia Dei per Christum:nullum enim est auxilium Dei supernaturale in nobis, quod non sit gratiæ per Christum.Porro autem actum fidei non posse ex prauo aliquo fine reddi malum,non obscure tradidit Augustinus libro vnico de catechizandis rudibus cap.5.non longe a principio his verbis,*Rarissime quippe accidit,imo vero nunquam, vt quispiam veniat volens fieri Christianus,qui non sit aliquo Dei timore perculsus,si enim aliquod commodum expectando ab hominibus,quibus se aliter placiturum nõ putat, aut aliquod ab hominibus incommodum deuitando,quorũ offensionẽ,aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult potius,quam fingere: fides enim, non res est saluandi corporis, sed credentis animi.*Quo nihil pro hac sentẽtia clarius dici potuit:nam cũ dixisset *rarissime*, quasi admittens aliquando,licet rarissime posse aliquem credere ob commodum temporale,ne id videretur aliquando concedere addidit,*Imo vero nunquam*:quod vero in hac re nunquam accidit,cẽset plane impossibile:nam si possibile esset, aliquando saltem accideret.

Quare,cum idem Augustinus eodem libro cap.17.in principio ait, *Sunt enim qui propterea volunt esse Christiani, vt aut promereantur homines,a quibus temporalia cõmoda expectant,aut quia offendere nolunt, quos timent*::intelligendus plane est, non de ijs,qui ex corde credunt mysteria, sed de ijs,qui exterius,solum fidẽ illorum profitentur:alioquin sibi non constaret in eodem libro.

Verum obijciunt nonnulli,posse nos velle recipere sacramẽta,imo illa recipere male,ex quo hic actus efficitur malus,cum tamen sit ordinis supernaturalis,quia est circa obiectum supernaturale.Respondeo,nõ esse actum supernaturalẽ hoc ipso, quod versatur circa obiectum supernaturale, nisi peculiari aliquo modo circa illud versetur, quo indigeat auxilio supernaturali, quare cum recipere sacramenta ob malum finẽ sit peccatum, non potest esse opus supernaturale: ergo cum fides sit supernaturalis,actus non poterit esse peccatũ. Præterea ego non video,quo fine, aut circunstantia mala reddi possit malus actus fidei aut spei. Quis enim credat Deo ob malum finẽ,aut quis speret a Deo ob malum finem,si sperat ex virtute spei infusæ?dixi, si speret ex virtute spei infusæ, quia nõ repugnat male sperare a Deo aliquid, vt si quis speret a Deo adiuuari ad opus peccati:at huiusmodi spes certe non est virtutis infusæ,sed communis affectus: nã spes infusa sperat a Deo ea tantũ,quæ ab eo promissa sunt,& eo modo,quo promissa sunt. Quocirca recte S.Th.2.2.q.17.a.1.ad 1.dixit spe attingẽte Deũ neminẽ posse male vti.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Reddit rationem, quia sicut virtute morali attingente regulam rationis nemo potest male vti, ita etiam spe attingente Deum, qui est recta regula spei, nemo potest male vti. Est autem Deus recta regula spei, quatenus est is, a quo speramus iuxta præscriptum ipsius, nam si aliquid aliud ab eo speramus, quod non est iuxta ipsius regulam, iam nō speramus ex virtute spei: quare si iuxta id, quod regula virtutis spei dictat, aliquid speremus, nescio quo modo possimus ob malū finem illud sperare, aut ob aliam circunstantiam actum spei malum efficere.

28 Conc. Arau.

Ceterum obijcies hoc modo: Actus fidei est elicitus ab intellectu, & pendet ex voluntate, non reflexe, sed directe, ergo cum affectus credendi possit esse ex malo fine, ipse etiam actus credendi poterit effici malus. Respondeo affectum credendi, qui necessarius est ad actum fidei, & sine quo nō possumus credere, non posse esse malum, nā huiusmodi affectus est ex gratia Christi, vt definitur in Concil. Arausic. 2. can. 5. & ostendemus disp. 186. c. 2. esse autem non potest ex gratia Dei per Christum, & simul esse malus. At dicat aliquis, potest homo credere ex intentione inanis gloriæ, ergo actus credēdi potest effici malus.

Obiectio.

Ego tamen non video, quomodo quis captare possit inanem gloriam, & laudem ex fide interiori. Dices, hoc modo, id fieri posset, vt quis vellet credere eo fine, vt exterius diceret sine mendacio se credidisse, & inde consequeretur laudē, & gloriam inanē. Verū hic casus excogitatus nullius momēti est, ad id probādū: nam qui rebus fidei nō crederet inuitus, & coactus sicut dæmones, neq; ex hoc affectu prauo credere posset; solus enim bonus affectus inclinare potest intellectū ad credendū rebus diuinis, & supernaturalib⁹, & difficillimis. Quo circa nō parū decipiūtur, qui dicunt, posse actū fidei procedere ex auxilio supernaturali secundū substantiā, & esse malū. Nam quo pacto potest dici Christū fuisse mortuū, vt conferret nobis auxiliū supernaturale ad actū, qui futurus erat malus? Quod vero alij dicunt, eatenus actū credendi tūc esse ex gratia, quatenus Deus remouet impedimenta, ne homo tunc repugnaret rebus fidei, & esset infidelis, non satis est, sic enim ipse actus credendi solum referēdus esset in gratiam externæ protectionis, non autem internæ inspirationis. Et quemadmodum, cum quis vno peccato vincit aliud non debet dici victoria illa ex dono Dei, vt disp. 189. c. 15. ita etiam in eo casu actus credēdi nō deberet dici esse ex gratia Dei, etiāsi illo euitaretur peccatū infidelitatis.

Solutio.

Impugnatur sententia quorundam recentiorum.

Præterea vt explicabitur 2.2. q.2. art.4. affectus, qui necessarius est, vt credamus obscuris mysterijs fidei, non est voluntas solum eliciendi actum fidei ex quocumq; fine, sed est bonus affectus ex bono fine, quo quis desiderat scire veritatem. Nā affectus ad malum finem non potest sufficere, vt intellectus credat, & ideo communiter dicitur, requiri piam affectionē ad credendum rebus obscuris: pia autem affectio esse non potest, quæ ex prauo affectu ortū habet. Qua de causa Christus dominus Ioan. 5. dixit Pharisæis, *Quomodo potestis credere, qui gloriam ab inuicē acciptis?* Res enim diuinæ, quæ proponuntur credendæ adeo consentaneæ sunt pietati, simul & obscuræ, atque difficiles, vt nisi homo bene sit dispositus ex parte voluntatis, non credat, cum ipsæ ex se non generent assensum contra voluntatem.

Ex dictis constat actum fidei, & spei non posse effici malū ex malo fine, aut circunstantia: quod superest, probemus reddi etiam non posse malum alio modo, nempe si imponeretur præceptum non eliciendi talem actum: hoc autē facile probatur ex eo, quod ille qui posito aliquo eiusmodi præcepto crederet, nō peccaret ex eo, q occurrente mysterio nostræ fidei illud crederet, & assensum ei præberet: neq; ex eo, quod occurrente illi eo, quod sperandū nobis est, illud speraret: sed ex eo, q applicaret animum ad cogitandū de rebus credendis, & sperandis: nec vllum præceptū obligare ad aliud potest, nisi ad non cogitandum de illis. Similiter si aliquis saluti suæ noceret nimium attendendo rebus sperandis, & credendis, non peccaret ex eo, quod crederet, aut speraret, dum res illæ occurrerent, sed ex eo, quod animum ad ea cogitanda applicaret. Porro autem actum spei, aut actum volendi credere non posse fieri malū ex alio actu voluntatis reflexo, quo ipsum actum spei ordinemus in malum finem, patet ex ijs, quæ supra diximus disp. 51. c. 5. quibus etiam ostendimus nec actū caritatis hoc modo malum effici posse, est enim eadem ratio.

Neque obest quicquam huic doctrinæ, q ait Doctor Sanctus infra q. 61. artic. 4. ad primum

primum, habitus spei, & fidei esse posse in nobis sine prudentia, hoc enim non dixit, quia hæ virtutes habere possint aliquando non bonū vsum, sed quia sunt habitus infusi, qui sine prudentia infundi possunt, & quia bonus earum vsus non pendet a prudentia, vt experientia constat. Neq; enim consultamus per prudētiam practicam, an sit aliquid a Deo sperandum, aut credendū sed statim atque speculatiue nobis constat esse aliquid a Deo reuelatum aut præscriptum, vt speretur, absque alia prudentie consultatione credere, & sperare honestissimum est. Illa autē notitia speculatiua, qua constat reuelatum aliquid esse a Deo, aut præscriptum ad sperandum, non est prudētiæ, quia speculatio non pertinet ad prudētiam. Quodsi interdum contingeret, vt decepti existimaremus aliquid esse a Deo reuelatū; quod non esset præscriptum vt speretur, non operaremur tunc ex fide diuina infusa, & ex virtute spei, sed ille actⁿ esset, in quo potest quis decipi non absq; culpa.

Quod vero idem Sanctus Doctor ait cadē 2.2.q.47.art.13. ad secundū, non est contra præcedentem doctrinam: neq; enim ibi dixit, fidem non pēdere ab appetitu recto, vt aliqui falso referunt, sed fidem in sui ratione non importare (vt ille loquitur) appetitum rectorum operum, sicut prudentiam; quia fides non semper est causa bonorum operum, nempe cū mortua est: prudentia vero contra, quia. vt ait ille, est præceptiua bonorum operum, vt ita ostendat, fidem posse esse in eo, qui peccat, prudentiam vero non item.

ARTICVLVS XI.

Vtrum circunstantia augens bonitatem, vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni, aut mali.

AD vndecimū sic proceditur. Videtur, quod omnis circunstantia pertinens ad bonitatē vel malitiam, det speciem actui: bonum enim, & malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum: quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem, sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam: ergo facit differre secundum speciem, ergo omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

Præterea. Aut circunstantia aduenies habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non potest addere in bonitate vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum: & quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali: ergo omnis circunstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit nouam speciē boni vel mali.

Præterea. Secundum Dion. 4. c. de di. no. Malum causatur ex singularibus defectibus, quælibet autem circunstantia aggrauans malitiam, habet specialē defectum: ergo quælibet circunstantia habet nouam speciem peccati: & eadē ratione quælibet augens bonitatem videtur addere nouam speciem boni, sicut quælibet vnitas addita numero facit nouam speciem numeri, bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

Ca. 4 in par. 4. a med. illius.

Sed contra. Magis, & minus non diuersificant speciem, sed magis, & minus est circūstantia addens in bonitate, & malitia, ergo non omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, circunstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis: cōtingit autem quandoque, quod circunstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo nisi præsuppositā alia circunstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali, sicut tollere ali-

Art. præ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quid in magna quantitate, vel parua nō respicit ordinem rationis in bono vel malo nisi prēsuppositā aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiā vel bonitatem: puta hoc quod est esse alienū, quod repugnat rationi. Vnde tollere alienum in magna vel parua quantitate non diuersificat speciem peccati, tamē potest aggrauare vel diminuere peccatum, & similiter est in alijs malis vel bonis: vnde non omnis circunstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur, & remittuntur, differentia intentionis, & remissionis non diuersificat speciē: sicut quod differt in albedine secundum magis, & minus, nō differt secundum speciem coloris, & similiter quod facit diuersitatem in bono vel malo secundum intentionem, & remissionem, non facit differētiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circunstantia aggrauans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundū se, sed per ordinem ad aliam conditionē actus, vt dictum est, & ideo nō dat nouam speciem, sed auget bonitatē vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circunstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud, & similiter non superaddit nouā perfectionem, nisi per comparationē ad aliquid aliud: & pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

Conclusio est, *Circunstantia, quæ non habet ordinem ad rationem in bono, aut malo, nisi supposita alia circunstantia, aut ratione, a qua actio habet speciē bonæ, aut malæ, nullo modo potest tribuere nouam speciem, sed tantum priorem augere.*

Art. XI.

De doctrina huius Articuli. Disp. 54.

Explicatur mens Sancti Thomæ. cap. 1.
Duæ oppositiones contra prædictam sententiam. cap. 2.
De circunstantia durationis. cap. 3.

Explicatur mens Sancti Thomæ.

CAPVT I.

NOtādum maxime est id, quod respondet S. Thom. titulo huius articuli: cum enim quærat vtrum circunstantia augēs bonitatem, & malitiam constituat speciem, non respondet, eam, quæ auget intra eandem speciem, nō constituere speciem: hoc enim responsum friuolum esset, ac si diceret, quę non cōstituit, sed constitutā auget, non constituit. Tum etiā ex hoc non assignabatur sufficiens regula ad dignoscendū, quod genus circunstantiæ interdum constitueret speciem, & quod nūquam posset constituere. Respondet igitur S. Tho. optimamque assignat regulam ad cognoscendum genus circunstantiæ, quod constituere non potest speciem peccati. Nempe eam circunstantiam nunquam constituere speciem, quæ natura sua, quatenus circunstantia est, nunquam habet ordinem boni, aut mali ad rationem, nisi supposita aliūde malitia, aut bonitate in actione; hæc enim cū supponat necessario aliunde bonā, aut malam actionem, ita auget malitiam, aut bonitatem, quam inuenit, vt ipsa per se cōstituere non possit speciem. Huiusmodi circunstantiæ sunt, *quid* (quæ in sentētia Scholasticorum, vt vidimus disp. 30. c. 1. est quātitas in obiecto, vt in furto multum, aut parum) & circunstantia *quo modo*, quæ in sententia eorundem idem est quod magis, aut minus in ipsa operatione bona, aut mala. Hæ autē circunstātiæ talis naturæ sunt, vt nunquam tribuāt speciem, nec primam bonitatem, aut malitiam. Nam si paruū, & magnum, magis, aut minus adueniat actui nondum constituto in specie boni, aut mali, nunquam faciunt ipsum bonum, aut malum. Circunstantiæ autem, quæ ex se habere possunt ordinem boni, aut mali ad rationem, non supposita bonitate, aut malitia actionis, aliunde possunt tribuere speciem actui, vt locus sacer, persona, & finis. Hanamque possunt ex se sine alijs habere peculiarem ordinem, vt peculiarem speciem tribuant.

tribuāt. Ratio autē est, quia illa circūstātia, quæ, vt sit circūstātia, necessario supponit actū bonū aut malū, nō potest habere peculiarē ordinē ad rationem distinctū ab eo, quem in ipsa actione supponit, & ideo nō potest per se sola tribuere speciem, sed augere, quam inuenit. Alia vero, quę nō supponit aliunde actionem bonam, aut malā, potest ex se sine alijs habere ordinē, & ita speciem constituere.

Præterea obseruandum est, non dixisse Sanctum Thomam, illam circunstantiam, quæ non supponit aliam, semper constituere speciem peccati distinctam a priori, sed tantum, posse aliquando speciē constituere: sicut contra, de ea, quæ necessario supponit actionem aliunde malam, aut bonā, dixit S. Doctor, non solum non constituere semper, sed nunquam posse cōstituere. Exemplum autem circunstantiæ, quæ habeat peculiarem ordinem ad rationem ex se, & non constituat speciem, quamuis cōstituere posset, est apud S. Thomam infra q. 73. art. 7. nam prodigalitatis peccatū ex duplici circunstantia contingit, nempe cū aliquis superfluum erogat, superfluū enim accidere potest, tam ex parte dantis, quam ex parte recipiētis, & tamen ex vtraq; est eadē species prodigalitatis, & vnaquæque circunstantia sine alia posset speciem constituere. Aliud exemplum sit, cum quis tribuit alteri occasionē peccandi in eadem specie peccati, vt si furto præbet occasionē furti, & homicidio occasionē homicidij. Hic enim solum est vna species peccati, vt ostendemus infra disp. 102. cap. 4. & 5. quamuis sit duplex circunstantia, & ex quacumque illarum sola species eadē peccati esse possit. An vero in illo actu sit duplex peccatum numero diuersum, ibidem dicemus. Doctrinam autem Sancti Thomæ, quā de circunstantijs prodigalitatis tradit in illa q. 73. art. 7. quamque hic explicat Conrad. in eo articulo nos examinabimus.

Duæ oppositiones contra prædictam sententiam.

CAPVT II.

VErum contra prædictam doctrinā duo nobis opponi possunt. Alterum est in hunc modum: Circunstantia loci sacri,

aut rei sacræ in furto, & personę sacræ in homicidio, supponit necessario speciē malitiæ aliunde constitutam, & circunstantia quæcumq; sacrilegij, & tamen hæc circunstantia tribuit nouam speciem: ergo verū non est circunstantiam illā, quæ necessario supponit actum aliunde bonū, aut malum, non posse constituere nouam speciem peccati.

Huic obiectioni respōdet Cōr. in hoc ar. in fine corporis S. Thom. loqui moraliter, de ijs, quæ per se, non per accidēs, eueniūt. Est autem per accidens speciei, aut circunstātiæ sacrilegij quæcumq; alia prior species, aut circunstantia tribuens priorē speciem, cum alioqui circunstantia, & species sacrilegij per se sola reperiri possit in aliquo actu, licet non in omnibus. Nam quando iudex extrahit aliquem de loco sacro, propter delictum, ratione cuius non erat priuatus iure immunitatis, reperitur circūstantia, & species sacrilegij, sine vlia alia: circunstantia igitur sacrilegij licet necessario comitetur aliquam aliam circunstantiam, vt in furto, & in homicidio, tamē nō supponit eam, vt priorem natura sua, cum sine illa interdum reperiatur. Doctrina autem S. Tho. intelligēda est (inquit ille) de circunstantia, quæ ita aliam necessario supponit, vt sine illa reperiri non possit. Posse autem aliquando inueniri circunstantiā & speciem sacrilegij sine alia priori, in exemplo illo iudicis extrahentis aliquem de loco sacro, docet expresse Sanctus Thomas 2. 2. q. 99. art. 2. ad 3.

Solutio Conradi.

S. Thom.

Hæc tamen solutio Conradi mihi non probatur, nam præterquam, quod non omnis species sacrilegij inueniri potest sine alia priori, nec inuenitur in exemplo allato, etiamsi in eo casu reperiretur sacrilegium sine alio peccato priori, non satis esset, vt diceremus, omnem speciem sacrilegij per accidens coniungi cum alio peccato priori. Primū quidem in illo exemplo speciem sacrilegij non esse puram, & sine alio peccato, non improbabiliter suaderi potest hoc modo, Quia in eo casu, quo iudex extrahit aliquem de loco sacro, non tantum violat religionem immunitatis cōcessam a iure, & debitam loco, sed etiā iustitiam debitam proximo. Ille enim hoc ipso, quod conceditur immunitas loco, gaudet etiam iure manendi in templo, & ita iniuriam patitur, si inde extrahatur. Quare, si extra casum expressum in iure,

Non placet.

Non esse verum exemplū

Universidad de Deusto
Biblioteca

quis extrahatur de loco sacro, & damna patiatur, ille, qui ipsum inde extraxit, debet ei pro damnis tantũdem restituere. Fateor sane, exemplum aliquod esse, in quo aliqua sola species sacrilegij reperiatur vt in trãsgressione voti, circa materiã alias omnino liberam, & in vsu vasorum sacrorum, in vsus profanos. Deinde etiamsi concedamus, nullam iniustitiam fieri ei, qui gaudebat immunitate loci sacri, & aliquã speciem sacrilegij, vt in trãsgressione voti, vel in exemplo Conr. esse sine alia specie peccati; ob id tamen dicere non possumus omnem speciem sacrilegij accidentarie omnino supponere aliam speciem peccati priorem. Neque enim omne sacrilegiũ est eiusdem speciei, siquidẽ alia est species in personam sacram, alia in locum, alia in rem, vt inquit S. Thom. allegatus a nobis disp. præcedente c. 3. Non inficior sacrilegium in locum sacrum, quod est in violatione illius, posse esse sine priori specie peccati, vt cum quis accedit ad propriam coniugem in loco sacro (est enim eiusdem speciei violatio loci quatenus sacrilegium, siue fiat per effusionem sanguinis, siue per effusionem seminis) fateor etiam posse esse sacrilegium in rẽ, sine alia specie, vt siquis vtatur vasis sacris in vsus profanos vt in conuiuio, (neque enim illud esset furtum, tum quia nullius esset considerationis contra iustitiam, semel, aut iterum bibere cum vase sacro, etiãsi esset vas Ecclesiæ; tum etiã quia posset esse vas illud propriũ) nihilominus, sacrilegium in personam ego non inuenio nisi coniunctum alteri speciei, nempe percussioni, aut homicidio. Est etiã aliud exẽplum, quod pugnare videtur contra doctrinam S. Thom. in adulterio, in quo species, quæ est contra fidem matrimonij, in tradẽdo corpus alteri, quam proprio coniugi, nõ potest reperiri sine priori alia contra castitatem. Quare respondeo, mentem S. Tho. aliam esse: cum enim inquit, circunstantiã quæ aliunde supponit actionem bonã, aut malam, vt possit habere ordinem aliquem conuenientis, aut disconuenientis ad rationem non constituere vnquam speciem moris, non tantum loquitur de circunstantia, quæ re ipsa in actione necessario supponit speciem aliunde boni, aut mali, qualis est circunstantia adulterij, & sacrilegij, & multæ aliæ huiusmodi, sed intelligit eam circunstantiam, quæ nec per intellectum concipi potest cum ordine cõuenientis, aut disconuenientis rationi, nisi quatenus afficit actum aliunde bonum, aut malum, vt multum, & parum in obiecto, magis, & minus in ipsa operatione: hæ namque per se non habent ordinem conuenientis, nisi in actione bona, nec disconuenientis nisi in actione mala, & eũdem prorsus ordinem habẽt, hoc est, intra eandem prorsus speciem cum bonitate, aut malitia, quã supponũt. At species, aut circunstantia sacrilegij, aut adulterij, quã tumuis reperiatur cum alia specie, habet ordinem proprium distinctũ a priori disconueniẽtis rationi, quia habet peculiarẽ rationem malitiæ, & deformitatis, cõtra peculiarem virtutem. Nec obstat, quod nequeat intelligi nisi supposita alia priori, illam enim non supponit, nisi materialiter, & veluti subiectum: at vero circunstantiæ *Multum, parum, & quomodo*, supponũt me[illegible] litiam, aut bonitatem constitutam per alĩ circunstantiam, tanquam propriam malitiam, ratione cuius formaliter habẽt in suo conceptu ordinem ad rationem, qui non includitur in alia malitia priori. Altera oppositio contra prædictam doctrinã est in hoc modũ. Multum, & parum, magis, & minus aliquando constituunt speciẽ actionis moralis primam: ergo non supponunt naturam suæ actionem aliũde malam, aut bonam, vt habeant ordinem ad rationem: multum enim, & parum in obiecto temperantiæ constituit peccatũ, & tribuit primam malitiã. Nam siquis comedat multum excedens debitam quantitatem peccat peccato intẽperantiæ, contra vero si nimis parum, committit peccatum insensibilitatis. Præterea circunstãtia *quomodo*, nempe nimis celeriter mãducare, reddit etiam actionem intemperatam. Respondetur, obiectum intemperantiæ, quod constituitur ex quantitate cibi, & potus, tametsi explicetur per multum, & parum, quæ videtur esse circũstantia *quid*, longe differre ab hac circunstantia: nam in temperantia simpliciter non cõsistit in magnitudine, sed in excessu termini præfixi per rationem. Hic autẽ excessus nõ est circunstantia multum, aut parum; imo vero constituto semel peccato per excessũ a termino præfixo, additur circunstantia *quando*, quia contingit multum, & parum excedere, & transire terminũ præfixum. De modo etiã festinationis dicendum est similiter: ni[illegible] catenus constituit speciem peccati intemperantiæ, quatenus aliquis cum festinatione comedit vltra terminum per rationem præfixum cum immoderata festinatione contendens ad delectionem vltra mensurã: peccato autẽ sic cõstituto accidit circunstãtia, *Quomodo*, quia hunc terminum potest quis magis, ac magis excedere.

S. Thom.

Vera solutio primæ obiectionis.

6

De circunstantia durationis.

CAPVT III.

MIrabiles hoc nostro tempore excitatæ sũt quæstiones inter philosophos, & Theologos de indiuisibilibus, quantitate, & continuatione rerum, & vsque adeo hæc res ingenia hominum occupauit, vt fere nihil sit spirituale, in quo iam non agatur de indiuisibilibus, superficiebus, & punctis. Quod vero ad præsens attinet institutum, magnę quæstionis inter Scholasticos est, an continuatio sit circũstantia actionis moralis augens bonitatem, & malitiam illius, ac proinde rationem meriti. Tota vero difficultas orta est ex quodam argumento difficili, quod nostri Theologi, & Philosophi calculatorium appellant, in hunc modum. Si continuatio, seu duratio est circunstantia actionis pertinens ad malitiam, & bonitatem illius, sequitur, durationi per instans nostri temporis respondere aliquem gradum bonitatis, & malitiæ, ac proinde mẽsuram etiam meriti, & præmij, aut pœnæ seu supplicij. Demus igitur respondere primo instanti nostri temporis vnum gradum gloriæ, aut supplicij, aut si placet dimidiũ, vel quamcunque partem minimam determinatam, si huic addas durationem per infinita instantia, hoc ipso, quod actio durat per nostrum tempus, sequitur respondere soli durationi actionis per instantia infinitum præmiũ, aut supplicium, cui si addas durationẽ per partes temporis, adhuc crescet, aut saltem additamentum recipiet.

In huius vero argumenti dissolutione Theologi nostri in tanta varietate constituti sunt, vt singulorũ placita referre, magis videatur operosum, quam vtile, cum tamen vnica sit facilis, & ceteris omnibus antiquior solutio. Ceterum, ne studiosi nostri temporis, qui omnia scire cupiunt, aliquid in nostris scriptis desiderẽt, breuiter singulorum solutiones, earumque difficultates in medium afferemus.

Primo igitur recentiores nõnulli loquuti solũ de actib⁹ caritatis, quibus meremur augmentũ caritatis, & gloriæ, dicunt, continuatione actionis nihil nos mereri augmenti caritatis, & glorię, nisi actio ex cõtinuatione fiat intẽsior, eo quod existimarũt nulla actione quantũuis bona, & alias meritoria mereri nos augmẽtum caritatis, & gloriæ, nisi actio sit intensior ipso habitu, quẽ habemus, cũ tamen alias meremur tale augmentũ, si habitus nõ esset ita intensus. Horũ tamen doctrina, præterquam, q̃ falso nititur fundamento, de actione meritoria augmenti gratiæ, & gloriæ, q̃ fusius impugnabim⁹ disp. 220. c. 3. & seq. difficultatẽ propositã omnino tollere non potest: argumentũ enim etiã procedit in ea actione, qua primo meremur augmentũ vitę eternæ, & intensionem habitus caritatis: & quãuis cõcederemus, ad meritũ augmenti requiri maiorem illã intensionẽ, vt ipsi docent, idem fieri posset argumentũ de cõtinuatione, q̃ initio proposuimus ad probãdum actionem intensiorem per singula instãtia mereri augmentum caritatis: nisi dicas concesso semel augmento in primo instãti, iã deinceps actionem meritoriã nihil mereri, quia æque intensa perseuerat cum habitu aucto in primo instãti. Verum fieri iterum posset argumentum, supponendo id, q̃ possibile est, nẽpe actionem a principio semper crescere, & augeri: ex quo sequi videtur eadem difficultas, nã in singulis instãtibus erit actio meritoria noui gradus, & cum sint infinita instãtia, erit infinitum meritũ. Præterea in peccatis, & meritis æterni supplicij, hæc solutio nõ potest habere locum: nam peccatum secundũ, etiãsi remissius sit, quam primum, meretur pœnam inferni sibi æqualem: in hoc igitur & in primo etiam peccato mortali fieri potest idem argumentum de duratione per singula instantia.

Secunda solutio ex Victoria.

Refutatur.

11

Secundo respondebat Frãciscus Victoria vt fertur a Theologis nostri temporis, cõtinuationem nihil cõferre ad augmentum meriti, nisi sit magna, & notabilis, & ita opus nõ esse, vt per singula instãtia augeatur meritũ. Verũ hęc solutio mihi nõ probatur: dubium enim non est, singula, quæ sunt in opere ita pertinere ad augmentum bonitatis, & meriti, vt quæuis inæqualitas constituat etiam inæquale meritum, quã inæqualitatẽ cum Deus exactissime cognoscat, exactissime quoq; remunerat, aut punit. Tertio alij etiam recentiores respõdent, actioni quidem meritoriæ pro primo

Tertia solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

instanti productæ respondere aliquod præmium, aut pœnam secundum certum gradum,& quantitatem: sed cuilibet alteri instanti, quo cõtinuatur duratio operationis non respondere aliquid præmij, aut pœnę, sed indiuisibile quoddã in ipsa intensione præmij. Ex quo non sequitur infinitis instantibus, pro quibus tota actio durat, respondere infinitas partes præmij. Ceterum partibus tẽporis, quo durat op⁹ meritoriũ, dicunt respondere partẽ præmij, aut pœnę; quia tamẽ partes sunt cõmunicãtes, & proportionales, vt satis constat, ideo asserunt partibus temporis, quo durat operatio, respõdere partes præmij, aut pœnę proportionales, & cõmunicantes, ex quibus non potest fieri præmium, aut pœna infinita. Cuius rei explicandæ gratia, notant primum, substantiam operationis immanentis totã produci in instanti nostri temporis simul, quia tota permanẽs est, & in substantia sua nullas habet partes, talis tamen naturæ esse, vt durare possit per aliquam partẽ successiuam nostri temporis absque vlla sui successione. Deinde notãt, primum instãs pertinere ad substantiam ipsius operationis, quia in illo tota substãtia actionis producitur, durationem autem per reliquum tempus esse quasi accidentariam actioni. Quia cum quælibet actio immanens habere possit totam suam substantiam per vnũ tantum instans nostri temporis, ipsi accidẽtarium est, amplius quam per instans durare, cum in toto tempore durationis nihil ei accrescat in sua substantia, vt modo suppo nimus. Si enim, quo magis duraret actio, eo fieret intensior, quia maiori conatu eliceretur, alia esset ratio, & tunc non probaretur augmẽtum meriti ex sola duratione, sed ex intensione coniuncta cũ duratione.

Notatio prima pro hac solutione.

12

Secunda notatio.

Hinc sequitur, actioni quatenus productæ in primo instanti respondere certum gradum præmii, aut pœnæ, quẽ ex vi suæ speciei, & indiuiduæ entitatis postulat, quia in eo instanti totam suam substantiã habet. Deinde colligitur durationi huius actionis, quæ est veluti accidentaria, respõdere aliquid præmij, & pœnæ essentialis, quia toto illo tempore continuatur substantia, sed quia illa duratio includit modum quẽdam successionis per ordinem ad nostrum tempus, inquiunt illud præmij, quod respondet huic perseuerantiæ, non respondere nisi per modum successiuorum; & ita singulis instantibus durationis meriti nõ respondere partem aliquã præmij, sed aliquod quasi continuatiuum illius augmenti in præmio, hoc est, aliquod indiuisibile, quo continuatur intensio illa præmij, quæ durationi respondet.

Illatio, & responsio.

13

Hæc sententia mihi non probatur. Primum, quia non satis explicat discrimen inter actionem meritoriam incipientẽ in primo instanti, & continuatam per reliquum tempus. Nã sicut in primo instanti est tota substantia actionis, etiã in singulis instantibus tẽporis quo durat actio, est tota substãtia illius. Cur ergo actioni, prout in primo instanti, respondet pars præmij, ei autẽ prout durat in alijs, non respondet pars aliqua, sed tantum indiuisibile quoddam cõtinuatiuum in ipso præmio? Nam quamuis actioni accidentarium sit durare per tempus nostrũ successiuũ, hoc sensu, quia possit non durare, tamen duratio illa est ipsius met substãtiæ actionis, & tota simul perseuerat sine successione: quare in ipsa duratione actionis meritoriæ non possumus assignare partes diuisibiles, & indiuisibilia cõtinuãtia ipsas partes durationis; cũ actio meritoria sit tota simul intrinsece indiuisibilis, & sola successio sit in tempore extrinseco per quod dicitur durare: ergo actioni, prout existenti in singulis instãtibus durationis non minus debet respõdere pars præmij, quam eidem existenti in primo instanti, cũ nulla videatur diuersa ratio. Deinde friuolũ videtur, indiuisibilia præmij, quæ dicitur habere visio clara Dei secundũ intensionẽ, assignare pro præmio actioni meritoriæ prout in vno instanti existenti. Nã indiuisibile non est præmiũ, si aliquod tale indiuisibile continuatiuũ intensionis est: hoc enim indiuisibile nõ est visio Dei, quia indiuisibilia alicui⁹ quãtitatis, aut qualitatis, non sunt quantitas, aut qualitas. Postremo ex prędicta sẽtẽtia sequitur, multo melius esse per idẽ tẽpus plures elicere nouas actiones, cessãdo ab vna, & incipiẽdo alią, quã in vna diu perseuerare, quia quo plures erunt actiones, ceteris paribus, plus aliquis merebitur, ac proinde sanctior, & magis iustus erit apud Deũ: quia in instantibus, quæ alias cõtinuarent actionem, interruptis actionibus, & nouis incipientibus, erit nouũ meritum; eo quod iuxta hãc sententiã actioni, prout existenti in primo instanti respondet pars præmij, actioni vero, prout perseuerãti in instanti continuanti tẽpus durationis, nõ respõdet pars præmij.

Hanc

Hanc quidem sequelã aduersarij libenter concedunt, & mea quidẽ sententia eam plane negare non possunt. Ego tamen existimo consequens esse aperte falsum, quis enim vnquã non existimauit, perseuerãtiã in eadem actione, ceteris paribus, maioris esse momẽti, quam interrupta vna actione aliam incipere? aut saltem nõ esse minoris valoris, & effectus apud Deum, vnam continuam actionem, quam plures per idẽ tẽpus durantes? Quodsi aliquando maior esset difficultas in actionibus interrumpẽdis & renouandis, alia esset ratio, nunc autem ceteris paribus loquimur. Adde, quod cum vsq; adeo sit inconstans humanum cor, vt vix in eadẽ cogitatione, & affectu bono firmus perseueret, difficilius videtur, vnã actionem continuo per idem tempus conseruare, quam in eodẽ plures succedentes sibi habere. Quarto alij dicunt, actioni quidem meritoriæ cõtinuatæ per aliquod tempus, aliquid magis præmij respondere quam actioni, quæ tandiu non durat, eo quod perseuerantia in duratione aliquid cõferat ad meritum. Addunt tamen, non respondere infinitum præmium, nec esse actionem infinite meritoriam propter infinita instãtia, per quę perseuerat, quia vt duratio augeat bonitatẽ, ac proinde meritũ debet esse cognita. Siquidẽ nihil potest inficere, aut perficere actionem nisi fuerit cognitum; impossibile autẽ est intellectum creatum etiã Angeli ferri distincte in infinita instantia, per quæ durat actio, ergo non potest infinitas meriti inde in actionem deriuari.

Videtur.

Hæc etiam sententia mihi nõ placet. Primum, quia vt aliquid augeat bonitatem, & malitiã operationis, non opus est, vt sit cognitũ, nam & modus intẽsionis qui est circunstantia ipsius, & dicitur circũlãtia *quomodo*, non est cognitus, & tamẽ auget, & minuit malitiã, seu bonitatem. Porro autẽ circunstantiã modi non debere esse cognitã, manifestum est. Neq; enim intellectus cognoscit quãta intensione volũtas debeat moueri, vt illa imputetur, nihilominus ipsa auget bonitatẽ, & malitiã. Cũ igitur ipsa duratio nõ minus afficiat actionem, quam intensio, & sit modus illius, vt augeat bonitatẽ, & malitiam, nõ debet esse cognita. Deinde etiamsi circunstãtia deberet esse expresse cognita, vt tribueret bonitatem, tamẽ id nõ requiritur vt tribuat malitiam, sed satis est cognitio quædam confusa, sicut accidit etiam in peccatis, quæ fiunt ex ignorantia, quæ vt ostendemus disp. 101. c. 4. sunt eiusdem speciei, ac si scienter fierent, ergo saltem continuatio per infinita instantia efficiet peccatum infinitæ malitiæ, & meritorium infinitæ pœnæ.

Vera solutio

Quare, omissis multis alijs, quę in hac re recentiores nostri Theologi quasi argutijs ludentes excogitarunt, mihi sumopere placet solutio, quam argumẽto initio capitis proposito adhibent Nominales, qui primũ illud argumentum proposuerunt. Dicunt igitur, nullam actionem meritoriam durare posse per solũ instans, sed necessario durare debere per tẽpus aliquod, nõ quia voluntas post primum instans non sit libera in sua operatione, vt quidã Thomistæ hos auctores falso interpretantur, id enim nunquam somniarunt, sed quia nulla actio desinere possit per vltimum sui esse, sed per primum sui non esse. Inter primum autem esse, quo incipit, & primum non esse quo desinit, debet necessario intercedere tempus: toto autem illo tempore ita libere cõseruatur ab operante operatio meritoria, vt possit in quolibet instanti, signato post primũ desinere, nec vllũ sit, in quo desinere non possit. Hanc sententiam hoc modo intellectam docuerunt Gregorius in 2. dist. 3. quæstione 1. articulo 2. ad 4. & Almainus in quæstione de libertate voluntatis art. 7. in 2. opinione, argumento 3. & tractatu secundo moralium c. 9. Porro autem actionem quamcunque nostram definere debere per primum instans, ac proinde non posse per solum primum instans sui esse durare, vberius probaui 1. p. disput. 229. c. 10.

Gregorius. Almainus

Illatio qua soluitur ratio difficultatis.

Ex quo fit, vt etiamsi actio nostra duret per infinita instantia non sit meriti infiniti, nec infinitum præmium, aut pœna illi respondeat. Ratio autem est manifesta, vt aduersarij quoque fatentur, supposito semel principio, quod diximus: quia si actio quæcunque meritoria suapte natura postulat, vt sit, non tantum instans, sed etiam aliquam temporis successionem, non sequitur, singulis instantibus respondere partẽ aliquam præmij, aut pœnæ, sed toti durationi certum gradum, & singulis partibus partem etiam aliquam.

17

QVAESTIO DECIMA nona. De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis in decem articulos diuisa.

Universidad de Deusto
Biblioteca

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

PRecedenti quæst. disputauit S. Tho. de bonitate, & malitia actionis humanę in vniuersum; in hac autem tractat de bonitate, & malitia actus interioris, vt patet ex titulo, & ex singulis articulis.

ARTICVLVS I.

Vtrum bonitas voluntatis pendeat ex obiecto.

AD primũ sic proceditur. Videtur, q bonitas voluntatis nõ depẽdeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia malum est præter voluntatem, vt Dion. dicit 4. c. de di. no. Si igitur bonitas volũtatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

Ca. 4. par. 4. non multum remote ante fin.

Præterea. Bonum per prius inuenitur in fine: vnde bonitas finis inquãtum huiusmodi non dependet ab aliquo alio, sed secundum Philosophum in 6. Ethi. Bona actio est finis licet factio nunquã sit finis: ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum: ergo bonitas actus voluntatis non depẽdet ex aliquo obiecto.

Lib. 6 Eth cap. 5. circa med. tom. 5.

Prẽterea. Vnumquodq; quale est, tale alterum facit: sed obiectũ voluntatis est bonum bonitate naturæ, nõ ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem: moralis ergo bonitas volũtatis nõ dependet ex obiecto.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 5. Ethic. quod iustitia est secũdum quam aliqui volunt iusta, & eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona: sed bona voluntas est quę est secũdum virtutem: ergo bonitas voluntatis est ex hoc, q̃ aliquis vult bonũ.

Lib. 5. Eth. cap. 1. in prin cipio tom. 5.

Respondeo dicendum, quod bonum, & malum sunt per se differentiæ actus voluntatis nam bonum, & malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum, & falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, & falsi: prout dicimus opinionem esse veram vel falsam: vnde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciẽ: differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, vt dictum est, & ideo bonum, & malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quãdoque est apparentis boni, quod quidẽ habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter conuenientis ad appetẽdum, & propter hoc actus voluntatis nõ est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamuis aliquis actus possit esse vltimus finis hominis secundum aliquem modum: non tamen talis actus est actus voluntatis vt supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repræsentatur voluntati vt obiectum, & inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatẽ moralem in actu voluntatis, ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum: vt supra dictum est.

Conclusio est affirmãs, & sine cõtrouersia.

An bonum, & malum sint per se differentiæ actus voluntatis. Disp. 55.

Tres opiniones Conradi, & aliorum Thomistarum. cap. 1.
Verior sententia probatur contra Conradum. cap. 2.
Eadem sententia contra alios Thomistas confirmatur. cap. 3.
Diluuntur argumenta aliarum opinionum. cap. 4.

Tres opiniones Conradi, & aliorum Thomistarum.

CAPVT I.

Vt con-

VT conclusionem huius articuli confirmet S. Thom. assumit hanc propositionem, *Bonum, & malum sunt per se differẽtiæ actus voluntatis.* Quæ sane propositio difficilis est; nam, vt ait Caietanus, aut loquitur S. Thom. de actione voluntatis secundum genus naturæ, & sic sequitur absurdum, si dicamus bonum, & malum esse per se differentias illius, quia sequitur eãdem actionem secundum esse naturæ in duabus speciebus cõstitui: eadẽ enim actio põt esse in duabus speciebus peccati, & malitię. Aut loquitur S. Th. de actione voluntatis in genere moris, & ita videtur falsa propositio. Nam cum genus moris accidat actioni secundum genus naturæ, bonum, & malum, quæ sunt differentiæ generis moris, accidẽ taliter etiam cõuenient actioni voluntatis, ac proinde non erunt differentiæ eius, atq; eadem ratione possemus eas comparare cũ actione exteriori, si ipsã accipiamus in genere moris. In qua sane difficultate, & explicanda mente S. Thom. sententia Cõradi est, S. Thom. hic loqui de bono, & malo, vt sunt differentiæ actuum interiorum in genere naturæ, & moris simul. Existimat enim actiones voluntatis ex natura, & substantia sua constitui sub genere moris, neque genus moris eis vlla ratione aduenire. Addit præterea non esse eandem rationem actionũ exteriorũ, aut aliarum facultatũ: nam exteriores actiones, aut aliarum facultatum accidentarie continentur sub genere moris. De actionibus voluntatis suam sententiam, & interpretationem, quã adhibet textui, S. Thom. probat ipse, quia S. Doctor exemplum adduxit veri, & falsi, & inquit, bonum, & malum ita esse differẽtias actionum voluntatis, sicut verũ, & falsum sunt differentiæ intellectionum, verum autem, & falsum sunt differentiæ intellectionum in genere naturæ, non in genere moris, ergo bonum, & malum similiter erunt differentiæ actionum voluntatis in genere naturæ, & non solum in genere moris.

Deinde quia prædicta sententia fuit expressa ab eodem S. Thom, in 2. d. 40. art. 1. vbi ait, ea, quę per se ad genus aliquod pertinent per se differre differentijs illius generis, sicut albedo, & nigredo per se differunt differentijs colorum: quę vero per accidens pertinẽt ad aliquod genus, per accidens etiam distingui differentijs illius. Sicut clauis, & cultellus, quæ sunt eiusdẽ generis secundum substãtiam naturalẽ, quia reducuntur ad genus artificij, per accidẽs distinguũtur intra illud genus differentijs illius generis. Eodẽ modo (ait) actiones voluntatis per se sunt in genere moris, ac proinde per se diuiduntur, & distinguuntur differentijs huius generis; eo quod per se pertinent ad voluntatem, ex qua sumitur genus moris. Actiones vero aliarum potẽtiarum per accidens continentur sub genere moris, & voluntarij, quia per accidens pertinent ad voluntatem, a qua imperantur, & a qua per accidens habent rationem voluntarij, ac proinde per accidens distinguũtur per bonum, & malum, quæ sunt per se differentiæ generis moralis. Hanc vero sententiam nusquã videtur retractasse Sanctus Doctor: imo vero confirmasse. Quoniam in hoc articulo, in ratione, qua confirmat suam conclusionem, inquit, bonum, & malum esse per se differentias actionis interioris, ac proinde eidem non posse successiue vtramque cõuenire, sicut nec in alijs speciebus alicuius generis contingit, vt varię, & contrariæ differentiæ eidem rei, & indiuiduo successiue conueniant. Ex his autẽ locis S. Thom. colligi potest ratio satis apparens pro hac sententia in hũc modũ. Actio hominis eatenus est in genere moris, quatenus est voluntaria; ratio autem volũtarij per se, & substantialiter conuenit actionibus voluntatis, ergo, & differẽtiæ huius generis per se, & substantialiter conuenient eisdem actionibus voluntatis; ceteris autem sicut ratio voluntarij accidentarie conuenit, ita etiam, & differentiæ illius nempe bonum, & malum.

Ratio.

Deinde consentanee suis principijs docet Conradus, eãdem actionem interiorem non posse esse successiue bonam, & malam; bene tamen eandem actionem exteriorem. Idem etiam docet quæstione 20. articulo 6. Pro hac sententia Conradi, est Ricardus in 2. d. 40. art. 2. quæstione 1. vbi solum de actionibus exterioribus quærit, an earum differentiæ sint bonum, & malum, & respondet illis accidere genus moris, ac proinde bonum, & malum, quæ sunt differentiæ huius generis, non esse per se differentias harum actionum. De actionibus autem voluntatis id non quærit, supponẽs esse per se differentias talium actionum. Et ideo quæstione 2. eiusdem articuli, solũ quærit, sicut S. Thom an idem actus exterior possit esse successiue bonus, & malus, de in-

Eandem actionem interiorem non posse esse successiue bonã, & malam docet prima sententia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

de interiori autem id non quærit ob rationē dictam. Huius etiam sententiæ ob eandem rationem est Capreolus in 2.d.40. q. vnica concl. 3. & art.3.in solutione argumenti contra tertiam conclusionem, & Fer. 3.contra gentes cap.10.§.*Circa tertium.* 4 Capreol. Ferrar.

Secunda sententia. Est alia sententia recentiorum Thomistarum, bonum quidem esse differentiam per se actionis voluntatis secundū substantiam actionis, & non secundum aliquid ei accidentariū. De malo autem alio modo philosophantur, dicunt enim, duplicem esse malitiā: vna enim est, quæ cōuenit actioni ex obiecto directe, & expresse volito, altera autē, quæ conuenit actioni ex obiecto non directe volito. Docent igitur, malitiā, quæ est ex obiecto directe volito, esse differētiā per se actionis voluntatis secūdum genus naturę ipsius, & nō secundū aliquod genus ei accidentarie conueniens: malitiā vero, quæ cōuenit actioni ex obiecto nō directe volito, non esse per se differentiā actionis voluntatis. Primum quidem bonitatem esse per se differētiam actionis secundum esse naturæ, præter rationē, & testimonia S. Tho. quæ paulo antè adduximus pro sententia Conr. hac ratione monstrare cōtendunt. Bonū est obiectum voluntatis secundum suum esse naturæ, ergo id, quod essentialiter diuidit bonū, essentialiter quoque diuidet actionem voluntatis secundū esse naturæ: honestū autem, & delectabile essētialiter diuidunt bonum tā quam differentiæ essentiales boni in vniuersum, ergo honestū essentialiter diuidet actionē volūtatis, tanquā differentia propria illius. Porro autē differentias actionis voluntatis secundū esse naturæ assignandas esse iuxta differentias obiectorum, manifestū est. Nā intellectio essētialiter diuiditur per differētias sui obiecti, & operatio cuiuscūq; potētiæ eodē modo. Ratio autē omnium est aperta nā cum operationes potentiarū speciem sumāt ab obiecto, necesse est, vt iuxta diuersitatem obiectorū secundū speciem sumatur differentia secundū speciem ipsarum actionū: sic igitur in actione interiori bona, genus moris, & genus naturæ idem omnino sunt: & ita bonū, quod est differentia bonæ actionis, erit differentia eius secundū esse naturæ, & esse moris, quod idem est. Cōfirmāt præterea, quia actus interior caritatis ita suapte natura intrinsece bonus est, vt non possit nō facere hominem bonū, iustū & sanctū, ergo bonitas, & honestas est differentia illius secundū esse naturæ. Præterea de malitia eodē modo philosophātur, vt malitia, quę oritur ex obiecto directe, & expresse volito, sit differentia essentialis actionis interioris secundū esse naturæ, & moris simul; illa vero, quæ oritur ex obiecto non directe volito sub expressa ratione, non sit differentia essētialis actionis secundū esse naturæ. Exemplum malitię, quę oritur ex aliquo directo, & expresse volito est in odio, quo homo Deum prosequitur: hoc enim ita essentialiter malū est, vt non possit nō esse malū: & similiter in peccato, quo quis vult facere, & operari contra suā conscientiā. Exemplum vero malitiæ, quæ oritur ex aliquo non directe volito, est, cū quis vult aliquid facere, quod est lege vetitū. Talis enim affectus non fertur directe contra legem ipsam, sed tātum fertur in rē vetitam secundum se consideratam. Hanc vero differentiam inter vtrumq; genus malitiæ colligunt ex eo, quod S. Thom. solum dixit bonitatem, & malitiam, quæ sumuntur ex obiecto, esse differentias essentiales actionis interioris, indicans manifestè malitiam, quæ non sumitur ex obiecto, nō esse differentiam essentialem. Et ita vbicumque S. Th. loquitur de malitia, quæ tribuit speciem, non dicit, speciē prouenire a priuatione boni, in qua existimat formaliter positam esse malitiā, sed a positiuo, cui cōiungitur: hoc autem positiuum sumere speciem ab obiecto, nēpe directe volito. Alij deniq; Thomistæ vniuersim docent, bonū quidem morale esse differentiam intrinsecam actionis voluntatis secundum genus naturæ ipsius, malum autem morale non esse differentiam actionis secundū genus naturæ, vel quia non sit realis aliquis modus intrinsecus actionis, sed extrinseca denominatio, vel quia sit sola priuatio rectitudinis, quæ nō potest esse differentia alicuius entis positiui. Cui sententiæ pro ea parte, qua asserit bonū esse differētiam per se actus secundum esse naturæ, fauēt Nominales, quos sequenti disp. ca. 1. allegabimus, qui docent aliquem actū interiorē esse essentialiter, & substantialiter bonū, & ideo non posse successiue fieri de bono malū. Inter quos Gab. in 3.d.23.q.1.a.1. longe a medio, inquit, bonitatem moralem nil. il esse super substantiam ipsius actus boni, licet plures causæ ad eam integrandam concurrant, nempe ratio, potentia voluntatis, & circunstantiæ omnes.

Confirmatur

Verior

Disp. LV.
Verior sententia probatur contrà Conradum.

CAPVT II.

MIhi vero semper visum est cum Caietano in hoc art. & quæst. sequenti art. 6. bonum, & malum morale non esse differentias essentiales actionis, etiā voluntatis considerate secundum genus naturæ; sed tantum esse differentias eius consideratæ secundū genus moris, quod tam actioni voluntatis, quam alteri actioni accidentarie conuenit. Eandem sententiam prius tradidit Bonau. in 2.d.41.art.1.q.2. vbi docet actionem volūtatis non diuidi per bonum, & malum tā quam per differentias, sed tanquā per quid accidentarium. Cum quo facit Scotus in 1. d.17.q.2.§. *Quantum ad istum*, vbi bonitatem actus distinguit a substantia ipsius, eāque constituit in relatione quadam conuenientiæ cum recta prudentia, quam putat non necessario inesse substantiæ actionis, sicut eodem modo dicit de habitu virtutis: et ita inquit, habitum virtutis, secundū naturam, & substantiam habitus, non esse principium efficiens bonitatis actionis, vt videbimus disputat. 84.ca.1. Eidem etiam opinioni fauet Durādus in 2.d.40. quæst. 3. & Maior dist. 41. q.2.in 2. parte cum asserunt eandem actionem voluntatis successiue posse esse bonam, & malam. Quæ sane sententia, vt statim dicemus, & sequē te disputatione, necessario supponit bonum, & malum nō esse differentias essentiales actionis voluntatis secundum esse naturæ.

Hanc vero opinionem in primis conatur Caietanus probare ex eodem S. Tho. in hoc articulo. Comparat enim bonum, & malum, quod est in actione voluntatis, vero, & falso, quod reperitur in actione intellectus; atqui verum, & falsum non sunt differentiæ actionum intellectus secundum suam naturam, ergo neque bonum, & malum erunt differentiæ actionum volūtatis secundum esse naturæ. Porro, verum, & falsum non esse differentias actionum intellectus, probatur ex Aristotele in prædicamē tis capite de substantia, vbi affirmat, eandem opinionem, quæ est actio quædam intellectus, posse esse successiue verā, & falsam, ac proinde verum, & falsum non esse differentias, nec proprietates actionis intellectus, sed esse accidentia communia.

Responsio Conradi. Cæterum respondet Conradus verum, & falsum dupliciter vsurpari posse. Primum, formaliter pro ipsa cōuenientia, aut disconuenientia intellectus cum re, & hoc modo esse accidentia cōmunia opinionis, non differētias essentiales ipsius: deinde, vt dici solet, fundamentaliter, hoc est, veritatem capi pro affirmatione, falsitatem autem pro negatione opinionis: & hoc modo loqui S. Thom. de vero, & falso, easque esse differentias essentiales opinionis, & actionis intellectus, impossibile autem esse, eūdem actum opinionis intellectus mutari de affirmatione in negationem, aut contra. Hęc tamen interpretatio accommodari non pōt, verbis S. Tho. nusquam enim apud probatos philosophos inuenies veritatem pro affirmatione, falsitatem autem pro negatione in actionibus intellectus vsurpari, cum tam negatio, quā affirmatio possit esse commune subiectum falsitatis, & veritatis. Præterea, si S. Thomas loqueretur de affirmatione, & negatione intellectus, potius cum eis comparare debebat fugam, & prosequutionem voluntatis: cum vero comparet bonitatem, & malitiam, quæ consistunt in cōuenientia, aut disconuenientia cum natura rationali, aut cū regula rationis, plane eas comparat veritati, & falsitati, quæ consistunt in conuenientia, aut disconuenięti a intellectus cū re intellecta. Quid vero sentiat S. Tho. in testimonijs allatis pro priori sententia dicemus infra ca. 4. nunc vero nostra, & Caietani sententia duabus rationibus contra Conradum confirmatur.

Explicatur.

Prima ratio Prior ratio Caietani est huiusmodi. Eadem actio interior est in duabus speciebus peccati, vt omnibus compertum est: ergo nulla illarum potest esse ipsi actioni substantialis differentia in genere naturæ, nulla enim actio est substantialiter in duabus speciebus, hoc est secundum suam substantiam, vt etiam fatetur ipse Sanctus Thomas supra quæstione 1. articulo 3. ad 3. & quæstione 18. articulo 7. ad primum, quamuis possit esse in duabus speciebus secundum id, quod ei accidit, sicut ipse Sanctus Thomas ibidem notauit. Si ergo actio voluntatis est in duabus speciebus peccati, sequitur speciem malitiæ non esse substantialem actioni voluntatis secundum genus naturæ. Hæc ratio pugnat contra Cōradum, qui ait, tam malitiam, quam bonita-

10 S. Thom.

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonitatem pertinere ad speciem substantialem actionis interioris: contra alios vero, qui alio modo de bonitate philosophãtur, quam de malitia, alia ratione inferius vtemur.

Secunda ratio. Posterior ratio: Eadem actio voluntatis potest esse successiue bona, & mala, vt sequẽti disputatione patebit: impossibile autem est eandem rem secundũ substantiam sub diuersis speciebus eiusdẽ generis substantialis successiue esse: sublata enim differentia specifica substantiali alicuius rei, rẽ totã de medio tolli necesse est, vt inductione constat: ergo genus moris, & bonum ac malũ non sunt differentiæ per se, & substãtiales actionis voluntatis secundum genus naturæ. Et quãuis eadem actio non posset de bona fieri mala, eo modo, quo sequenti disp. ostendemus, tamen negari nequit, eãdem actionem secundum substantiã posse fieri de mala non malam, & de bona nõ bonam in genere moris. Signum igitur est genus moris, sub quo variari potest eadẽ actio manens eadem secundum substantiã, esse ei quid accidentariũ. Porro autẽ hanc variationem de bona in non bonam, & de mala in non malam, fieri posse in omni actione voluntatis, circa quodcũque obiectum, inferius ostendemus. Ex quo etiam non solum hæc ratio contra Conr. sed etiã contra alios Thomistas vim habebit. Hac ratione omnes Doctores probãt genus, & species moris non esse substãtiales actioni exteriori quaten⁹ actio est, eo quod actus exterior de bono in malũ mutari potest: idem igitur probare debent de actione voluntatis. Et quamuis non possit contingere omni actioni voluntatis, vt fiat de bona mala, satis est vni ita contingere posse, vt inde colligamus genus moris omnibus actionibus interioribus esse quid accidentarium. Adde quod omni actioni contingere potest, vt de bona fiat non bona, & de mala fiat nõ mala, vt inferius declarabitur, ac proinde recte sequitur in vniuersum, bonũ & malum non esse differentias substantiales actionis voluntatis. Quod vero albedo eadem manens habeat diuersas relationes similitudinis, & dissimilitudinis mutatione sola termini, ad quem refertur, mirum non esse debet, quia similitudo non est substantialis albedini, quinimo ab ea realiter distinguitur vt modus a re, quoties ab albedine separari potest, ac proinde ei accidentaria est.

11

Occurrit obiectioni.

Art. I.

Eadem sententia contra alios Thomistas confirmatur.

CAPVT III.

SVperiori capite probata manet nostra sententia contra Conradum, qui tam de malo, quã de bono dixit, esse differẽtias actionis interioris. Nunc vero contra alios Thomistas in 1. c. memoratos eadẽ opinio alijs rationibus confirmanda est. Et primũ quidem malitiam non esse intrinsecam actioni voluntatis, quando non postulat obiectum aliquod directe volitum, ipsi libenter fatẽtur, nec vllo modo negare possunt. Constat enim esse eandem malitiam moris in specie homicidij in voluntate occidẽdi directa, & in voluntate non directa occidẽdi: nã homicidium ex scientia factum, & ex ignorantia eiusdẽ esse speciei, inferius ostendemus, disp. 101. c. 4. Hæ autem duæ voluntates sunt omnino diuersæ secundũ substantiã: diuersis autem rebus secundũ substantiam non potest eadem differentia substantialis cõuenire. Hæc ratio probat etiã in ijs actib⁹, qui sunt iure ipso naturali mali malitiã non esse differentiam substantialẽ, quoties nõ postulat obiectũ esse directe volitum. Præterea, eadẽ volũtas directa alicuius obiecti potest de mala fieri non mala sola mutatione præcepti: ergo etiam tunc malitia nõ potest esse differentia substãtialis, siquidẽ variata differentia substantiali non potest manere substantia rei. Hæc autem ratio probat solũ in ijs, quæ mala sũt, quia prohibita iure positiuo, malitiam nõ esse differentiã substantialem actioni. Nũc vero in ijs etiã actionibus, quę postulãt aliquid directe volitũ, & ipso iure naturali malę sunt, quale est odiũ, & deniq; in quacũq; alia actione volũtatis malitiã nõ esse substantialẽ differẽtiã, hac ratione ostẽditur. Nullus est actus quantũuis natura sua malus, qui nõ possit de libero permanere sine libertate, sublata solũ indifferẽtia rationis, & consideratione, aut de non libero fieri liber, nẽpe cum sine deliberatione in nobis incipit, & deinde continuatur cum perfecta deliberatione: potest enim in nobis incipere odiũ Dei sine libertate, quia incipit sine sufficiẽti cogitatione ad libertatẽ requisita, vt cõtingit in primis motibus non deliberatis, deinde vero potest idem odiũ continuari cum libertate: ergo potest idẽ actus de non malo fieri malus, siquidem quando

quando sine libertate incipit, non est malus, & postea incipiente libertate incipit esse malus, & contra similiter: ac proinde sequitur malitiam non esse substãtialem differentiam illius, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt. Porro autem posse eundem affectum de libero fieri non liberum, & de nõ libero liberum, manifestum est. Libertas enim in actu voluntatis, præter rationem eius, quod sponte fit, secundum omniam sententiam nihil aliud est, quam denominatio quædam extrinseca prouenies actui ex plena consideratione, & attentione rationis. Nam attentio nihil mutat in substãtia ipsius actus, nec facit vt in aliud expresse feratur voluntas, quam ferretur sine tali attẽtione & consideratione; sed attẽtio, & consideratio est cogitatio vtriusque partis ex qua homo vnam & aliam posset sequi, & attentio necessaria ad opus peccati est consideratio malitiæ, vt latius ostendemus disputatione 107. capite 3. ex hac autem cõsideratione non fit, vt affectus aliquid expresse velit, quod antea non volebat, vt sequenti disputatione monstrabimus.

Hac eadem ratione probari potest, neq; bonum esse differentiam substantialem actionis voluntatis, quia nulla est actio, quæ de non bona moraliter non possit fieri bona moraliter. Sicut enim in nobis incipit primus motus peccati sine malitia morali defectu considerationis, & deliberationis, & postea continuatus fieri potest malus adueniente deliberatione & consideratione: ita etiam fieri potest vt primus motus virtutis incipiat in nobis sine deliberatione, & ita non sit bonus moraliter, postea vero continuatus cum deliberatione fiat bonus moraliter. Contra etiam accidere potest, vt affectus voluntatis de bono moraliter fieri possit non bonus, si incipiat cum deliberatione, & postea ei desit sufficiens ratio liberi ex defectu considerationis, quæ requiritur ad libertatem, vt si quis incideret postea in amẽtiam, vel ex inconsideratia eundem affectum continuaret. Præterea nullus negat, posse eundẽ affectum caritatis, qui est in via, manere in patria, & tamen in patria, aut vbi maneret sine libertate, hic actus, aut alius non potest esse bonus moraliter, hoc est, bonitate morali, quam, vt docet Sanctus Thomas q. 21. articulo 3. consequitur, vt propria passio, ratio meriti. Quodsi in affectu caritatis maneat alia bonitas, & talis naturæ, quæ faciat hominem sanctum, de quo disputatione 203. capite 3. & sequenti disputandum est, hæc non est dicenda bonitas moris, de qua nunc agimus. Bonitas enim moralis, vt dicebamus, talis esse debet, vt sit causa meriti, sicut disputatione 77. capite 2. ostẽdemus. Nam inter cetera, quæ postulat Aristoteles, vt actus sit virtutis, nempe moralis, vnum est, vt fiat ex electione, hoc est, ex libertate, sicut patet ex ipso secundo Ethicorũ capite 4. is enim qui operatur studiose, debet operari (ex sententia Aristotelis) sciens, eligens, & propter ipsum. *Arist.*

Aliqui tamen qui contendunt manere posse bonitatem moralem sine libertate, respondent affectum bonum, qui de libero fit non liber, manere quidem bonum, quamuis non maneat meritorius, quia ad meritum plura requiruntur, quam bonitas ipsa actionis. Requiritur enim libertas, & ex bonitate, non quomodocunque, sed in actu libero dicunt oriri rationem meriti. Verum hæc solutio facile reijci potest, nã ratio meriti consequitur bonitatem, veluti passio sequitur essentiam, vel ergo bonitas in actu libero est eiusdem naturæ, vel diuersæ, atque in actu non libero: si eiusdẽ naturæ, non poterit ratio meriti ipsam consequi, sicut passio, quia nec consequitur rationem liberi secundum se, nec rationem bonitatis in actu libero, si ratio bonitatis eadem est in actu libero, & non libero: ergo dicendum est, adueniente ratione liberi, mutari etiam rationem bonitatis, & trãsferri in aliud genus, nẽpe moris. Quare S. Thomas infrà quæstione 21. articulo 1. docet bonitatem prout in operatione esse rectitudinem; hoc autem intelligit tam de actione hominis libera, quam de naturali, etiam rerum irrationalium, sed rectitudinem vt in actione libera constituere rationem laudabilis, hoc est, vt disputatione illa 77. capite 2. explicabimus, rationem studiosæ actionis: nam ratio meriti consequitur bonitatem, vt passio consequitur essentiam, ergo sublata ratione liberi, bonitas actionis solum manet sub ratione recti tudinis, quæ communis est tam actionibus brutorum, & rerum inanimatarum, quam actionibus humanis. Absurdum autem est asserere rationẽ studiositatis & virtutis his omnibus communem esse. ergo bonitas solum in actione libera habet rationem studiosæ, &, bonæ moraliter. Adde, quod Aristoteles loco citato, ad rationem studiosæ actionis,

Responsio aliquorum.

Reijcitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

actionis, hoc est, bonæ moraliter, postulat, vt fiat libere.

16 *Rationē aduersam pugnare etiam cum tertia sententia.*

Hæc ratio pugnat, non solum cōtra Thomistas, qui aliter de malitia, quam de bonitate existimantes, dicunt aliquam malitiā, sed non omnem, esse differentiam per se actionis voluntatis secundum genus naturæ; sed etiam contra eos Thomistas, qui in vniuersum, aliter de malitia, quam de bonitate philosophantur, contra quos etiam ex eodem Sancto Thoma arguere possumus. Nam ipse, nulla omnino facta exceptione, eodem modo comparauit bonum, & malum cum actu interiori: aut ergo fatean tur, se contra Sanctum Thomam sentire, aut ipsum de bono, & malo eodem modo interpretentur. Accedit etiam, quod cum bonum virtutis, & malum peccati opponā tur sub eodem genere, circa idem subiectum versari debent: quare si, vt opus aliquod sit malum, & peccatum, debet esse liberum; eodem modo, vt sit opus studiosum, esse debet liberum. Alioquin non essent opposita, sed omnino diuersa, & disparata, si essent sub diuersis generibus, & postularent diuersa subiecta, & malum accideret actioni interiori, bonum autem non accideret. Deniq; , cum sint oppositę differentiæ sub eodem genere, sequitur aut vtranque essentialiter conuenire actioni voluntatis secundum esse naturæ, aut neutrā: perperam igitur prædicti auctores alio modo de malitia, quam de bonitate philosophantur.

Interpretatio quædam S. Thomæ explodit.

Porro autem, quod asserebant aliqui illorum, Sanctum Thomam solum loqui de malitia, quæ sumitur ex obiecto directe volito; nescio, quo fundamento dicant, cū ipse absolute de malitia loquatur. Nam cū ipse loquitur de malitia, quæ sumitur ex obiecto, non intelligit de malitia, quæ sumitur ex obiecto directe volito: in omni enim actione voluntatis dicit esse malitiā ex obiecto, etiamsi tale obiectum sit nō directe volitum. Si quis enim ignorans occidat alium, sine dubio dicit Sanctus Thomas in voluntate iaciēdi sagittam, malitiā ex obiecto esse malitiam homicidij. Cum vero ait, speciem peccati non sumi ex priuatione, sed ex positiuo ordine ad obiectum, non intelligit solum in ijs peccatis, quæ postulāt aliquid directe volitum, sed etiam in omnibus. Quia ille existimat, ex sola priuatione non posse speciem sumi, vt videbimus disputatione 95. capite 12. Quā vero difficultatem habeat hoc in doctrina eiusdem S. Thomæ, ibidem etiam dicemus. Restat igitur, vt bonitas, & malitia moralis non possint esse differentiæ substantiales actionis interioris, secundum ipsius naturam, sed tantum secundum genus moris, quod actioni interiori accidit. Vtrum autem hoc genus moris sit intrinseca denominatio, an vero extrinseca, dicemus in solutione argumentorum, & disputatione illa 95. capite 9.

17

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT IIII.

IAM vero argumenta aliarum opinionum, quæ contra nostrā pugnare videntur, facile dilui poterunt. Et in primis quidem testimonia Sancti Thomæ, quæ Conradus pro sua attulit sententia, explicanda sunt. Primum testimonium, quod adduxit de vero, & falso, quæ dixit esse differentias actionis intellectus, nihil fauet sententiæ ipsius: imo vero potius contra ipsum pugnat, vt ostendimus capite 2. constat enim has non esse differentias substantiales actionis intellectus secundum substantiam, sed accidentarias, vt ibidē monstrauimus, ac proinde bonum, & malum eodem modo comparari cum actu voluntatis, tanquam accidentarias differentias eius.

Secundum testimonium, quod est in 2. distinctione 40. artic. 1. pro eadem sententia allatum, vsqueadeo mihi difficile est, vt prorsus nesciam aliquo modo ipsum explicare, quare non mirum, quod Conrado occasionem præbuerit oppositæ opinionis.

Tertium vero testimonium, quod adducebatur in confirmationem ex hoc articulo, vbi dixit Sanctus Thomas, bonū & malum esse per se differentias, potest intelligi sicut explicat Caietanus in commentario, ita vt bonum, & malum dicantur per se differentiæ actionis voluntatis, non quia sint differentiæ ipsius secundum substantiam eius, siquidem eodem modo de his loquitur comparatione actionis voluntatis, quo loquitur de vero, & falso, comparatione actionis intellectus, verum autē, & falsum non sunt substantiales differentiæ intellectionis; sed quia bonum, & malum conue-

niūt actioni voluntatis per aliū actū, sed per seipsum, nō quia ab actu exteriori in interiorē nō deriuetur aliquādo malitia, quæ pertinet ad genus moris, quia reueraderiuatur, vt disp. 73. c. 5. dicemus: sed quia fundamētum generis moris, ꝙ consequitur bonum & malum tanquam propriæ differentiæ eius, per se est a voluntate, vt ibidem explicabitur. Denique quod q. 20. art. 6. disputauerit S. Doctor, an eadē actio exterior de bona posit fieri mala, nusquam autem quæsierit, vtrū actio voluntatis posit de bona fieri mala, non probat efficaciter, hoc ideo fecisse, quia existimaret bonum, & malum esse per se differētias actionis voluntatis secundū ipsius substantiam & naturam, nam locus hic videtur a negatione, qui non solet esse magni momenti in arguendo.

Iam vero ad rationem pro sententia Cōradi secundo cap. allatam respondeo, volūtarium vsurpari dupliciter, vt constat ex tota q. 6. primum, vniuerse, vt comprehendit tam id, quod sponte fit sine libertate, quam id, quod libere fit: & hoc genus voluntarij est essentiale, & substantiale cuicunque actioni interiori voluntatis, quia essentiale illi est procedere a principio intrinseco cum cognitione, quæ est definitio voluntarij vniuerse considerati. Hæc tamen ratio voluntarij neque est ipsa ratio generica moris, neque fundamentū illius, cum tam in amentibus & brutis, quā in homine libere operante reperiatur. Deinde vsurpatur voluntarium pro eo, quod tantum liberum est, non quacumque libertate, sed libertate etiam contradictionis, nēpe quia ita est, vt posit nō esse, hoc est, ita actus voluntatis elicitur, vt posit non elici. Et hæc libertas, & ratio volūtarij est necessarium fundamētum totius generis moris, vt actus sit bonus moraliter, aut malus: & sine hac ratione voluntarij nullus actus potest esse bonus moraliter, aut malus. Accepto autem voluntario hoc modo, recte dicitur actus eatenus bonus, aut malus moraliter quatenus est voluntarius, quia rationem voluntarij hoc modo, nempe rationem liberi postulat pro fundamento necessario: vel est ipsa ratio generica esse moralis, vt alij volunt. Ceterum inde non liceret colligere bonum, & malum esse differentias essentiales actus interioris secundum substantiam ipsius: nam liberum hoc modo non est quid intrinsecum ipsi actio

Argumentis secundæ sententiæ satisfit.

ni voluntatis, ergo quamuis bonū, & malum essent per se differentiæ substantiales huius liberi, inde non sequitur, fore differentias substantiales ipsius actus interioris secundum substantiam. Porro autem liberum hoc modo, non esse quid intrinsecum actui voluntatis, iam supra dictū est, & ex professo ostendemus infra disputatione 95. cap. 9. vtrum autem ipsum genus moris ad bonum, & malum sit liberum, an solum sit fundamentum totius generis moris, dicemus infra disp. 73. cap. 9.

Deinde ad duas rationes aliorum Thomistarum allatas in eodem primo cap. facile respondere possumus. Vt vero priorem diluamus, fatemur, bonum quidem vniuerse esse obiectum voluntatis, & bonū hoc modo diuidi per honestum, delectabile, & vtile: cōcedimus preterea id, quod diuidit essentialiter bonum, diuidere etiam essentialiter actionē voluntaris: quare dicimus aliam essentialiter esse actionem voluntatis, quæ fertur in bonum honestū apprehē sum in obiecto, aliam vero, quæ fertur in bonum delectabile, aut vtile: nihilominus inde non effici bonum morale esse differē tiam actionis voluntatis secundum substā tiam. Quoniam bonum, quod conuenit actioni, non nascitur ex eo solum, quod voluntas feratur in bonum honestum, quod in obiecto repræsentatur, sed requirit etiā libertatem in actione ipsa, hæc autem non est de substantia ipsius actionis, vt supra probatum est. Quocirca neq; bonitas, quę necessario supponit hanc libertatem, erit de substantia eius. Porro autem hanc libertatem esse necessariam ad bonitatē moralem actionis, inde probatur, quia bonitas moralis solum reperitur in actione libera, est enim ea, quæ est causa meriti, meritum autem sine libertate esse nequit. Tū etiam, quia, vt supra dicebamus, ex doctrina S. Tho. q. 21. ar. 1. & 2. bonitas in operatione non libera solum est rectitudo, quæ etiam in actionibus brutorum, & rerū inanimatarum reperitur: bonitas autē in actione solū libera, est laudabilitas, seu studiositas, quam vocamus bonitatem moralem. Quare licet affectus voluntatis versaretur circa bonum honestum apprehēsum in obiecto, si ei deesset libertas, non esset actus bonus moraliter, nam & libertatem requiri ab Aristotele inter conditiones actionis moralis bonæ, iam superiori capite notatum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad confirmationem rei fundatur.

Ad posteriorem rationem de actione caritatis, dico hanc actionem talis esse naturæ, vt quãuis sit necessaria omnino, & absque libertate, sicuti spõtaneum, quod est in brutis, nihilominus faciat suapte natura hominem iustum, & sanctum, non quia sit actio illa moraliter bona, & studiosa, quia cum non sit libera, nec bona moraliter, nec studiosa esse potest, vt patet ex dictis, sed quia suapte natura est amicitia erga Deum, quæ hoc ipso constituit hominem amicum Deo, ac proinde iustum, & sanctum apud ipsum: forma autem iustificans non postulat natura sua libertatem, cum per habitum, & per vnionem hypostaticam sine actione vlla iusti esse possimus.

An idem actus interior possit de bono fieri malus, & contra.

Disp. 56.

Duæ opiniones Theologorum. cap. 1.
Verior sententia. cap. 2.

Duæ opiniones Theologorũ.

CAPVT I.

Status quæstionis. 1

PRæsens controuersia non est, vtrum idem actus non malus fieri possit malus: iã enim præcedente disp. cap. 2. satis ostendimus, eũdem actum voluntatis, qui prius erat non malus propter defectum attẽtionis, & libertatis, posse perseuerare, & fieri malũ ex plena attentione, & cõsideratione rationis, quæ requiritur ad libertatẽ. Præterea existimo controuersiam non esse, an eadem actio, quæ alias esset bona, si non esset præceptum positiuum, vt celebrare missam tempore interdicti, sit mala, si fiat ex ignorantia culpabili præcepti. Certũ enim videtur, hoc fieri posse: quid enim prohibet, quominus aliqua actio voluntatis fiat contra præceptum ex ignorãtia vincibili, ac proinde sit mala, quæ alias non esset mala, si non esset præceptum, etiamsi feratur voluntas in ipsam honestatem virtutis, vt puta religionis propter ipsam, & habeat alias circunstantias virtutis, vt in exemplo posito, de eo qui missam celebrat? Difficultas igitur in eo solum posita est, an idẽ actus voluntatis, qui antea re ipsa fuerat bonus, possit incipere esse malus ex aliqua noua circunstantia, aut præcepto.

In quæstione vero, sic proposita vtriusque sunt Scholasticorum sententiæ, ex quibus duas in hoc capite referemus. Prima est Gabrielis in primum dist. 41. q. 1. art. 2. concl. 3. & in 3. d. 23. q. 1. art. 1. Ocami in 3. q. 10. dub. vltimo & q. 12. con. 3. & quodlib. 3. q. 15. & 16. qui docent, primum, eandem actionem tam aliarum facultatum, quam ipsius voluntatis prius indifferentem posse fieri bonam, extrinsece tamẽ ab alio actu voluntatis reflexo, si cõtinuo perseueret: vt si quis prius vellet elargiri eleemosynam, non tamen propter honestatem ipsius virtutis, quod Aristoteles vocat propter ipsum 2. Ethicor. cap. 4. in sententia horum Doctorum est actio indifferens, vt retulimus disp. 52. cap. 2. tamen si postea ille eliciat nouam actionem volũtatis, qua velit propter honestatem virtutis in priori illa, quæ erat indifferẽs, permanere, iã prior illa actio indifferens incipit esse bona, extrinsece tamen ex alia actione, qua velit propter honestatem virtutis in ea perseuerare. De exteriori autem actione hoc ipsum ita manifeste patet, vt non egeat explis illustrari. Deinde docent prædicti auctores, aliquam actionem voluntatis ita esse essentialiter bonam, vt nequeat de bona fieri mala. Hanc autem dicunt esse omnem affectum virtutis interiorem, qui tendit in ipsam honestatem virtutis propter ipsam.

Hæc tamen sententia mihi non probatur, primo quidem, quod attinet ad actum indifferentem, iam satis ostendimus disp. illa non recte assignari eo modo. Secũdo, quod dicunt prædicti auctores illam actionem voluntatis indifferentem fieri posse bonam, si eliciat voluntas nouam aliam actionem reflexam, qua velit propter virtutis honestatem in illa priori voluntate perseuerare, facile improbari potest, ex doctrina a nobis tradita disp. 51. cap. 5. ibi enim monstrauimus, actionem voluntatis reflexam, quæ habet pro obiecto aliam actionem voluntatis, non posse tribuere ei bonitatem suam, aut malitiam: ergo actio illa, qua quis vult perseuerare in priori illa voluntate, non potest ei tribuere vllam bonitatem. Quare, si prius erat indifferẽs, manebit eodem modo indifferens. Tertio, quod asserunt, eandem actionem voluntatis non posse fieri de bona malam, in qua conueniunt cum secunda opinione, quam statim referemus, inferius examinabimus in hoc

in hoc enim cardo præsentis controuersiæ vertitur.

Secunda igitur opinio est, eandem actionem voluntatis nõ posse de bona fieri malam, hoc est, non posse prius esse bonam, & deinde fieri malam; sed eo ipso quod eius bonitas mutatur, substantiam quoque ipsius mutari. Hanc sententiam tradit Cõradus quæstione seq. art. 6. atque, vt superiori disputatione notaui, ex principijs eiusdem manifeste colligitur. Eandem docuerat Petrus de Tarantasia, vt refert Carthus. in 2. d. 40. q. 4. eiusq; meminit Durã. Fauet etiam eidem opinioni Ricard. superiori disputatione allegatus, imo etiam S. Tho. non parum videtur in ea esse, vt ibidem notaui. Fundamentum vero præcipuũ huius sententiæ est, quod iecit Conrad. in disputatione præcedente, nempe bonum, & malum esse differentias per se, & substãtiales actus interioris voluntatis secundũ substantiam illius. Quod quidem si verũ esset, sufficienter probaret, non posse eundem actum numero mutari de bono in malum: nam mutata aliqua differentia substãtiali alicuius rei, necesse est substantiã ipsam singularem mutari, nec potest res eadem numero secundum substantiam manere: ergo mutata differentia boni, nõ maneret eadem actio, quæ deinde fiat mala. Præterea confirmari potest eadem sententia, quia nullum videtur adduci posse exẽplum, in quo videamus eundem actum fieri de bono malum.

Verior sententia.

CAPVT II.

TErtia sententia, quæ mihi multo verior videtur, est, posse quidẽ eundem actum voluntatis, de bono successiue fieri malum. In qua quidem mutatione necesse est manere eandem substantiam actus, alioquin non fieret idem de bono malus. Hanc sententiam sequuntur in primis Durand. in 2. d. 40. q. 3. n. 4. Maior d. 41. q. 2. in 2. part. ex Schola vero Doctoris sancti idipsum docent Caiet. in hoc art. & q. 20. art. 6. & Capreol. in 2. d. 40. q. vnica art. 3. ad argumenta contra 3. concl. nam quamuis hic auctor in ea quæstione art. 1. concl. 3. solum concedat, eundem actum exteriorem de bono posse fieri malum, quia in ea conclusione solum de actu exteriori loquitur, tamẽ in ar. 3. in solutionibus argumentorum contra 3. conclusionem conuictus tandem argumentis Durandi concedit, eundem actũ etiam interiorem; secundum substantiam posse fieri de bono malũ, tametsi in eo fiat aliqua variatio quoad circunstantias modi, aut temporis propter ipsius perseuerantiã inordinatã. Quare & Conr. q. 20. art. 6. contra seipsum allegat Capreolum pro hac nostra sententia. *Conrad.*

Prima ratio

Ea vero confirmari potest primũ hac ratione Dur. Actus voluntatis, quamuis sit totus simul, potest tamen nostro tempori succesiuo coexistere, de quo nullus hactenus dubitauit, ergo non repugnat, diuerso tẽpore, cui coexistit, recipere in suæ ipsius substãtia indiuidua, diuersa accidẽtia: bonum autem, & malum sunt accidentia actus interioris, vt superiori dubio satis, superq; probatũ est: ergo eadem actio secundum substãtiam perseuerans aliquo tempore potest fieri de bona mala: & quãuis superiori disputatione probatum fuerit a nobis bonum, & malum non esse differentias substantiales actus interioris, ex eo, quod idem actus potest fieri de bono malus, ac proinde videamur vti circulo, probando vnum per aliud, & contra; tamẽ quia ibi vsi sumus alijs optimis rationib⁹, vt ostenderemus bonum, & malum non esse differentias substantiales actionis volũtatis, ideo non debet nobis vitio verti, si ex eo, quod in præcedente disp. recte probatum manet, nunc inferamus eandem actionem volũtatis posse fieri de bona malam. *Secunda ratio.* Deinde hęc etiam sententia probatur alia ratione Dur. quę nullo modo supponit id, quod ibi probatum est: ratio autem sumitur ex eo, quod accidere potest. Si enim aliquis velit celebrare missam cũ debita animi dispositione nullo præcepto impeditus & postea, dum incipit eam celebrare, ecclesia interdicitur, ipse tamen manens in eadem voluntate perseuerat in celebratione missæ, cum ignorantia, vt dicitur, culpabili interdicti, ille actus voluntatis incipit esse malus, qui antea erat bonus: ergo idem actus volũtatis de bono potest fieri malus: hoc argumento conuictus Capreolus loco allegato in sententiam Durandi consentit, vt supra vidimus. 6

Respondet tamen Conrad. tunc non manere eandem actionem, quia si illa ignorãtia non est sine culpa, iam erit alia actio (vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

vocant) interpretatiua, aut virtualis, & ita non manebit eadem actio secundum substantiam: actio autē virtualis est, quæ tunc cū illa ignorātia incipit esse, & explicatur hoc modo. *Volo etiam tempore interdicti celebrare*: videturq; ortum habere ex quodā iudicio virtuali, quod est cum illa ignorantia, & explicatur hoc modo, *Tempore etiam interdicti celebrandum est*. Hæc tamen responsio Conradi friuola est: nam cum ipse admittat, vt necesse est, in casu prædicto non variari actionem formalem, & expressam, plane cogitur concedere eādem actionem secundum substantiam de bona fieri malam, cum in hac mutatione nihil varietur substantiæ ipsius actionis, quæ tota cōsistit in expresso, & formali affectu circa obiectum ipsum, quod vero propter illam ignorantiam includatur in expresso illo affectu, & voluntate alia volūtas interpretatiua, & virtualis, quam proxime exposuimos, non sufficit vt substantia ipsa actus formalis, & expressi mutetur. Nā affectus virtualis nihil est actu, nec aliquid immutat ipsius affectus expressi, & formalis. Habere enim virtualem affectum ex illa ignorantia nihil aliud est, quam sine expressa voluntate perinde peccare, ac si esset affectus, & voluntas expressa.

7 *Reijcitur.*

8 Adde, quod cum ignorantia illa inuincibili non debemus concedere affectum illū virtualem, quem supra posuimus, nam ille solum est affectus virtualis implicitus in alio expresso, qui si exprimeretur, esset nouus, & distinctus ab expresso, qui tunc est: at vero ille affectus, quem diximus, etiamsi exprimeretur, non esset distinctus ab expresso, nempe ab eo, quo quis cū ignorantia illa vult celebrare, siquidem nullum haberet nouum motiuum, sed tantū cum scientia interdicti ferretur eodem modo in idem obiectum, in quod cum ignorātia ferebatur. Quod non sufficit, vt dicamus fore distinctos affectus, nisi ille fieret cum expresso contemptu, quod tamen nō est necessarium. Quid autem sit expressus cōtēptus legis, dicemus infra disp. 101. c. 5.

Alia respō sio. Facilius fane videtur responderi posse, si dicamus impossibilem esse in eo casu ignorantiam illam, quam vocant culpabilem, & vincibilem. Nam si quis bona fide volens missam celebrare, incipit illam; quando postea interdicitur ecclesiæ; aut peruenit interdictum ad ipsius notitiam aliquo modo, aut non: si non peruenit vllo modo, non videtur ignorantia vincibilis, & culpabilis: quia vt talis esset, deberet ipsi celebranti subesse aliqua ratio saltem dubitādi de ipso interdicto: hæc enim saltem dubitatio requiritur, vt ignotantia sit culpabilis, sicut infra ostendemus disp. 123. c. 2. præsertim vero in casu posito: si autem celebrans habuit aliquam notitiam, aut rationem dubitandi de interdicto, non videtur perseuerare idem affectus voluntatis, quia variata cognitione, variatur etiam affectus: non dico quando solū variatur modus cognoscēdi, clare nimirum, aut obscure, sed quando variatur cognitio ipsa, quia est de alia re: tunc autem esset noua cognitio, quia noua res cognosceretur, nēpe interdictum, quod saltem sub dubitatione aliqua menti occurreret, ergo & affectus variaretur.

Ceterum, etiamsi fateamur actum illum debere perseuerare cum notitia aliqua interdicti, vt possit incipere esse peccatū, facile adhuc probari potest, eundem actum secundum substantiam posse permanere, & fieri de bono malum. Etenim non quacumque noua cognitio efficit nouum affectum, vel mutat præcedentem, sed ea duntaxat, qua repræsentatur voluntati nouū obiectum, quod prosequatur, aut noua ratio mouens in eodem obiecto. Quod vero alia occurrat cogitatio de alia re, aut diuersa, aut contraria, quæ contendat auocare voluntatem a priori affectu, quē habet circa obiectum prius consideratum, & proponat aliud diligendum, aut volendum, non sufficit, vt mutet aliquo modo affectū priorem, sed prior ille affectus omnino idem poterit continuari ex eodem obiecto, & ex eadem ratione in obiecto considerata. Nam dum mouetur voluntas circa obiectum sub eadem ratione, quantumuis occurrant variæ cogitationes, quæ contendāt diuertere affectum, aut retardare, semper manet idē affectus. Sicut cum quis prosequitur peccatum aliquod propter bonum delectabile, quod in ipso apprehendit, potest in eodem affectu omnino non mutato perseuerare, etiamsi multæ illi occurrant cogitationes, quæ ipsum diuertere conentur ab eo, ea solū ratione, quia semper fertur in idem obiectum eodem modo consideratum: cogitationes autem contrariæ nō proponunt in obiecto aliam rationem nouam prosequendam: & de affectu virtutis idem videtur dicendum, nā quotidie perseuera-

seueramus in eodē affectu ex eadem ratione motiua, etiamsi proponantur variæ cogitationes contrariæ, quæ distrahere conātur voluntatem ab eo. Eodem prorsus modo contingere potest in casu posito, nā sacerdos ille, qui cepit celebrare ex honesto fine succurrendi parentibus indigentibus stipēdio suo, aut ob honestatem religionis vel ob alium honestum finem, ex eodem fine, & honestate potest continuare affectū cum notitia interdicti, tunc igitur fiet de bono malus.

At dicat quis, vt affectus ille continuatus permaneat bonus, opus est, semper ferri in obiectum propter honestatem virtutis, cum autem iam incipit esse notum interdictum, aut de illo sacerdos incipit dubitare, non potest affectus eius moueri ab ipsa honestate virtutis, quia non potest opus celebrandi missam tunc apprehēdi vt res honesta. Respondeo, vt affectus ille cōtinuetur, necessarium quidem esse moueri semper ab honestate, a qua initio cepit moueri, ac proinde necessarium esse apprehendi obiectum illud vt honestum, hoc tamē recte etiam fieri posse, postquam sacerdos aliquam de interdicto notitiam, aut dubitationem habuit, quia potest adduci aliqua apparenti ratione, quæ non excuset a culpa, vt opus illud eodem modo iudicet vt honestum, aut ex pietate erga parētes, quibus succurrere vult stipendio suo, aut ex deuotione religionis, quia leuiter putet interdictum non obligare. Præterea etiamsi aperte credat tunc non esse licitū celebrare, potest permanere in illo affectu priori secundum substantiam, quia saltem simplici apprehensione sine iudicio compositionis potest proponi voluntati opus illud vt honestum ex pietate erga parētes, & ita potest manere idem affectus. Porro autem non esse necessarium iudiciū cōpositionis, vt moueatur affectus voluntatis, iā ostendimus supra disp. 44. c. 2. vt autē permaneat affectus idem secundum substantiam, satis est simplici apprehensione apprehendere celebrationē missæ ex hoc motiuo vel cultus erga Deum, vel erga parentes, quod est motiuum honestatis absq; eo q̄ intellectus expresse iudicet illud esse omnino honestum, & non esse peccatum.

Obiicies secundo, tunc non posse permanere affectum priorem, quia non potest esse in intellectu duplex cogitatio, & actus; alter, quo proponatur obiectum prosequē-

dum, quod antea proponebatur, alter, quo iudicetur tunc esse cessandum a celebratione propter sententiā interdicti. *Solutio.* Respōdeo, nihil obesse, quominus in intellectu simul sit duplex illa cogitatio, & notitia, imo vero id quotidie ita experimur. Nam cū homo peccat, ita habet cogitationem vnam, quæ mouet ratione delectabilis ad peccandum, vt simul sit altera, & interdum aliæ, quę cōtēdunt volūtatē a peccato auertere.

Tertia obiectio. Tertio dicet aliquis, illam voluntatem continuandi celebrationē missæ deinceps mutari, quia deinceps incipit esse cōtemptus legis. *Solutio.* Respōdeo posse cōtinuari priorem voluntatem sine expresso contemptu legis, qui consistit in affectu expresso opponendi se legi: neque enim hic expressus contēptus semper adest, quoties quis sciēs esse legem, contra illam operatur, vt satis manifestum est.

12 *Observatio.* Postremo notandum est, affectum, qui prius sit peccatum, posse etiam fieri bonū, quia cum notitia præcepti prohibentis potest incipere esse actus circa obiectū aliquod propter honestatem virtutis, vt in casu posito de affectu celebrandi: & tunc talis affectus esset peccatum, quia fieret a principio contra præceptū interdicti, eo modo, quo supra expositum est, postea vero cessante interdicto affectus iam non esset malus, imo maneret bonus, iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt.

Alterum ob seruatio. Ceterum, quamuis sint aliquæ actiones talis naturæ, vt non possint de bonis fieri malæ, & contra, vt supra dictum est, & solum hoc, quod est de bono fieri malum cōuenire possit: liquibus actionibus voluntatis, inde tamen non sequitur bonum, & malum esse differentias per se aliquarum actionum secundum substantiam, nam saltem, vt præcedenti disputatione ostendi, nulla est actio, quæ non possit de mala fieri non mala, & contra, & de bona fieri non bona, & contra: quod satis est, vt dicamus, bonum & malum esse differētias actionis secundum genus moris, quod ei sit accidētarium. Reliquum erat, vt dilueremus rationem Conradi, qua confirmat contrariā sententiam: verum quia tota sumitur ex illo principio, quod superiori disputatione satis impugnatum est, nempe bonum, & malum esse per se differentias actus interioris secundum substantiam, ideo in præsenti nihil amplius dicendum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS II.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto: finis enim affinior est voluntati, quã alteri potentiæ: sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem nõ solum ex obiecto, sed etiam ex fine, vt ex supra dictis patet: ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine. q.18.art.4.

Præterea. Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiã ex circunstantijs, vt supra dictum est. Sed secundum diuersi tatem circunstãtiarum contingit esse di uersitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: puta, quod aliquis velit, quã do debet, & vbi debet, & quãtũ debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergo bonitas voluntatis non solum depẽdet ex obiecto, sed etiam ex circunstantijs. q.18.artic.3.

Præterea. Ignorantia circunstantiarũ excusat malitiã voluntatis, vt supra habitum est. Sed hoc nõ esset, nisi bonitas & malitia voluntatis â circunstãtijs dependeret: ergo bonitas, & malitia volũtatis dependet ex circunstantijs, & non â solo obiecto. q.6.artic.8.

Sed contra. Ex circunstantijs inquantum huiusmodi actus non habet speciẽ vt supra dictum est. Sed bonum & malũ sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, vt dictum est: ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependent ex circunstantijs, sed ex solo obiecto. q.18.artic.10. q.18.cor.5.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia: & ideo inuenimus, quod ea, quę sũt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in vno cõsistũt: principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis: & ideo bonitas, & malitia voluntatis secundum aliquid vnum attenditur, aliorum vero actuum bonitas, & malitia potest secundum diuersa attendi: illud autẽ vnum, quod est principium in quolibet genere non est per accidens, sed per se: quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad principium: & ideo bonitas volũtatis ex solo vno illo depẽdet, quod per se facit bonitatẽ in actu, scilicet exobiecto, & non ex circunstãtijs, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium: vnde quantum ad actũ voluntatis non differt bonitas, quæ est ex obiecto a bonitate, quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium: nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circũstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter: vno modo ita quod ista circunstantia referatur ad volitum: & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando nõ debet fieri, nõ est velle bonum. Alio modo ita, quod referatur ad actum volendi: & sic impossibile est quod aliquis velit bonum quãdo non debet: quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens in quantum aliquis volendo hoc bonum impeditur, ne tunc velit aliquod bonũ debitum: & tunc non incidit malum ex eo, quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo, quod non vult aliud bonum: & similiter dicẽdũ est de alijs circunstãtijs.

Ad tertium dicẽdum, quod circunstãtiarum ignorãtia excusat malitiã voluntatis secundum quod circunstãtiæ se tenẽt ex parte voliti: in quantum scilicet ignorat circunstãtias actus, quem vult.

Concl.

Conclusio est, *Bonitas affectus voluntatis ex solo illo vno pendet, quod per se conducit ad bonitatem, scilicet ex obiecto.*

Circa doctrinã Articuli. Disp. 57.

Duæ sententiæ Scholasticorum. cap. 1.
Verior opinio, & explicatio sẽtẽtiæ S. Th. c. 2
Explicatur mens S. Th. in solutione primi. c. 3

Duæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.

1 Vtrum conclusionem, & doctrinam huius articuli melius intelligamus, videndum est, vtrũ actus voluntatis habeat aliquas circunstãtias, an vero omnes comparatę cum actu interiori induant rationẽ obiecti. Si enim nulla est circũstãtia actus interioris, sed omnes subeunt rationem obiecti, recte videtur dictũ a S. Tho. in conclusione articuli, bonitatẽ actus interioris ex solo obiecto pẽdere: si autẽ aliqua etiã circũstãtia est actus interioris, nõ solũ ex obiecto, sed etiã ex circũstãtijs pẽdebit bonitas illius.

In hac vero difficultate proposita varia sunt Scholasticorum placita. Primum est Ocami in 3.q.10.dub.vlt. & quodl.3.q.16. & Gab. in 2.d.41.q.vnica ar.2. in probatione 4.concl. & in 3.d.23.q.1.ar.1. post medium, nempe aliquas esse circunstãtias actionis exterioris, quæ secũdarie, & extrinsece est opus virtutis, videlicet tempus, & locũ, & alias huiusmodi: at vero actionis voluntatis elicitæ, cui cõuenit primarie esse opus virtutis, primarium obiectum esse finem, secundarium vero esse tempus, & locum, & alias circunstantias: videntur sane allerere, nullam esse circunstantiam actionis interioris, sed omnem transire in rationem obiecti, aut primarij, aut secundarij. Porro autem finem esse præcipuũ obiectũ probant hoc modo. Finis nõ tantum est volitus, sed etiam est ratio volendi alia, ergo est præcipuum, & primarium obiectũ: per finẽ vero intelligunt hi Doctores id, quod diximus disp. 51. c. 3. nempe ipsam honestatem virtutis, cuius gratia appetitur opus virtutis. Præterea, tempus & locum, & cetras circunstantias comparatas cum affectu interiori esse obiectũ ipsius, sic ostendunt. Omne illud dicitur obiectum voluntatis; quod ei proponitur appetẽdum: atqui circunstãtia quæcunque proponitur voluntati vt appetẽda, ergo est obiectum ipsius. Ceterum cum prædicti Doctores, vt vidimus disp. præced. c. 1. dicant, aliquem affectum voluntatis posse esse extrinsece bonum, & alicuius virtutis, necessario fateri debent posse esse aliquam circunstantiam respectu illius, nempe finem, vt colligitur ex ijs, quæ ibi retulimus. Dicunt enim, si quis velit dare eleemosynam, & non propter honestatem ipsius, esse opus indifferẽs, si autẽ postea ex motiuo virtutis habeat affectum reflexum, quo velit in priori affectu perseuerare, priorem affectum reddi bonum extrinsece ex affectu reflexo, tunc 3 autem fateri debent finem affectus reflexi esse circunstantiam prioris.

Secunda sententia est, tam obiectum, & finem, quam reliquas circunstantias cõparatas cum affectu voluntatis habere rationem obiecti: quam sententiam docuit Durand. in 2.d.28.q.1.n.8. atq; eadem ratione qua Ocam, & Gab. vsi sunt, eam cõfirmat, nempe quia hęc omnia proponuntur volũtati tanquam appetẽda: subdit deinde Durand. si inter se hæc comparentur, vnum habere rationem circunstantiæ, aliud rationẽ finis, aliud vero rationem obiecti, intelligit plane respectu alicuius operis, nempe exterioris, in quo hæc tria distinguimus. Secunda sententia.

Hęc etiam sententia videtur esse S. Th. in hoc artic. asserit enim bonitatem, & malitiã interioris actionis desumi ex solo obiecto, atq; eius ratio hũc etiam spectare videtur: ait enim, omnia illa, quæ in actione exteriori dispersa sũt, eo quod inferior sit in genere moris, esse vnita in actione interiori volũtatis sub aliquo vno, scilicet sub obiecto, eo quod actio voluntatis est præcipua in genere moris. Ceterum nonnulli Thomistæ explicare contendunt S. Thone cum Dur. conueniat: asserunt igitur S. Doctorem non dixisse, bonitatem, & malitiam actus interioris non desumi aliunde, quam ex obiecto, sed tantũ dixisse ad malitiam, & bonitatem actus interioris requiri obiectum; quod longe diuersum est: ex hoc autem non sequitur omnem circunstãtiam comparatam cum actu interiori subire rationem obiecti. Verũ, quis non videat friuolam esse hanc interpretationem? si enim solum vellet S. Tho. docere ad bonitatem, & malitiam requiri obiectũ: cur, quæso, diceret, bonitatem actus interioris ex Probatur ad Gloriate S. Thomæ. 4

Universidad de Deusto
Biblioteca

solo obiecto pendere: cum enim ait, *Ex solo obiecto*, excludit plane cetera omnia, ac proinde circunstantias. Adde, quod S. Doctor docuerat iam ar. 1. bonitatem, & malitiã actus interioris pẽdere ex obiecto, cur ergo iterum id quęreret in secundo? cõtendit igitur in hoc 2. art. aliquid amplius docere, nempe non solum pendere malitiam, & bonitatem actus interioris ab obiecto, sed etiam a solo obiecto, & a nullo alio.

Alia interpretatio.

Deinde alij ex Schola Doctoris sancti conantur etiam ipsum interpretari hoc modo, vt loquatur solũ de bonitate, quã vocãt specificam, quæ reuera ex solo obiecto pẽdet, nõ tamẽ loquatur de bonitate, aut malitia accidentaria, quæ pendet ex circunstãtijs. Hæc tamen expositio non potest mẽti, & sensui S. Tho. accommodari, namque in hoc art. ita cõparat actũ interiorẽ cũ exteriori, vt ꝙ de exteriori negat de interiori affirmet de exteriori autẽ negat eius bonitatẽ, & malitiã desumi ex solo obiecto, ergo id cõcedit de interiori. Quodsi loqueretur de bonitate solum, & malitia, quã vocãt specificã, negare nõ posset in exteriori desumi ex solo obiecto: loquitur igitur de bonitate quacũq;, vt recte obseruarũt Caiet. & Conr. & de hac inquit[5], in exteriori non sumi ex solo obiecto, sed etiã ex circũstantijs, ac proinde de interiori contra docet, hanc bonitatem sumi ex solo obiecto.

Reijcitur.

5 *Caietan. Conrad.*

Verior opinio, & explicatio sententiæ Sancti Thomæ.

CAPVT II.

Actus exterior, & omnia, quæ in eo sunt, relata ad voluntatẽ habent rationem obiecti,

MIhi vero alia videtur esse mens Doctoris sancti, eamque verissimam existimo hoc modo explicatam, vt actus interior ita comparetur cum exteriori, vt omnia, quæ sunt in exteriori, siue obiectum, siue circunstantiæ loci, temporis, modi, finis, & reliquæ relatæ ad voluntatem habeant rationem obiecti, hoc est, rationem voliti, & ita omnia, quæ in actu exteriori dispersa sunt vniantur in actu interiori, ac proinde bonitas tota actus interioris, quæ desumitur ex actu exteriori, pendeat ab eo tanquam a solo obiecto: in quo quidem cum Sancto Thoma conueniunt Durandus, & Gabriel superius allegati. Ceterum cum dicũt præ dicti Doctores, omnia, quæ sunt in actu exteriori, comparari cum actu interiori, tanquam obiectum illius, non ita debet intelligi, vt vnaquęq; circunstãtia actus exterioris, quam dicimus habere rationẽ obiecti, cõparata cum actu interiori habeat peculiarem ordinem ad rationem, qui tribuat peculiarem speciẽ, quia reuera circunstantia actus exterioris, quæ respectu illius non habet peculiarem ordinem ad rationẽ non ideo transit in rationem obiecti respectu actus interioris, quia habeat respectu illius peculiarẽ ordinem ad rationem, sed quia habeat rationẽ voliti, ac proinde sit materia, circa quã volũtas operatur: & hoc sensu negari nõ potest sententia S. Tho. & aliorũ Scholasticorũ, quos allegauim[9]. Nihilominus cũ in actu etiã exteriori videamus esse aliquod genus circũstãtiæ ex sententia Scholasticorum, quod tamen simul habeat rationem materiæ circa quam[1]: nõ inepte etiam in actu interiori illæ possent dici circunstantiæ, quæ non tribuunt speciem, sed accidentarie se habent, licet sint directe volitę, & habeant se, vt materia circa quam, & vt obiectum. Porro in actu exteriori esse aliquam circunstantiam, quæ simul sit materia, circa quã actus versatur, manifestum est, nam paruum & magnum, multum & parum sunt materia circa quã, & simul sunt circunstantiæ.

Deinde negari nõ potest in actu interiori esse aliquod genus circunstãtię, quod ita sit circũstantia, vt nõ sit obiectũ volitum, sed tantũ dicatur circunstare ipsum actum interiorẽ: nam S. Doct. solum contendit in hoc art. circunstantias actus exterioris cõparare cum actu interiori sicut obiectum, quod in sensu explicato verũ est: alias vero circunstãtias proprias ipsi actui interiori non negat, imo vero in hoc art. ad 2. concedit circunstantiam temporis respectu actus interioris, vt cum quis detinetur amore alicuius rei eo tẽpore, quo deberet nõ detineri, sed aliam amare: quodsi ita accidere posset, videretur hæc circunstantia actus interioris, quia non esset directe volita: ea tamẽ ratione, qua tribueret primam malitiam transiret in rationẽ obiecti, iuxta doctrinã traditã disp. 53. c. 2. Multo faciliori modo assignari potest circunstantia actus interioris, quę nec habeat rationẽ voliti, nec tribuat primã malitiã, nẽpe dignitas personę: inde enim crescere potest accidentarie peccatum intra eandẽ speciẽ. Nã graui[9] peccat homo, qui post plura a Deo accepta beneficia, legẽ eius transgreditur, quã alius, qui minora beneficia accepit, vel rũ ex qualitate etiã personæ posse aliquã do nouã speciem cõstituit, ac proinde hanc circunstantiam transire in rationem obiecti, manifestum est, nempe cum religiosus peccat contra castitatem, quam vouit. Est etiam alia circunstantia actus interioris, quæ nullo modo dici potest obiectum, nẽ pe circunstantia *quomodo*. Hæc enim neq; volita est, neque vnquam nouam, aut primam tribuit speciem, vt disp. 54. c. 1. diximus: talis autem est circunstantia intensionis, & remissionis ipsiusmet actionis interioris. Nam intensio exterioris etiam comparatur vt obiectum cum interiori, sicut aliæ. Idem, quod diximus de bonitate interioris actus, nempe eam pendere ex solo obiecto, intelligendum etiam est de malitia eodẽ modo, quia quidquid est in actu exteriori, etiamsi circunstantias illius enumeres, est obiectum actus interioris, saltẽ non directe volitum.

Explicatur mens S. Th. in solut. primi.

CAPVT III.

MEntẽ S. Tho. in hoc art. exacte intelligamus, restat, vt solutionem primi argumenti explicemus. In ea vero docet, bonitatẽ ex fine & ex obiecto non differre in voluntate, nisi prout finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate. Quę sane doctrina difficilis est, primum, quia supra q. 18. a. 6. vniuersim docuit S. Th. finem esse obiectũ voluntatis, ex quo sequitur, in eius sentẽtia, bonitatem, aut malitiam actus interioris, quæ est ex fine, esse etiam ex obiecto. Nam si per accidens aliquando differunt bonitas, aut malitia ex fine, & ex obiecto, continget etiam obiectum voluntatis non esse finem, quod tamẽ videtur falsum. Deinde videtur falsum, finem pendere ex fine, quia, vt diximus disp. 4. cap. 2. finis ita est propter se, & gratia sui appetibilis, vt appeti non possit gratia alterius.

Conradus in hunc art. vt explicet hãc soluat S. Th. & difficultates propositas dissoluat, notat, ideo dici finẽ per se obiectũ volũtatis, quia est aliquis actus volũtatis circa vltimũ finẽ, qui in aliũ finẽ nõ potest referri: accidere tamẽ interdum, vt voluntas versetur circa aliquod obiectũ, quod in finẽ nõ refertur, & in hoc casu differre obiectũ & finẽ, & bonitatem, atq; malitiã ex obiecto, & ex fine. Hæc tamen interpretatio mihi non probatur: nã S. Tho. q. præced. a. 6. vniuersim docuit, obiectum volũtatis esse finem, vt ibidẽ explicuimus, nec vsquã dixit, accidere posse contrariũ, vt obiectũ, & finis in volũtate distinguãtur. Nã, vt ibidẽ dicebamus, licet aliquis actus volũtatis feratur in media, quæ nõ sunt gratia sui, sed gratia finis, nẽpe actus electionis, nec hoc accidentarie cõuenit electioni, vt bene obseruauit Caiet. in eo a. 6. tamẽ etiã electio, quatenus electio respicit finẽ vt obiectum in genere moris, sicut in disp. 51. c. 2. & 3. docuimus, & ita nõ distinguetur in vllo actu interiori bonitas, aut malitia ex fine, & ex obiecto. Alij vero Thomistæ ita explicãt, vt bonitas & malitia substãtialis, & secundum speciem sumatur ex solo obiecto, bonitas autẽ, & malitia accidẽtaria sumatur ab aliqua cirãunstantia, & hoc existimant significasse S. Th. illis verbis. *Nisi forte per accidẽs, prout finis pẽdet ex fine, & voluntas ex volũtate*, ac si diceret, sẽper sumitur bonitas aut malitia ab obiecto, nisi loquamur de bonitate aut malitia accidẽtaria: hæc enim nõ ab obiecto, sed a circũstãtijs accipitur. Verũ cum S. Doct. hic non loquatur de obiecto actionis interioris, prout solũ tribuit substãtialem bonitatem, aut malitiã, quã vocant specificã, sed etiã, vt tribuit accidentariã, nã obiectum hic accipit S. Tho. pro omni eo, quod in actione exteriori reperitur, etiãsi sit circunstãtia, & omne illud dicit esse vnitũ in actione interiori sub ratione vnius obiecti, quia totũ illud volitũ est; ideo distinguere hic non possumus ex mente ipsius bonitatem, aut malitiã ex obiecto tanquam substãtialem, & specificam a bonitate accidentaria, sed hanc etiam accidentariam prouenientem ex circunstantia actionis exterioris includere debemus in bonitate aut malitia ex obiecto. Adde, quod hoc modo non soluitur difficultas initio proposita, nempe quomodo finis referatur, & pendeat ex fine, cum sit contra rationem finis in aliud referri.

Reijcitur.

9 *Alia interpretatio.*

Quare vt mentem S. Tho. clarius explicemus, primum supponendum est, in actu interiori obiectum, & finem idẽ esse vt disp. illa 51. c. 2. ostensum est: id quod non solũ ibidem S. Tho. plane docuit, sed etiam in hoc art. ad primum iterum repetit: nec in hac solutione primi, nec vsquam alibi docet, obiectum, & finem in actu interiori

18 *Soluũtur difficultates propositæ ex verbis S. Tho.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquando ex accidenti differre. Ex hoc autem quod finis, & obiectum in genere moris sint idem respectu cuiuscũque actionis interioris volũtatis, intulit S. Thomas, bonitatem, seu malitiam ex obiecto, & fine eandem esse. Vocat autẽ obiectum, vt ibidem explicuimus, quod est in actu exteriori, & assumitur tanquam medium ad finem voluntatis: & dicit bonitatem, & malitiam actus ex obiecto & fine in actu interiori esse eandẽ. Addit autem in hac solut. primi exceptionẽ, *Nisi per accidens, quando finis pendet ex fine, & volũtas ex voluntate*, ac si diceret, nisi quando aliquid assumitur a voluntate vt medium vtile propter aliquem finem, quod tamen ex se, & propter se erat appetibile, & ratione propriæ bonitatis erat bonum in genere moris: tũc enim finis pendet ex fine, nõ quidem finis sub ratione finis, sed res, quæ alias poterat esse finis, pẽdet sub ratione medij. Nã sub ratione finis non potest ab alio pendere, cum finis nullius gratia sit, vt disp. illa 4. ex doctrina Aristotelis ostendimus, & ita non dixit S. Thomas, vt notaui disput. 51. cap. 5. in fine, *Quando finis pendet ex fine, & intentio ex intentione*: quia sicut finis subratione finis non potest ex alio fine pẽdere, ita etiam nec intentio ex intentione, vt ibidem monstrauimus, sed dixit, *Et voluntas ex voluntate*, quia electio, quæ est vna voluntas, pendet ex intentione, quæ est altera voluntas. Exemplum autem huius est, vt cum assumitur opus temperantiæ propter fortitudinem, & opus alicuius virtutis propter finem alterius. Hoc autẽ inquit S. Thomas, non quia tunc in affectu sit duplex bonitas ex medio, & ex fine, sed quia medium, quod ex se poterat esse finis, ex se poterat tribuere diuersam bonitatem, id quod fit ex accidenti, quia ex accidenti res, quæ secundum se poterat esse finis, assumitur vt medium ad alium finem: & hoc sensu Caietanus in hoc articulo in 2. dubio dixit, esse aliam bonitatem obiecti, hoc est, medij, & aliam finis, quando medium aliunde ex se erat bonum, vt patet in exemplis.

11 *Solũtur difficultates proposita ex verbis S. Thom.*

Præterea obseruandum est, cum ait S. Thomas, tunc ex accidenti esse aliam bonitatem obiecti, seu medij, quam bonitatem finis, quãdo finis pendet ex fine, & voluntas ex voluntate, illud, *& voluntas ex voluntate* non esse intelligendum, vt Logici dicunt, copulatiue, sed copulatim, hoc est, non esse ita intelligendum, vt quoties voluntas pendet ex voluntate, sit alia bonitas obiecti, nempe medij, & finis, sed quoties voluntas ex voluntate, & simul finis pendet ex fine, sit alia bonitas finis, & alia obiecti, vt expositum est: dicitur autem per accidens tunc distingui bonitatẽ ex obiecto a bonitate ex fine, quia per accidens est, vt finis pendeat ex fine, sicut diximus.

12 *Secundo obseruandum.*

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim nõ dependet a posteriori: sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, vt ex supra dictis patet: ergo bonum volũtatis non dependet a ratione.

Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethi. quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto: appetitus autem rectus est voluntas bona: ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis, quam e conuerso.

Præterea. Mouens non dependet ab eo, quod mouetur, sed e cõuerso: voluntas autem mouet rationẽ, & alias vires, vt supradictum est: ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in 10. de Trinitate, Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, vbi nõ rationi voluntas subijcitur: sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod nõ sit immoderata: ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc, quod sit subiecta rationi.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet: obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nã bonum intellectũ est obiectũ volũtatis proportionatum ei, bonum autem sensibile, vel imaginarium nõ est proportionatum volũtati, sed appetitui sensitiuo: quia voluntas potest tendere in bonum vniuersale, quod ratio apprehẽdit, appetitus autem sensitiuus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehẽditvis sensitiua, & ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto.

Ad primum ergo dicẽdum, quod bonum sub ratione boni, id est appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad volũtatẽ sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehẽdatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum, quod est consiliatiuus, & ratiocinatiuus eorum, quæ sunt ad finẽ, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem, quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti: sed tamẽ & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, qui est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo mouet rationẽ, & ratio alio modo mouet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, vt supra dictum est.

Cõclusio est affirmãs, in qua cum S. Th. conueniunt Duran. in 2. d. 38. q. 1. n. 7. Scotus in 4. d. 40. q. vnica. Supplementum Gabrielis ibidem q. vnica art. 1. notatione 1. & omnes Doctores inferius allegandi.

Dubitatio circa textum.

Circa rationem, qua suã conclusionẽ probat S. Tho. proponit Conradus difficultatem: nã S. Doctor contendit ostendere, actionem voluntatis pendere a ratione, nõ solum vt a proponente obiectum, de hoc enim satis dictum erat 1. p. & sup. q. 9. sed si cut a regula ordinante humanos actus. Ratio vero allata solum videtur probare actũ voluntatis pendere ab intellectu, vt a proponente. Respondet autem ipse Cõradus, aliud esse apprehendere obiectum volũtatis, aliud vero proponere, nam apprehendere obiectum conuenit intellectui etiam speculatiuo, proponere autẽ obiectum soli practico, & esse regulam humanarum actionum: quare S. Tho. pro eodem accipit proponere obiectum, & esse regulã humanarum actionum. Cum igitur probat, intellectui conuenire propositionem obiecti, probat etiã bonitatem actionis interioris pendere a ratione, vt a regula. Hæc tamen solutio mihi non probatur. Primum, quia iam satis ostendimus disp. 12. cap. 1. & disput. 44. c. 4. intellectum speculatiuum, ita posse proponere obiectum, vt moueat voluntatem, ergo non est solius practici intellectus proponere obiectum. Deinde quamuis solius practici intellectus esset proponere obiectum voluntati, vt moueatur, tamẽ quia practicus intellectus potest bene, & male proponere, non recte colligitur esse regulam humanarum actionum, ex eo, quod obiectum proponat.

Diluitur à Conrado.

13

Quare dicendum est, rationem S. Tho. hoc modo efficacem esse, cum voluntas nõ feratur, nisi in obiectum cognitum per rationem, sicut pendet bonitas ab obiecto, vt supra dictum est, ita etiam pendet a ratione, quasi dicat, bonitas non pendet ab obiecto, prout in re est, sed prout per rationem proponitur, & iudicatur. Nã cum voluntas non possit discernere bonum a malo, non potest esse regula sui ipsius, sed regula eius esse debet facultas illa, qua malũ & bonum ipsi proponitur, hæc enim sola facultas inter bonum & malum discernere potest.

Vera solutio

Quo pacto recta ratio sit regula humanarum actionum. Disp. 58.

Varia Scholasticorum placita. cap. 1.
Verior sententia. cap. 2.

Varia Scholasticorum placita.

CAPVT I.

CIrca solutionem secundi disputari solet, vndenam iudicari debeat rectitudo rationis, ex qua dixit Sãctus Thomas in corpore articuli pendere rectitudinem affectus?

In quo

Universidad de Deusto
Biblioteca

Varie dubitant.

in quo non leuis est controuersia. Nam si dicamus rectitudinem rationis sumi ex ordine ad appetitum rectum, videtur esse circulus inutilis, in assignãda recta voluntate, & recta ratione: quia recta voluntas dicitur, quæ sequitur rectam rationẽ, rursus autem recta ratio, quæ cõformis est appetitui, & voluntati rectæ. Quodsi dicas, rectã rationem consistere in conformatione intellectus cum re, quam enũciat, sicut veritas speculatiui intellectus: obstat ratio, quoniam aliquando est rectus appetitus, vt cum quis accedit animo maritali ad non suam, quam inuincibili ignorãtia putat esse suam: & tunc ratio non est recta, si eius rectitudo, & veritas sumenda est ex conformatione cum re, quam enunciat.

2 Responsio S. Thomæ.

Huic quæstioni varie Doctores satisfacere conantur, & primum S. Thomas cum in 2. argumento proposuisset hanc difficultatem, quod potius videretur rectitudo rationis sumi ex appetitu, & volũtate, quam contra, bonitas appetitus ex rectitudine rationis, quia Aristoteles 6. Ethicorum c. 2. verum intellectus practici definit; quod est consentaneum appetitui recto, respondet, Aristotelẽ ibi fuisse loquutum solum de intellectu practico prout in consultatione versatur eorum, quæ sunt ad finem: in ijs autem, quæ sunt ad finem, rectitudinem rationis cõsistere in cõformatione, & conuenientia cum appetitu recto finis: at vero appetitum rectum circa finẽ oriri ex recta aprehensione finis: vt ita concludat, rectitudinem voluntatis tandẽ desumi ex rectitudine rationis. Hoc modo optime respondet ipse difficultati ibi propositæ ex Aristotele. Etlicet mentem illius recte interpretaretur hoc modo, tamen non satis explicaret, vndenam rectitudo illa rationis proponentis rectum finẽ sumatur. Quodsi dicamus, hanc etiam consistere in eo, vt sit conformis recto appetitui finis, idem circulus inutilis fiet: nam appetitus rectus finis erit, qui est conformis rectæ rationi, & recta ratio proponens finem erit, quæ sit conformis recto appetitui.

Recẽtiorum solutio.

Deinde recentiores nonnulli Thomistæ difficultatem propositam hoc pacto dissoluere contendunt, vt idem sit dicere, operationem esse conformem rectæ rationi, & operationem esse conformem recto appetitui. Sẽsus enim prioris propositionis est, illam operationem esse studiosam, quam vir prudens determinauerit: sensus vero posterioris est, illam operationem esse studiosam, quam vir bonus definierit esse studiosam. Ceterum præterquã, quod hi Doctores non satis explicãt eundem esse sensum vtriusque propositionis, quam diximus, difficultati propositæ non satisfaciunt. Primũ quidem, non satis ostenditur esse eundem sensum vtriusque propositionis: nam in priori explicant studiosam operationem per ordinem ad prudentiam, & ita assignant pro regula rectitudinem prudentiæ: in posteriori vero per ordinem ad bonum virum; & ita assignant pro regula bonitatem boni viri; quod non est idem. Præterea difficultas proposita semper videtur permanere, nempe, quare rectus appetitus definiatur per rectam rationem, & recta ratio per rectum appetitum. Respõdere quidem posset aliquis, nullum esse vitium, vnum per aliud, & contra definire, hoc enim necessarium videtur in relatis, quæ mutuo referuntur, qualia videntur esse rectus appetitus, & recta ratio. Verum iam ostendi 1. p. disput. 159. cap. 6. etiam in relatis esse vitiosum circulum, quando vnum per aliud, & cõtra definitur. Quo modo autẽ omne relatum per absolutum commodius debeat definiri, ibidem ostendimus, & cum S. Thomas eadem 1. p. q. 21. art. 3. noluerit vti hoc circulo in definitione omnipotentiæ, vt vidimus 1. p. disput. 104. cap. 4. neque nos in definitione appetitus recti, & rectæ rationis vti debemus.

Postremo alij recentiores Theologi, vt dissoluant difficultatem propositam, notãt, omnem veritatem practici intellectus non consistere in conuenientia, & conformatione cum re, quam enunciat, sed in conformatione cum appetitu recto. Addunt tamen practicam veritatem solum reperiri in actu practico intellectus, actum vero practicum solum esse actum imperij: huic igitur dicũt esse verum, quoties mouet ad opus rectum, & conueniens appetitui recto. Iudicium autem consultationis, quo proponitur voluntati id, quod faciendum est, aserunt esse speculatiuum, cuius veritas consistat in conformatione intellectus cum re, quam enunciat. Sic autem putant difficultatem propositam, & circulum de medio facile tolli, nõ enim sequitur circulus ille, quem argumenta contendebãt, quia appetitus rectus definiri debet per conuenientiã cum iudicio vero, quod proponit id, quod reuera secundum virtutem est, iudicium autem verum cũ re ipsa, quã enunciat: quia illud est verum iudicium, quod proponit tanquam bonum secũdum virtutem, quod reuera tale est, falsum autem est illud, quod proponit vt bonum, quod reuera non est. Veritas igitur practica, quę tãtum est in actu imperij, posterior est omni appetitui recto, neq; per ordinẽ ad illam rectus appetitus definiendus est.

Ceterum, præterquam quod hæc opinio supponit quoddã manifeste falsum, noua ex illa oritur difficultas, etiamsi circulus ille, quẽ initio proposuimus, vitari videatur. Primum igitur falso supponit, solum actum imperij esse practicũ, siquidem etiam consultatio, & consultationis iudiciũ practicum est, & actus vere prudẽtiæ, quæ solum practica est. Porro autem iudicium consultationis esse actum prudentiæ, constat ex ijs, quæ diximus disput. 49. c. 5. esse autem actum practicum etiã colligitur ex doctrina tradita a nobis 1. p. disp. 8. c. 4. & 5. quare in cõfutatione eius hic non est amplius immorandum. Adde etiam, quod si esset in nobis actus aliquis imperij, deberet esse post electionem, & consisteret in insinuatione quadam intellectus, qua indicaretur affectus voluntatis, qui erat electio, vt colligitur ex dictis in disp. illa 49. c. 2. & 4. hic autem actus non esset practica in electio. cum non esset de opere faciẽdo, sed esset tãtum insinuatio voluntatis, aut saltem veritas illius non esset in conueniẽtia cum appetitu recto, sed cum re, quam enunciat. Qui enim imperio suo enunciaret hanc sibi esse voluntatem, vt fieret tale opus peccati, si eam voluntatem habebat, talis insinuatio vera esset, etiamsi imperaret malum fieri. Porro autem imperium est enunciationem intellectus, iam supra ostensum est disp. illa 49. cap. 2.

Præterea quamuis hoc modo videatur circulus euitari, si dicamus veritatem iudicij, ad quam appetitus debet conformari, vt sit rectus, consistere in conformatione, & conuenientia ipsius cum re, quam enunciat, sicut de veritate speculationis diximus 1. par. disputatione 76. tamen manet alia non minor difficultas: nam cum iudicium rationis, quod proponit voluntati id, quod secundum virtutem facere debet, versetur circa res contingentes, si veritas eius consisteret in conuenientia cum re, quam enunciat, aliquando falleretur, manente etiam appetitu recto, ac proinde rectitudo appetitus non posset consistere in cõuenientia cum iudicio vero intellectus. Exemplo difficultatem hanc explicemus, cum quis accedit adv xorem alienã affectu quidem mariti, & propter debitum finem, ex ignorantia tamen inuincibili, quia putat esse suam vxorem, quæ reuera est aliena, affectus eius rectus est, & secundũ virtutem, iudicium tamen, quo iudicat honestum esse accedere ad illã mulierẽ, falsum est, si veritas eius debet esse in cõuenientia cum re, quã enunciat. Facit enim hunc syllogismum. *Honestũ est accedere ad propriã vxorem, hæc est propria vxor, ergo honestum est ad illam accedere.* Quis autẽ nõ videat cõclusionem huius syllogismi falsam esse, propterea quod illa putatur esse vxor, quę reuera non est.

7 Prima solutio nouæ difficultatis.

Ceterum alij auctores, qui defendunt rectitudinem voluntatis sumi ex conformatione, & conuenientia cum vero iudicio intellectus, huic nouæ difficultati alio modo respõdent. Primo quidẽ Ocã, vt refert Almai. tract. 1. moral. c. 13. inquit illum appetitum esse rectum, quia iudiciũ saltem vniuersale verum est, etiamsi singulare vsione, quod colligitur in concl. sit falsum. Hæc tamẽ solutio nobis probãda non est: nã si bonitas affectus sumitur ex veritate intellectus, cũ affectus sequatur iudicium singulare, non tantum deberet esse verum iudicium vniuersale, sed etiã singulare, q̃ est in conclusione. Secundo respõdet Martinus de Magistris, vt etiam refert Almaicodẽ loco, esse duo iudicia in illo homine, vnum, *Ad vxorẽ propriam accedere honestũ est*, & huic cõforme esse opus illud, ac proinde bonũ esse, quia tale iudiciũ est verũ: alterum iudicium esse singulare, nẽpe, *Ad hanc mulierẽ hnoestum est accedere*, & hoc esse falsum, ac proinde tale opus, quatenus tali iudicio conforme est, malum esse, sed ad culpã nõ imputari propter ignorantiã. Hęc tamen solutio friuola est, tũ quia non potest dici opus aliquod malũ moraliter, nisi imputetur ad culpam: nam quoties ob aliquã causam nõ imputatur culpæ, opus, quod alias esset malum, efficitur nõ malũ, & aliquando redditur bonũ: tum etiã, quia in casu posito non solum nõ imputatur culpæ opus illud, nec solum est bonũ, quatenus cõformatur ad iudiciũ vniuersale, nẽpe, *ad propriã vxorẽ accedere honestũ est*, sed etiã est bonũ, quatenus sequitur iudicium singulare, nẽpe, *ad hãc accedere honestũ est*.

Tertio

Universidad de Deusto
Biblioteca

Tertia solutio.

Tertio respondet Durand. in 3. d. 38. q. 1. n. 9. & Almainus tractatu 1. moraliū c. 13. in eo syllogismo proposito conclusionem esse verā, etiāsi minor antecedentis sit falsa, & hoc satis esse, vt affectus qui sequitur conclusionē, sit bonus: quia cū cōclusio sit vera, proponit id, quod reuera bonum est, quam quidem solutionem Gerson loco inferius allegando priori loco proponit, cōcedens interdum quidem accidere, vt ex falso verum deducatur in bono syllogismo. Variant tamen in assignanda conclusione syllogismi. Gerson in illa priori solutione dicit, conclusionem esse hanc simplicem propositionem, aut similem. *Accedere ad hanc honestum est.* Hæc tamen solutio mihi non probatur, quoniam hæc conclusio falsa est, si veritas eius sumenda est ex conformatione, & cōuenientia cum re, quam enunciat. Durandus vero, & Almainus dicunt, aliam esse conclusionem, nēpe *Ad mulierē, quæ creditur propria vxor, accedere honestum est.* Hæc autem est vera, etiamsi veritas eius sumenda sit ex conuenientia cum re, quam enunciat, vt patet.

Gerson.

Exploditur.

Ceterum, licet hæc conclusio hoc modo explicata vera sit, & enunciet id, quod re ipsa ita est: tamen ea non colligitur per syllogismum illum, quē supra posuimus, sed per alium syllogismū. Syllogismus enim superius positus est huiusmodi. *Ad propriā vxorē accedere honestum est, hæc est propria vxor, ergo ad eā accedere honestum est.* Per quem sane syllogismum non colligitur illa conclusio, *Ad eam, quæ existimatur propria vxor, honestum est accedere*, hæc enim per aliū syllogismū deducitur hoc modo. *Ad cā, quæ putatur propria vxor, accedere honestum est, hæc putatur propria vxor, ergo ad tā accedere honestum est.* In quo sane syllogismo, vt recte admonet Gerson, adhibēs posteriorē aliā solut. 3. p. tract. de vita spirituali, lect. 4. coroll. 3. quod est in alphabeto 62. li tera I. & Corduba lib. 1. q. 23. §. *respondeo tripliciter*, non est minor falsa, & conclusio vera, sed tā conclusio, quam maior, & minor sunt veræ, vt patet. Adhuc tamen ego non video sufficienter assignari in ratione regulam appetitus recti: nam, vt infra dicemus, qui recte operatur, non semper vtitur tali syllogismo, qui assumit veluti reflexas propositiones.

Gerson.

Corduba.

Verior Sententia.

CAPVT II.

EGo quidē existimo dupliciter assignari posse regulā bonarū actionum. Primum quidē a posteriori, vt deprehēdamus, quæ sit bona, aut mala voluntas: & hoc modo in omni materia virtutis, & peccati regula est eo modo, quo Gerson, & Corduba assignarunt, nempe per illum syllogismum, quē posteriori loco retulimus in hunc modum. *Accedere ad eam, quæ putatur propria vxor, honestū est, hæc putatur propria vxor, ergo ad eā accedere honestū est.* Hæc tamen regula est a posteriori, quia quicūq; recte operatur, & affectu secundū virtutem accedit ad suā vxorem, vel ad eā, quā putat esse propriā vxorem, nō semper habet illud iudicium quasi reflexum, *Ad hāc, quæ existimatur propria vxor, accedere honestū est*, sed sine hac reflexione ex iudicio directo, quo existimat illā esse vxorem suā, ad eā accedit: ergo quāuis per tale iudiciū reflexum recte colligamus fuisse bonā actionē, illud tamen nō semper est regula, quā sequidebeat actio humana, vt bona sit. Debet inde assignari pōt regula a priori, cui bona actio debet esse conformis, ea vero, quę nō est cōueniens, sit mala actio: & hæc prima regula est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nā illud, p̄ est cōueniens & consonum naturę rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, p̄ vero dissentaneum, & discōueniēs est naturæ rationali, est malū: ideo enim malum est furari, quia nō decet, nec cōueniens est naturæ rationali, cōtra vero elargiri eleemosynā indigēti ideo bonū est, quia cōueniens, & decens est naturæ rationali, quemadmodū illud dicimus sanū alicui corpori, p̄ ei cōsentaneū est, quatenus vitā habet: illud autē dicimus noxium & malum, quod dissentaneum est temperamento, & vitæ ipsius. Et hæc est primaria regula actionum humanarum, vt etiā disp. 95. c. 8. iterum dicemus.

Primum assignatur.

Ceterū, quia voluntas non potest aliquid prosequi cōsentaneum, aut dissentaneū naturæ nostræ rationali, vt rationalis est, nisi quatenus id proponitur vt tale per intellectū, & rationē, ideo ratio nostra recte dicitur regula humanarū actionū, nempe proxima, quia ratione nostra discernimus, & iudicamus, quæ sint cōuenientia, & quæ dissentanea sint. Sed quia humana diligentia non potest omnia sine errore assequi, & absque vlla culpa aliquando apprehendi-

tur vt bonum, quod malum re ipsa est, vt in exemplo superius posito de accedente ad nō suam, & in alijs accidere potest: id-eo illud in re debet dici naturæ humanæ conuenire, aut disconueniens esse, quod per rationem probabilem, & diligentem proponitur, siue in re ita sit, siue non. Recte igitur S. Thomas in hoc articulo dixit rationem esse regulam humanarum actionū, & a ratione, vt a regula (intellige proximam) pendere bonitatem, aut malitiam bonitatis. Quocirca recta ratio practica illa debet iudicari, quæ diligenter proponit id, quod videtur conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, non quod conformis sit rei, quam enunciat, sed quia diligēter & prudēter proponit id, quod rectum & cōsentaneum naturæ rationali videtur.

Vt Aristoteles Eth. c. 2. & 6.

Ex quo etiam explicare possumus mentem Aristotelis 6. Ethic. cap. 2. & S. Thomæ infra q. 57. art. 5. ad 3. inquit enim Aristoteles, *Sed actiuæ mentis veritas est consentanea appetitui recto*, ac si dicat hoc habet peculiare ratio practica, vt veritas eius sit, cum enunciat aliquid consentaneū recto appetitui. Non dixit tunc solum esse verum dictamen practicæ mentis, quando appetitus, qui tale dictamen sequitur, est rectus, sed solum dixit, quoties practica mens vere aliquid enunciat, semper enunciare aliquid conueniens recto appetitui. Nec quidquam aliud voluit S. Tho. loco allegato, ibi enim solum constituit discrimen inter veritatem intellectus practici, & speculatiui, quod veritas speculatiui consistit in conuenientia cum re, quam enunciat, quomodocunque illa sit: veritas autem practicę rationis consistit in conuenientia eius, quod enunciat, cum appetitu recto, quod sane verissimū est. Nā veritas practica ex hoc debet attendi, si enūciatur id, quod conuenit appetitui recto, tametsi appetitus rectus possit esse sine hac veritate intellectus practici, quoties est diligēs propositio, & ignorātia est inuincibilis. Et ira omnis difficultas superius proposita in euitando circulo facile e medio tollitur.

Sed obijcies, ideo S. Tho. in ea solut. iuxta mentem Aristot. 6. lib. Ethic. c. 3. quam disp. 85. c. 1. explicabimus, inquit non posse esse habitum intellectus speculatiui circa cōtingentia, qui sit virtus, quia talis habitus circa contingentia falli potest: virtus autem intellectus semper debet esse veri: at vero in intellectu practico esse prudentiam, & artem circa contingentia non circa necessaria: si autem earum veritas nō consisteret solum in eo, quod efficerent appetitum rectum, etiam possent aliquādo decipi: ac proinde non essent virtutes.

Solutio.

Respondeo veritatem artis, quæ pertinet ad intellectum practicum non consistere in eo, vt efficiat appetitum rectum, nec veritatem ipsius esse conformem appetitui recto, vt manifestum est, quia appetitus rectus nihil omnino conducit ad opus artis: nihilominus hos duos habitus esse virtutes & versari, circa contingentia, quia licet aliquando fallantur in re ipsa, tamē talis falsitas non prouenit ex ipsis, sed ex alio iudicio speculatiuo intellectus, quo indigent, & iuuantur ad iudicium conclusionis singularis, vt in exemplo posito, honestum est ad hāc mulierem accedere, est falsum iudicium: non quatenus per prudētiam colligitur, sic enim ex rectis, & veris principijs deducitur, sed quatenus adiuuatur speculatiuo intellectu, qui putat mulierem non propriam esse propriam. Idem de arte dicendum est, vt disp. illa 85. c. 1. dicemus.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrum bonitas voluntatis pendeat ex lege æterna.

Infra q. 21. art. 1. cor.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna, vnius enim vna est regula & mensura: sed regula humanæ voluntatis, ex qua eius bonitas depēdet, est ratio recta, ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

lib. 10. met. tex. 4. to. 3.

Præterea. Mēsura est homogenea mēsurato, vt dicitur 10. Met. Sed lex æterna nō est homogenea volūtati humanæ, ergo lex æterna nō potest esse mēsura voluntatis humanæ, vt ab eo bonitas eius dependeat.

lib. 22. cont. Faust. c. 27. in princ. to. 6.

Præterea. Mensura debet esse certissima: sed lex æterna est nobis ignota, ergo nō pōt esse nostræ volūtatis mēsura, vt ab ea bonitas volūtatis nostrę dependeat.

Sed contra est, quod Aug. dicit 22. lib. cōtra Faust. quod peccatū est factū, vel

concu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

concupitum aliquid contra æternã legem: sed malitia volũtatis est radix peccati: ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus depẽdet a causa prima, quam a causa secunda: quia causa secunda non agit, nisi in virtute primæ causę. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna quæ est ratio diuina, vnde in Psalm. 4. dicitur. Multi dicũt, quis ostẽdit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret lumen rationis, quod in nobis est in tantum potest nobis ostendere bona & nostram voluntatem regulare, inquãtum est lumen vultus tui, idest, a vultu tuo deriuatum: vnde manifestum est, quod multo magis depẽdet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana, & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod vnius rei non sunt plures mensuræ proximæ: possunt tamen esse plures mensuræ, quarum vna sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna nobis ignota, secundũ quod est in mente diuina: innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem quę ab ea deriuatur vt propria eius imago, vel per aliqualem reuelationem superadditam.

Conclusio. Conclusio est affirmans, circa quam nihil aliud notandum occurrit, quam quod regula æterna, sicut quæcumque alia lex, non est proxima regula nostrarum actionum, sed remota: proxima enim regula est ratio nostra, quæ proponendo applicat nobis omnem legem, vt supra explicatum manet.

ARTICVLVS V.

Vtrum voluntas discordans a ratione errante, sit mala.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante nõ sit mala, ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum deriuatur a lege æterna, vt dictum est: sed ratio errans non deriuatur à lege æterna: ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ: non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

Præterea. Secundum Aug. inferioris potestatis præceptum non obligat, si cõtrarietur præcepto potestatis superioris, sicut si Proconsul iubeat aliquid, quod Imperator prohibet, sed ratio errans quãdoque proponit aliquid, quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas, ergo dictamen rationis errãtis non obligat: non ergo est voluntas mala, si discordet a ratione errante.

Præterea. Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciẽ malitiæ: sed voluntas discordãs a ratione errãte, nõ potest reduci ad aliquam speciem malitię: puta si ratio errãs errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius, qui fornicari non vult, ad nullã malitiã reduci potest: ergo voluntas discordãs a ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est, Conscientia nihil aliud est quã applicatio scientiæ ad aliquem actum: scientia autem in ratione est voluntas, ergo discordãs a ratione errante est contra cõscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Roman. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est, idest omne, quod est cõtra conscientiam: ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum cõscientia sit quodammodo iudicium rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, vt in primo dictum est, idẽ est quærere, vtrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quærere vtrum conscientia erranș obliget.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum: quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod si ratio vel conscientia dicat alicui quid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi erro. Similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione præcipiũtur bonaqua prohibentur mala, sed si ratio vel conscientia dicat alicui, quod illa quæ sunt secundũ se bona, sint prohibita, erit rato vel conscientia errãs: & similiter si rato vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, vt leuare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errãs. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia siue præcipiendo siue prohibẽdo obligat: ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala, & peccatum: sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea, quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea, quæ sunt per se bona, & necessaria ad salutem, non obligat: vnde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur: in indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet, nõ autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur, vt malum ad faciendum, vel ad vitandum: & quia obiectum voluntatis est id, quod proponitur a ratione, vt dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione vt malum voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali: hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis: non solum enim id, quod est indifferens potest accipere rationem boni, vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud, quod est malum rationẽ boni propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur vt malum a ratione errante fertur in hoc sub ratione mali, vtique voluntas erit mala, quia vult malum non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis: & similiter credere in Christum est per se bonũ & necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod a ratione proponitur vt malum. Vnde si ratione proponatur vt malum, voluntas feretur in hoc vt malum: non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis, & ideo Philosophus dicit in 7. Ethicorum quod per se loquendo, incõtinens est, qui non sequitur etiam rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. Vnde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione siue recta, siue errante, semper est mala.

Lib. 7. Ethic. cap. 1. & vlt. 5. c. 9. sunte me. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod iudiciũ rationis errantis licet nõ deriuetur a Deo: tamen ratio errans, iudiciũ suum proponit vt verum, & per consequens vt a Deo deriuatũ a quo est omnis veritas.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad secundum dicendum, quod verbũ Augustini, habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum Proconsulis esset præceptũ Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptũ Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errãs, sed quando ratio errans proponit aliquid vt præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid vt malum semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta, quia contrariatur diuino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi: & tunc ad talem speciẽ malitiæ reducitur talis mala voluntas.

CONclusio est, *Voluntas discordans a ratione, siue recta, siue errante, semper est mala.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Supra art. 5. & locis ibi inductis.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordãs rationi errantì sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione, tẽdit in id, quod ratio iudicat malum, ita voluntas concordans rationi tẽdit in id, quod ratio iudicat bonum: sed voluntas discordans a ratione etiam errãte est mala, ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona: sed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis, ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

Præterea. Volũtas discordans a ratione errante est mala, si ergo voluntas cõcordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errãtem, sit mala, & sic talis homo erit perplexus, & necessitate peccabit: quod est inconueniens, ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secũdum illud Ioan. 16. Venit hora, vt omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo, ergo voluntas concordãs rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, vtrum conscientia erronea liget: ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur, vtrum conscientia erronea excuset. Hæc autem quæstio dependet a eo, quod supra de ignorantia dictum est: dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat inuoluntarium, quandoque autem nõ. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, vt ex præmissis patet, manifestum est, quod illa ignorantia, quæ causat inuoluntarium, tollit rationem boni, & mali moralis; non autem illa quæ inuoluntarium non causat. Dictum est etiam supra, quod ignorantia, quæ est aliquo modo volita siue directe, siue indirecte, non causat inuoluntarium: & dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: in directe autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur, vt supra dictum est. Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error, qui causat inuoluntarium proueniens ex ignorantia alicuius circunstantiæ absque omni negligẽtia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, vt voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad vxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti, est mala: eo quod error iste prouenit ex ignorantia legis Dei quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam vxorem, & ea petente debitum velit eã cognoscere, excusatur voluntas eius, vt non sit mala, quia error iste ex ignorantia circunstantiæ prouenit, quæ excusat & inuoluntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit in 4. capite de diuinis nom. Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, & ideo adhoc quod dicatur malum id, in quod fertur volũtas, sufficit si ne quod secundum suam naturã sit malum, siue quod apprehẽdatur vt malum: sed adhoc quod sit bonum, requiritur quod vtroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare: & ideo voluntas concordans rationi humanæ nõ semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendũ, quod sicut in syllogisticis vno inconuenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus vno inconuenienti posito, ex necessitate alia sequuntur, sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriã, siue propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, siue dimittat, semper peccabit. Nec tñ est perplexus: quia potest intentionẽ malam dimittere, & similiter supposito

errore rationis vel conscientiæ qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in volũtate nec tamẽ est homo perplexus: quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis, & voluntaria.

PRior conclusio est. *Si ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, voluntas concordans rationi erranti est mala.* Posterior conclusio, *Si ratio vel conscientia erret absque vlla negligentia, voluntas concordans rationi erranti non est mala.* Has duas conclusiones colligit Sanctus Thomas ex doctrina de ignorantia tradita disputatione 29. de qua vberius tractandum est disp. 117. quæ vero in his duobus articulis notatione digna sunt, sequentibus disputationibus examinabimus. 14 *Prima conclusio.* *Secunda conclusio.*

An sit peccatum operari contra conscientiam erroneam. Disp. 59.

Quid sit conscientia, & quotuplex. cap. 1.
Operari contra conscientiam erroneam, peccatum est. cap. 2.
Explicatur amplius prædicta communis opinio. cap. 3.

Quid sit conscientia, & quotuplex.

CAPVT I.

ANtequã in hac disputatione, & sequentibus tractemus de obligatione conscientiæ, quædam præmittenda sunt: & primum quidem, quid nomine conscientiæ intelligamus: varie enim Scholastici de ipsa loquuntur S. Thomas 1. p. q. 79. art. 13. & Cajetanus ibidem, & recẽtiores Thomistæ in hos duos articulos quintum, & sextum, affirmant esse actũ intellectus practici, cuius propriũ est testificari, ligare, instigare, accusare, remordere, & reprehẽdere. Scotus vero in 2. d. 39. a. 1. q. 1. & 2. dicit esse habitũ intellectus distinctũ ab habitu synderesis, Bon. in 2. d. 39. art. 1. q. 1. & 2. inquit, conscientiã interdum vsurpari pro facultate intellectus, nonnunquam pro habitu intellectus, aliquando vero pro re ipsa, que dictatur facienda, aut non faciẽda. Ricardus in 2. d. 39 art. 1. q. 1. & 2. docet conscientiam pertinere 1 *Varia placita circa significationem conscientiæ. S. Thom. Caiet. Scotus. Bonauentura.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad intellectum practicum, & vsurpari pro facultate ipsa, interdum vero pro habitu, & nonnunquam pro actu. Gabriel in 2. distinctione 39. quæstione 1. articulo 2. con. 5. & 6. quem sequitur Corduba libro 3. quæstione 1. existimāt ad intellectum pertinere, & esse habitum, vel actum iudicādi. His autem omnibus ex aduerso opponitur Hēricus in quodlib. 1. quæstione 8. affirmans conscientiam ad voluntatem pertinere, & esse inclinationem illius ad bonum, aut ad malum. Ceterum Durandus, vt cum omnibus sentire videatur, in 2. dist. 39. quæstione 4. censet, conscientiam ad vtramque facultatem voluntatis, & intellectus pertinere, & inquit esse duos habitus alterum intellectus, alterum voluntatis, quorum qui libet per se nomine careat, vterque tamen simul dicatur conscientia. Quamuis autem inter hos Doctores, non magna rerum, sed parua vocum dissensio sit, vt plane constat ex dictis, operæpretium nihilominus erit, paucis indicare, quo pacto in hac re loquēdum sit, præterea etiam, siquid de re ipsa cōtrouersiæ esse possit, paucis explanare.

Cal. Corduba. Henricus. Durand.

An detur habitus conscientiæ.

In primis autem, quod attinet ad habitum conscientiæ, an sit assignandus aliquis habitus adquisitus ex frequenti vsu, videtur nullum peculiarem habitum posse assignari, qui actibus conscientiæ, quos enumerauimus, seruire possit. Nam iuxta varias materias, varij etiam actus conscientię esse possunt, ac proinde idem habitus omnibus seruire nequit, & in hoc non placet Bonauenturæ, Ricardi, Gabrielis, & Cordubæ sententia, qui peculiarem habitum vidētur assignare. Verum distinctione opus est, nam si sermo sit de conscientia erronea inuincibili, quæ dictat aliquid esse faciendum, aut non faciendum, videtur ad prudētiæ virtutē pertinere. Etenim, vt ostendimus disputatione præcedenti capite 2. prudentia etiam versatur circa id, quod existimatur inuincibiliter bonum, aut malum. Si vero loquamur de conscientia erronea vincibili, quæ non potest esse prudentiæ opus, non erit determinatus habitus, sed iuxta varias materias variari debet.

Conscientia proprie significat actionē intellectus, quæ sit veluti scientiæ, & iudicij.

Deinde, si ipsam vim nominis attendamus, conscientia plane significare videtur actionem aliquam intellectus, quæ sit veluti scientiæ: primaria igitur sua significatione denotare videtur operationem aliquam intellectus, ex ijs, quas ex mente S. Thomæ supra retulimus; hæ autem omnes reducuntur ad vnum ex duobus generibus, vel ad iudicium de faciendis, vel ad iudicium de iam factis. Nam sicut intellectus dictat ea, quæ facienda sunt, vel tanquam necessaria, & ex præcepto facienda, vel tanquam opera meliora, quæ dicuntur opera consilij, vel tanquam mala, & vetita ne fiant, sic etiam de factis testimonium perhibet, vtrum recte, an malè aliquid factum fuerit, vtrum perfecte, an minus perfecte. Quare merito Basilius in principio cōmentariorum in Prouerbia appellat cōscientiam naturale iudicatorium, Damas. scientiam naturale iudicatorium, Damascenus 2. de fide capite 12. vocat legem intellectus nostri, Laurentius vero Iustinianus in serm. S. Marij inquit nihil aliud esse cōscientiam, quam rationis iudicium.

Deinde obseruandum est, extensione vocabuli conscientiam etiam appellari ipsum opus, quod dictat ratio, nempe bonam, aut malam voluntatem; quo sensu Paulus prima ad Thimotheum primo, videtur dicere, habere ipsum, vt retineat fidem, & bonam cōscientiam, hoc est, bonam voluntatem, cuius intellectus habet bonum testimonium & ideo dicitur conscientia, sicut etiam ipsemet actus intellectus. Sic etiam ad Hebræos 9. accipitur conscientia pro voluntate, cum dicitur, *Emundauit conscientiam nostram ab operibus mortuis.* Vtrum vero huiusmodi actus intellectus, qui dicitur conscientia, sit practicus, an speculatiuus, facile definiri potest ex ijs, quæ diximus prima parte disputatione 8. capite 4. & 5. diximus itaque, si conscientia vsurpetur pro actu intellectus, qui dictat id, quod faciendum est, tanquam honestum, aut præceptum, & dictat id, quod faciendum non est, tanquam malum, aut vetitum, esse actum intellectus practici, quia est de opere aliquo faciendo, aut non faciendo; &, vt dici solet, procedit modo operabili, hoc est, eo modo vt moueat affectum. Neque obstat, quod hic actus interdum oriatur ex aliqua notitia speculatiua præcepti, aut alterius rei, quo minus dicatur practicum iudicium: nam conclusio quæ dictat aliquid faciendū tanquam honestum, etiamsi colligatur ex aliqua notitia speculatiua, est de opere aliquo faciendo, & (vt dicunt) modo operabili procedit, quæ duo solum requiruntur vt actus aliquis sit practicus. Quod enim quidam existimant practicam notitiā solum esse illam, quæ est per modum imperij post affectum voluntatis, absque vllo fundamento est. Etenim præterquam quod difficile est defendere hunc actū imperij in nobis esse necessarium ad quamuis operationem, vt disp. 49. c. 4. notatum est, nullus hactenus negauit, iudicium, quod præcedit, & mouet ad electionem, esse practicum, vt colligitur ex dictis 1. p. disp. illa 8. est enim de re operabili, & modo operabili, quia mouet affectum ad opus, tum etiam est actus prudentiæ vt disp. illa 49. c. 5 probauimus, omnis autem actus prudētiæ practicus est.

Quodli conscientia capiatur pro actu intellectus, qui subsequitur opus, ratione eius dicitur aliquis sibi conscius peccati alicuius, aut boni operis, est actus speculatiuus, & hoc modo frequenter vsurpatur cōscientia. Sic capitur ad Hebræos 10. cū dicitur, *Ideo quod nullam habeuerit vltra conscientiam peccati.* Ceterum cum in præsenti disputatione, & in sequētibus tractabimus de conscientia, cum qua voluntas nostra concordare debet, vsurpabimus conscientiam pro iudicio, quo aliquid iudicamus esse vtitum, aut præceptum; bonum, aut malum. Est autem multiplex conscientia, aut huiusmodi iudicium intellectus iuxta varia principia, ex quibus oritur. Primum est iudiciū falsum, quod dici solet erronea cōscientia; alterum est probabile, & dicitur conscientia probabilis; tertium denique dubiæ, aut scrupulosæ cōscientiæ, de quibus sigillatim dicendum est: atque in hac disputatione a conscientia erronea exordiemur.

Operari contra conscientiam erroneam, peccatum est.

CAPVT II.

NOn defuerunt qui in hac re præter comunem opinionem arbitrarentur nō esse peccatum agere contra iudicium conscientiæ in ijs, quæ sunt per se, & natura sua mala; imo recte facere eum, qui in ijs rebus cōtra iudicium conscientiæ operaretur. Quā sententiam refert S. Thom. in hoc art. Glosa in c. *Omnes* 28. q. 1. & a quibusdā tribuitur Alexandro Alensi 2. parte quæst. 120. membro 3. art. 1. cum tamen eam reuera nunquam docuerit: solum enim dixit, conscientiam erroneam non obligare, quando dictat vt bonum id, quod reuera malum est, eo quod ille, qui habet hanc conscientiam, debeat illam deponere, quod sane lōge diuersum est, vt capite 4. explicabitur. Docet etiam Alexander, conscientiam nō obligare ad opera indifferentia, nisi apprehendātur sub ratione boni, aut mali, quod 6 qua ratione verum sit, eodem etiam capite dicetur. Plane autem affirmat peccatum esse agere contra iudicium conscientiæ, cum illa dictat etiam falso, esse aliquid peccatū, quod reuera non est.

Ratio.

Ceterum sententia, quæ asserit posse aliquem agere contra conscientiam absque peccato, probari posset hac ratione. Si quis haberet conscientiam erroneam qua crederet Deum non esse diligendū super omnia, sed ipsum hoc modo diligere esse peccatum, etiamsi diligeret Deum super omnia contra hoc iudicium, nō peccaret, quia impossibile est diligere Deum super omnia, & ipsamet dilectione peccare. Alia argumenta adduci solent pro hac sententia, quæ solum probant conscientiam erroneā non obligare, quod longe diuersum est, vt loco citato videbimus.

Posterior sētentia, quæ dicit operari cōtra cōscientiam erroneam esse malum, est Catholica, & prior hæretica.

Verum opposita sententia adeo comunis est, & certa, vt prior, quam proxime memorauimus, hæretica ab omnibus iure censeatur. Catholica igitur sententia est, esse peccatum operari contra conscientiam erroneam in quacumque materia. Ex Scholasticis vero eam tradiderunt S. Thom. art. 5 huius quæstionis, Conradus, & Thomistæ recentiores in eodem articulo, Alexander loco supra citato, Bonauentura in 2. d. 39. art. 1. q. 3. Ricardus art. 2. q. 3. Dur. q. 5. Gabriel q. vnica art. 3. dub. 3. Gregor. q. vnica art. 2. Maior q. vnica Ocamus in 3. quæst. 13. Almainus tractatu primo moralium c. 5. post 3. conclusionem, Antoninus 1. p. titulo 3. c. 10. §. 4. Adrianus quodlibeto 2. in 3. puncto in solutione 5. & Corduba lib. 3. q. 4. ex quibus Doctoribus, quamuis Sāctus Thomas ita hanc sententiam sequatur vt oppositam dicat esse irrationabilem, tamē Adrianus, quem sequitur in hac re Corduba, censet oppositam sententiam hæreticam esse, eo quod plane sit contra scripturam ad Romanos decimo quarto, vbi sic dicitur. *Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil comune per ipsum, nisi ei, qui existimat quid cōmune esse, illi cōmune est.* Et Paulo inferius. *Tu fidē habes? penes temetipsū habe corā Deo, Beatus qui non iudicat semetipsū in eo, quod probat, qui autē discernit*

S. Thom. Conrad. Alexand. Bonauentu. Ricardus, Durandus. Gabriel. Gregorius. Maior. Ocamus. Almainus. Antoninus. Adrianus. Corduba.

7 *Rom. 14.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

si manducauerit, damnatus est, quia non ex fide, omne autem, quod non est ex fide, peccatū est. Agebat autem Paulus eo loco cum gentibus ad fidem conuersis, & exhortabatur eas, vt propter scandalum Iudęorum abstinerent a cibis, qui secundum legem Moysis erant immundi, & ita præmittit, primū, in lege Christi nullum cibum immundum esse, & prohibitum (hoc enim significat, *In Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum*) hoc est, per legem latā ab ipso Christo, nullum esse cibum prohibitum, nisi ei, qui existimat esse prohibitum, huic enim perinde est propter ipsius conscientiam, & existimationem, atque si prohibitus esset, vt ei ad culpam imputetur, si comedat.

Deinde exhortatur quemlibet, etiamsi recte nouerit in lege Christi nullum esse cibum immundum, vt nihilominus ab ijs abstineat, quæ alijs scandalo esse possunt, & conscientiam hanc ita habeat apud se coram Deo, vt exterius non sit alijs scandalo. Postremo inquit, eum, qui discernit cibos, hoc est, iudicat, & putat, quosdam esse immundos, & prohibitos, quosdam autem non, peccare, si existimans aliquem cibum esse prohibitum, eo vescatur. Reddit autem rationem, *Quia omne quod non est ex fide*, (hoc est, quod non concordat conscientiæ iudicio) *peccatum est*. Sic interpretantur fidem hoc loco Origenes, Ambrosius, Chrysostomus, Theophylactus, OEcumenius, Theodoretus, & Anselmus: qui omnes contextum Pauli eodem modo exponūt, sicut nos hactenus explicuimus. Cum quibus etiam sentit Hieronymus in illum locum, tametsi verba illa, *Quod non est ex fide, peccatum est*, alio modo interpretetur, quod ad nostrum institutum nihil attinet. Porro autem non recte collegisse Augustinum ex hoc loco Pauli, gentes, quæ nō habent fidem Dei, in omni opere suo peccare, patet ex dictis, idque iterum ostendemus infra disp. 191. c. 3. hic enim fides non accipitur a Paulo pro virtute Theologica, quæ dicitur fides, sed pro cōscientia, vt ex posito est.

Origenes. Ambrosius Chrysost. Theophyl. OEcumen. Theodoret. Anselmus. Hieronym. August.

Eandem sententiam catholicam, quā hactenus ex Paulo confirmauimus, late prosequitur Bernardus libro de præcepto, & dispensatione, & expressa est in c. *Inquisitioni*, de sententia excomunicationis, & c. *Literas* de restitutione spoliatorum, & in cap. vltimo de præscriptionibus, vbi damnatur crimine, qui agit contra conscientiā.

Confirmatur testimonio Bernard.

Ratione quoque confirmari potest: quia quamunis lex diuina, humana, aut naturalis sit regula nostrarum actionum, tamen, vt art. 3. dicebamus, proxima regula est nostra ratio proponens id, quod secundum legem diuinam, humanam, aut naturalem agendum est: hæ namque leges tantum respiciunt operationes nostras quatenus liberas, libera autem actio est, quæ procedit a principio intrinseco cognoscēte singula, in quibus est actio, vt disp. 23. c. 3. monstrauimus. Quocirca non imputatur nobis culpæ, quod operatio nostra sit contra legem naturalem, aut diuinam, aut humanam, nisi quatenus cognoscitur esse aliquo ex his modis: ergo qui operatur contra conscientiam, qua proponitur lex, peccat cōtra proximam regulam humanæ actionis.

Explicatur amplius prædicta communis opinio.

CAPVT III.

Eterum huius rei explicandæ gratia, adhuc notandum est, sicut potest homo ex conscientia erronea peccare mortaliter sic etiam peccare posse venialiter atque eadem omnino ratione in omnium sententia esse concedendum, posse esse aliquam humanam actionem indifferentē ex conscientia erronea, vt si quis existimet actionem aliquam esse indifferentem, etiamsi illa nō sit. Quæret tamē aliquis, quando conscientia non dictat aliquid esse mortale, aut veniale speciatim, sed tantum, esse malum in vniuersum, vtrum sit mortale, an veniale operari contra huiusmodi conscientiam. Respondet primo Corduba q. illa 4. concl. 6. & Hier. Angest. c. 7. moralium circa 1. p. textus dub. 3. fore eandem rationem huius qui hoc modo peccaret, & illius, qui decerneret peccare in vniuersum non definiens hoc, aut illud genus peccati. Verū hoc modo non satis explicatur difficultas proposita: nam & de hoc, qui decerneret peccare in vniuersum, idem queri potest, vtrū peccet moraliter, an venialiter. Secundo respondet idem Corduba, interdum esse mortale, interdum etiam veniale: adhuc tamen manet difficultas proposita: oportet enim certam assignari regulam.

Quare tertio ego respondeo, cum quis peccat contra conscientiam, etiamsi illi nō se offerat expresse esse mortale, aut veniale quia tamen, vt docet S. Tho. art. 5. ad 3. & Thomistæ aliqui, cuicumque se offerat aliquid tanquam peccatum per erroneam cōscientiā, semper se offert in aliqua peculiari specie, vel contra religionem, vel contra iustitiam, ideo semper constitui eius peccatū in aliqua specie, ex qua iudicari debet, vtrum si mortale, an veniale: quodsi interdum proponatur confuse vt peccatum, non determinata materia peculiari, neque sub tali existimatione, vt illud aliquo modo putetur esse leue, tunc sane esse mortale, quia absq; sufficiēti examinatione homo se exponit periculo grauioris peccati. Eodem modo dicendum est de eo, qui haberet propositum peccandi in vniuersum, nō determinans materiam peculiarem.

Ex hac doctrina sequuntur duo, alterum est, peccatum contra conscientiam nō esse in peculiari aliqua specie, nisi in ea tātum, in qua existimat homo se peccare. Hoc autem probant aliqui, quia alioquin sequeretur, eum, qui peccat contra conscientiā, duplici peccato peccare, altero contra conscientiā, altero contra virtutem, contra quā credit se peccare. Ratio tamen a priori est, quia nulla virtus, aut præceptum obligat, nisi media conscientia, quę (vt diximus) est proxima regula nostrarum actionum. Quocirca notitia præcepti eādem vim obligandi habet, quam habet præceptum ipsum, ac proinde qui peccat cōtra conscientiā, non peccat contra duas regulas, aut virtutes, sed contra eandem sibi propositam.

Alterum, quod sequitur est, falsum dōcuisse Hieronymum Angestum cum dixit loco citato, eum, qui peccat contra conscientiam erroneam, vnico tantum peccato peccare, quia in eo vnica solum est ratio disconuenientiæ, nempe agere contra conscientiam, eum vero, qui peccat contra cōscientiam veram, peccare duplici peccato, quia tunc est duplex discōueniētia, seu (vt ipse loquitur) difformitas, altera in eo, vt quis agat contra conscientiam, altera in eo vt agat contra virtutem, aut præceptum, quod proponitur. Hanc igitur sententiam in eo, quod posteriori loco docet de vera conscientia, falsam esse ex principijs, & doctrina precedenti manifestē constat, quia conscientia siue vera, siue falsa non affert nouam obligationem præter obligationē præcepti, aut virtutis, quam proponit. Eandem sententiam impugnat Corduba quæstione illa 4. dub. 1. & recentiores alij, quia agere contra conscientiam, continet tantum generalem quandam rationem peccati, quæ determinatur ad talem rationē peccati ex tali, aut tali materia, quæ per conscientiam proponitur.

1ª Corduba

Ad argumentum vero, quod adduximus pro priori sententia in cap. 1. respondeo, posse quidem peccare aliquem faciēdo id, quod alias bonum, & honestum est si id faciat contra conscientiam, hoc est, existimans id esse peccatum, & talem conscientiam non pugnare cum materia cuiuscunque alterius virtutis, at vero impossibile esse diligere Deum super omnia amore amicitiæ, & existimare id esse peccatum. Nā hoc ipso, quod quis putat aliquid esse peccatum, putat esse contra voluntatem Dei, ac proinde faciendo illud, non potest codē affectu diligere Deum super omnia, quia hic amor ita fertur in Deum propter suam bonitatem, vt non possit simul idem affectus esse contra Deum, & rationem: quocirca fieri nequit, vt ipsa dilectio ex malo fine, aut circunstantia, aut conscientia erronea deprauetur.

Respōdetur ad rationem prioris sentē tentiæ.

An conscientia erronea proprie dicatur obligare, vt eam sequamur. Dis. 60.

Variæ sententiæ Scholasticorum. cap. 1.
Verior sententia. cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.

Variæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.

HACTENVS ostendimus talem esse naturam conscientiæ erroneæ, quæ dictat aliquid esse in præcepto, vt facere contra illam sit peccatum. Nunc vero superest videndū, an cōscientia erronea proprie dicatur obligare nos, vt sequamur illam; potest enim esse peccatum agere contra illam, etiamsi ipsa non obliget, vt operemur secundum illam, vt inferius videbimus. In qua quidē difficultate prima sententia est Durandi, qui censet conscientiam erroneam talis esse naturæ, vt liget, sed non obliget nos. Vt autem explicet differentiam, quam constituit inter hoc, quod est ligare, & obligare, notat tunc quidem obligari in moralibus

Status quæstionis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ralibus aliquē, quando debet facere illud, ad quod dicitur obligari, vt aliter ab obligatione ex parte sua liberari nequeat, nisi faciat illud. Ligari vero dicitur ille, qui ita dispositus est circa aliquod opus, vt nō possit licite procedere, sicut postulat natura ipsius operis, eo quod detineatur conscientia, & iudicio aliquo contrario, quod dicitur iudicium erroneæ cōsciētiæ. Quare quātum colligere potui ex verbis Durandi, do cere videtur, nunquam nos debere conformari, & sequi cosscientiam erroneam etiam inuincibilem, in quo consistit propria ratio obligationis, sed nos esse tali cosscientia erronea adstrictos, & impeditos, vt non possimus facere oppositum absque peccato. Concedit tamen Durandus, si conscientia erronea sit ex ignorātia inuincibili, non esse peccatū eā sequi, quia talis ignorātia excusat a peccato. Discrimē hoc, inter hoc, q̄ est ligari, & obligari satis intelligitur in conscientia erronea ex ignorātia culpabili, est enim peccatum facere contra illā, & tamē illa non obligat, vt debeamus eam sequi, cum potuis debeamus ipsam deponere.

2 *Gregorius. Angelus. Almainus. St Thomas. Conradus. Bassolus. Durandus.*

Autonin.

Alexand. Bassol.

Sententiā hanc sic explicatā sequi videntur Greg. in. 2. d. 39. q. vnica a. 2. Hier. Angest. c. 7. moral. circa 1. p. tex. in fine 2. cōclusionis, Almainus tract. 1. moraliū. c. 5. quinimo & S. Thomas in 2. d. 39. art. vltimo in corpore, vbi ait, obligationem cosscietiæ nihil aliud esse, quam vinculum quo astringimur, vt non possimus sine peccato aliud operari. S. Thomā sequitur Antoninus 1. p. titulo. 3. c. 10. §. 4. circa finem, & in hunc sēsum explicat Conradus mentem S. Thomæ in art. 5. huius quæstionis, quod nunquam dixerit conscientiā erroneam ita obligare nos, vt debeamus, ad eā conformari, sed ita vt nihil contra illā agere possimus. Adde etiam Alexandrum 2. p. q. 120. membro 3. art. 1. & 4. & Bassolim in 2. d. 39. q. 1. art. 4. tametsi hi omnes excepto Durando non satis explicent, an loquantur de conscientia erroneaproueniente ex ignorantia inuincibili, quod plurimum refert, vt sequente capite patebit.

Prima ratio pro hac sententia.

Cæterum in sensu Durandi prædicta sententia confirmari potest primo, quia nemo obligari potest ad faciendum id, quod licitum non est: conscientia autem erronea aliquando proponit rem non licitam, ergo ad illam obligare non potest. Secundo, vera notitia de re aliqua non tollit obligationem illius, sed potius eam confirmat: atqui notitia de re, cuius erat cosscientia erronea, non solum confirmat obligationem, quinimo post notitiam illam in omnium sentētia nulla manet obligatio, ergo nulla antea erat. Tertio, si aliquis minister Regis aliter promulgaret legem, quam ab ipso Rege lata esset, talis minister ea lege non obligaret subditos; erronea autem cōscietia se habet sicut minister aliter promulgans legem, quā ab ipso Deo, rege, autore lata est, ergo non potest obligare. Pro eadem sententia allegari potest Bonauentura in. 2. d. 39. art. 1. q. 3 quatenus asserit ex conscientia erronea oriri obligationem faciendi id, quod proponitur, aut deponendi conscientiam; sic enim videtur concedere obligationem sub electione ad alterampartem, nempe ad operandum positiue secundum conscientiā, vel ad deponendum eam.

Verior sententia.

CAPVT II.

GEterum, vt veram in hac re sentē tiam pronunciemus, in primis supponēdum est, cū Antonio de Corduba li. 3. q. 4 dub. 3. & alijs recentioribus nullam esse differentiam inter hoc, quod est ligari, & obligari, vt fallo existimauit Durandus, sed pro eodem vsurpari, & ita nullus alius ex citatis Doctoribus vtitur illa distinctione Durādi. Nihilominus ligari, & obligari duobus modis cōtingit, primum ita, vt debeamus sequi, & operari secundum conscientiæ iudicium deinde, ita vt debeamus non facere contrarium vt inferius declarabitur. Vt igitur dicamus, quid in hac re probabilius sit, distinctione opus est: aut enim loquimur de conscientia erronea ex ignorantia inuincibili, aut de conscientia erronea ex ignorantia vincibili: si sermo sit de conscientia erronea ex ignorantia vincibili, dicendum est, eam ligare, & obligare, non quidem ad hoc, vt ipsam quis positiue sequatur, sed ad hoc vt contra illam non faciat, quæ duo sunt omnino distincta, ac si diceretur, obligat negatiue, nō positiue. Quare decipiuntur recētiores qui idē esse putāt cōscientiā obligare, vt nihil cōtra eā fiat, & obligare, vt ea sequamur. Id q̄ hac ratione ostenditur, Cōtingere potest, vt cōscietia erronea ex ignorātia culpabili proponat tāquā necessarium, & in præcepto facere aliquid, q̄ reuera alias malum

malum est, vt mentiri ad tuendam vitam: tunc autem talis conscientia primum quidem obligat, ne fiat aliquid contra illam, quia si existente illa cōscientia non vellet quis mentiri, peccaret, eo quod conscientia tunc dictaret peccatum esse, & de hoc nullus dubitat: deinde si ex tali conscientia mentiretur sequendo positiue iudiciū illius, nihilominus peccaret, quia illa ignorantia non excusaret eum; nullus autem obligatur ad faciendum illud, quod peccatum est: quis hoc dubitet? ergo illa conscientia non poterat aliquem obligare, vt eam positiue sequeretur. Ex quo constat in mente eius, qui habet talem conscietiam erroneam, esse duo iudicia, alterum, necessarium est mentiri, alterum, peccatum est non mentiri: prius iudicium non obliga, tvt illud sequamur, posterius autē obligat, ne contra illud faciamus. Et hac ratione explicari debet Sanctus Thomas in capite 5. Epistolæ ad Galatas lectione prima, in illa verba *Debitor est vniuersæ legis*, vbi docet conscietiam erroneam inuincibilem obligare ad sui obseruationem; quod sane intelligendum est, ne fiat contra illā, non tamen vt eam positiue sequamur.

Sed dicet aliquis, si conscientia illa erronea, verbi causā mentiendi pro saluanda vita, obligat ne fiat aliquid contra illam, hoc est, ne omittamus mendacium, vt autem mendacium non omittamus, necessarium est mentiri, sequitur ea conscientia positiue etiam nos obligari vt mentiamur. Respondeo conscientiam illam obligare, ne omittatur mendaciuni, non absolute, sed per manēte conscientia, ac proinde non mētiri perseuerāte cōscieutia illa, esse peccatum. Ceterū quia euitari potest, & debet mēdacium illud contra cōscientiam alio modo, quam mentiendo, & quam sequendo conscientiam positiue, ideo conscientia illa nō obligat, vt positiue eam sequamur. Potest autem, & debet euitari, & omitti mendacium deponendo conscientiam illam erroneam, quia cum vincibilis sit, debet deponi, & eam positiue sequi peccatum est: ergo ex eo quod quis debeat non omittere mendacium stante conscientia, non sequitur, eum etiam obligari, & debere positiue sequi conscientiam mentiendo, quia obligatio solum est, vt non omittat mendaciū permanente conscientia, quæ dictat, necessarium esse: sed obligatio non est non omittendi mendacium absolute, quia debet deponi opinio falsa, & ita sine peccato omittetur mendacium.

Obiectio alia

Ac obijciat quis ex hac nostra sententia sequi, eum qui habet conscientiam erroneam ex ignorantia vincibili esse ita perplexum, vt in quācumque partem inclinare velit, peccet. Respondeo, si non deponat conscientiam, quamcunque partem eligat eum peccare: ceterū quia potest, & debet conscientiam deponere, eo quod procedit ex ignorantia vincibili, ideo non esse simpliciter perplexum, & constrictum vt peccet: quæ autem iudicari debeat ignorantia vincibilis, vt deponi, & vinci possit, disp. 123. & 124. dicemus. Nihilominus si eam non deponat, dicendum est eum non peccare duplici peccato, vt falso existimauit Ocam in 3. q. 13. altero ignorantiæ, quia non curauit scire, quæ debebat, altero cōtra cōscientiam; quia vt in dispu. 119. etiam ostēdemus, peccatum ignorantiæ in rebus practicis non est distinctū a peccato illo, quod comitteretur scienter: nec enim est peculiare præceptum sciendi distinctum ab ipso præcepto operis.

Respons.

7 *Falsum est conscientia erronea nos obligari, at eam sequendam.*

Ex dictis colligitur nō esse verum, quod dixit Bonau. conscientia erronea nos obligari, vt nihil cōtra illam faciamus, tum etiam vt illam sequamur, aut deponamus: neque enim ad vnum ex his duobus sub electione obligamur, nempe vt eā sequamur, vel eā deponamus, sed plane obligamur vt eā deponam⁹, & nullo modo sequamur, vt probatum est, Hoc autem dico, quando id, quod dictat conscientia vt necessarium, & ex præcepto faciendū, reuera est malum, & contra præceptū. Nam, si esset indifferēs, vt recte admonuit Gerson, Alphab. 30. littera V. & seq. tūc sub electione obligaremur, vel ad deponendā conscietiam, vel ad eam sequendam, quia non deberemus eā deponere, cum in sequendo eam positiue non sit peccatum, nec periculum illius.

Conscient erronea ex ignorantia inuincibili obligat etiam positiue vt sequamur.

Deinde, si loquamur de conscientia erronea ex ignorantia inuincibili, aliter philosophandum est. Nam conscientia huiusmodi cum deponi non debeat nec possit, eo quod ignorantia, ex qua prouenit, superari nequit, aut non debet, non solum obligat, ne contra illam faciamus, sed etiam vt eam positiue sequamur. In hoc enim casu hoc ipso quod conscientia illa obligat, ne aliquid fiat contra illam, obligat etiam vt illam sequamur, quia inter hæc duo medium non est; nam si aliquod esset, maxi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

me illud, quod superius assignatum est, nempe deponere conscientiam erroneam: aliud enim esse non posse, manifestum est: hoc autem medium etiam non esse patet, quia cum talis conscientia oriatur ex ignorantia inuincibili, quæ aut vinci nō potest, aut non debet, efficitur tale medium non esse, sed tali conscientia erronea nos obligari non solum ne aliquid contra illam faciamus, sed etiam vt eā positiue sequamur.

8 *Soluitur prima ratio contraria.*

Ex dictis autem facile diluuntur argumenta Durandi. Ad primū dicimus, ex eo, quod conscientia obliget, neminem obligari ad peccandum, nam vel erronea conscientia prouenit ex ignorantia vincibili, & hæc solum obligat ne contra illam faciamus, non tamē vt eam positiue sequamur: quæ duo diuersa sunt, vt explicatū est. Vel prouenit ex ignorantia inuincibili, & hæc obligat quidem non solum ne cōtra illam faciamus, sed vt illam positiue sequamur: & tūc quidem licet obliget ad id, quod reuera peccatum est, si scienter fiat, tamē propter ignorantiam inuincibilem peccatum non est, sed potius reddit opus honestum.

Diluitur secunda ratio.

Ad secundum respōdeo conscientiā erroneam non efficere obligationem, & præceptum re ipsa, sed tantum in existimatione, imo etiā vera rei notitia non facit esse obligationem præcepti in re, sed tantum in existimatione humano more, & eam in re ipsa aliunde supponit. Quo fit vt notitia, & conscientia vera tollat obligationem, quæ alias oriebatur ex conscientia erronea: nō quia tollat præceptum, aut obligationem, quæ alias esset in reipsa, sed quæ tantum esset in apprehensione. Et eodem modo si regius minister legē promulgaret aliter quā ab ipso rege lata esset, induceret quidē obligationem in existimatione tantum, quæ per veram scientiam tolleretur: ex quo patet solutio 3. argumenti.

obitur ter ib.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

Ratio ob am actu mala quā est contra sci ētiam eneam ex orantia cibili. hom.

9 EX dictis facile colligitur prima ratio ob quā actio sit mala, quando est contra conscientiā erroneā ex ignorantia vincibili, nunquam tamen sit bona, si talem conscientiam erroneam positiue sequatur. Rationem vero reddit S. Thom. art. 6. ad 1. eo quod bonum ex integra causa consurgit, malum autem ex singulari defectu. Quo fit vt actio sit mala si feratur in id, quod cognoscitur esse malum, quacumque ratione tale cognoscatur, & existimetur: vt tamen actio sit bona, necesse est ferri in bonum, quod in existimatione omino iudicatur bonum. Cum igitur ille, qui sequitur conscientiam erroneam vincibilem, qua iudicatur aliquid esse bonum, non feratur in bonum, quod in existimatione est omnino bonum, eius actio bona esse non potest.

Ceterum obijciet aliquis, vt actio sit bona moraliter non videtur necessarium, vt feratur in id, quod re ipsa bonū est, sed pōt esse bona actio si feratur in id, quod saltem existimatur bonum: ille autem, qui fertur in bonum per conscientiam erroneam vincibilem, licet nō feratur in id, quod re ipsa bonum est, fertur tamen in id quod ita iudicatur esse bonum, vt non iudicetur esse malum. Respōdet optime Antonius de Corduba li. 3. q. illa 4. dub. 3. in solutione replicæ primi argumenti, vt actio sit bona, requiri integram causam, sicut notauit S. Doct. in ea solutione primi. Integram autem causam non esse, etiamsi obiectum sit apprehensum vt bonum, sed necessariū esse, vt in intellectu sit integra ratio apprehēsionis boni, hoc est, vt res illa in intellectu iudicetur bona, & nullo modo iudicetur nec debeat iudicari mala. Ratio vero huius differminis inter bonam, & malam actionem est, quia cum voluntas fertur in id, quod ex erronea conscientia vincibili malum iudicatur, etiamsi re ipsa bonū sit, malitia est voluntaria, eo quod est a principio intrinseco cognoscente ipsam malitiam. Cū vero voluntas fertur in id, quod ex conscientia similiter erronea, & vincibili iudicatur bonum, cum malum sit, ita fertur in bonum, vt etiam maneat ratio voluntarij circa malum. Nam quæuis ignorantia non tollit rationem voluntarij, sed inuincibilis duntaxat. Cū igitur ratio mali, & peccati aliquo modo maneat voluntaria, & imputetur, & bonū ex integra causa debeat esse, hoc est, ita bonum vt nullo modo malum sit, efficitur, vt voluntas illa nō maneat bona. Adde etiam, quod vt ignorātia sit culpabilis, qua proponitur vt bonum, quod malum est, debet subire, & pulsare animū nostrū aliqua cogitatio, aut dubitatio de malitia illius operis, vt late ostendemus disp. 123. c. 2. & ita vt opus illud sit bonum sequendo conscientiam illam positiue, non est integra causa,

causa, quia iam cognoscitur aliquo modo malitia.

Regulam certā quod camus, re contra plecti, vt q. 5. n. 9. Almain. c. 5. Hieronym. Angest. c. 7. in primā partē textus dub. 4. Corduba 3. lib. q. 4. dub. 2. Vt

Secundo ex eadem doctrina colligitur, certā regulā assignari nō posse, vt cognoscamus, quodnam sit maius peccatum, age re contra conscientiam, an eā sequi, & amplecti, vt recte dixerūt Dur. in 2. d. illa 39. q. 5. n. 9. Almain. tractatu primo moraliū c. 5. Hieronym. Angest. c. 7. in primā partē textus dub. 4. Corduba 3. lib. q. 4. dub. 2. Vt enim recte ipsi notarūt, accidere potest interdum, vt maius sit peccatum agere secundum conscientiam erroneam vincibilem, quam agere contra illam, vt cum quis existimat, necessarium esse mentiri ad tuendā vitam proximi, tunc maius peccatum est agere contra conscientiam, quam secundū illam, qui enim in eo casu nō mentiretur, peccaret peccato mortali contra misericordiam non defendens vitā proximi: qui autem eo fine mētiretur, peccaret peccato solum veniali mendacij contra veritatē. Cōtra etiam nōnunquā accidere potest, vt sit maius peccatum agere secundum conscientiam, & eam sequi, quam contra illam operari. Vt si quis putaret ex ignorantia vincibili esse peccatum veniale non furari ad elargiendā eleemosynā, maius peccatum tunc esset furari, & ita sequi conscientiam erroneam, quam non elargiri eleemosynā ex furto: & huiusmodi quāplura alia exēpla adduci possunt. Vtrum autem sit maius peccatum, iudicandum est ex materia, quia, vt cap. præced. dicebamus, obligatio conscientiæ non est diuersa ab obligatione materiæ, & præcepti, quod apprehendit cumq; variæ materiæ, & præcepta, & omnino inæqualia concurrere possint in eo, quod est agere cōtra cōscientiā, & eā sequi, certa regula assignari non potest.

Deceptio Henrici.

Eodem modo deceptus videtur Henric. quodlibeto primo q. 9. cum dixit, maius peccatum esse agere secundum conscientiam erroneam ex ignorantia affectata, quam agere contra ipsam: cōtra vero si sit conscientia erronea ex ignorantia vincibili proueniente ex negligentia, magis peccare eum, qui agit contra conscientiā, quā qui agit secundum illam: deceptus igitur videtur, nam quanuis ceteris paribus maius sit peccatum sequi conscientiam erroneam affectatæ ignorantiæ, quam ignorātiæ ex negligentia, quia ignorantia ex negligentia aliquo modo excusat; tamē simpliciter maius, aut minus peccatum in sequendo conscientiam, aut agendo contra illam, ex materia ipsa expendi debet, vt hactenus probaui: quare vno, & alio modo accidere solet, nec certa regula assignari potest, vt supra ostendimus, & exemplis confirmauimus. Tertio examinandū breuiter est, vtrum necessarium sit, adesse actu iudiciū conscientiæ, contra quod quis operetur, vt dicatur agere cōtra conscientiā, & hoc ei culpæ imputetur, an satis sit tale iudiciū tēpore ita præcessisse, vt dicatur virtute saltē manere. Nonnulli Thomistæ arbitrantur satis esse, si iudiciū antea tēpore præcessit, ita vt virtute deinde maneat: dicunt autem virtute manere, quotiescunq; reuocatū non est per contrariū iudicium: quare affirmant, eum peccare, qui agit contra præteritū iudiciū conscientiæ, quod nū quam ab ipso reuocatum est: verbi causa si quis antea iudicasset licitū non esse vesci carnib⁹ in aliquo die, & postea nō reuocato tali iudicio, nec actu perseuerāte, carnibus vesceretur, non minus peccaret, quā si tale iudiciū actu reclamaret. Addunt dein de prędicti Thomistæ, peccatū nō esse agere con-

Friuola est.

tiam. Ratio tamen hæc friuola est: constat enim conscientiam nostram non esse legē, sed solum esse propositionem legis: & ea solum ratione nos conscientia nostra obligari, quia proponit nobis legem aut Dei, aut naturæ, aut Principis: cum autem contingit esse maius peccatum agere contra conscientiam, quam illam amplecti, non prouenit ex eo, quod conscientia nostra sit lex superioris, sed quia per illam proponitur vt maior lex, & obligatio, quæ dictat non esse agendum contra conscientiā, quam illa, quæ dictat agendum esse secundum conscientiam, sicut etiam contra accidere potest, vt dictum est.

13 *Dubium.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

re cõtra habitũ conſciẽtiæ erroneæ, quãdo iudiciũ præteritum iã ſemel reuocatũ eſt.

Reijcitur. Hæc tamẽ ſententia vera eſſe nõ poteſt: ex ea enim ſequeretur, gẽtilem qui ſemel putauit, neceſſarium eſſe omnia opera fieri propter idolum, quod colit, vt ſint bona, peccare, quoties huius iudicij oblitus, aut facit op⁹ miſericordiæ, aut aliud quod cunq; bonum opus, quod ex obiecto ſuo bonum eſt: quod ſane videtur abſurdum.

14 *Ratio.* Reſpondent autem predicti Thomiſtæ primum, ſi gentilis naturali compaſsione tribuit eleemoſynam, virtute retractare priorem errorem, quia tale opus ex ſe pugnat cum tali fine, & ita ipſum non peccare cõtra conſcientiam. Hæc tamen ſolutio vim argumenti non tollit, nam quanuis tale opus factum ex tali compaſsione ex ſe pugnet cum intẽtione, qua referri poſsit in Idolum, tamen nõ videtur pugnare tale opus cum iudicio illo erroneo, quo gentilis crederet tale opus eſſe malum, niſi in idolum referatur. Sicut igitur eſſet malum opus, ſi ſimul maneret cum iudicio illo erroneo, nec ex ſe tolleret, aut impediret tale iudicium, ita etiam erit malum opus, ſi iudicium ſemel præteritum, virtute dicitur manere, donec retractetur.

Alia euaſio. Deinde reſpondent, ſi intentio referendi opera in idolum multo antea tẽpore præceſsit, non inficere opera bona ſequentia, & eadem proportione philoſophantur de

15 conſcientia, vt ſi multo ante tempore præceſsit, opera ſequentia nõ dicantur fieri cõtra illã, quæ alias fieri dicerentur. Verum, vt antea dixi diſp. 6. c. 1. & diſp. 32. c. 2. vt intentio, quæ præceſsit, manere dicatur virtute, opus eſt, per aliquem effectum deriuari, & perſeuerare: nam ſi nullum opus ex illa deriuaretur, in quo diceretur manere, nihil omnino referret, paruo, aut multo ante tempore præceſsiſſe, quare eadem ratione dicendum eſt, conſcientiam nihil nocere operi ſequenti; niſi actu maneat, & contra illam fiat: quo modo enim manere poſsit virtute in aliquo effectu cõſciẽtia, quæ præceſsit, vt ita contra illam non minus fieri dicatur, quam ſi adeſſet actu, non video facile explicari poſse: tunc autẽ dicitur actu permanere cõſcientiæ iudicium, ita vt agere contra illud ſit peccatum, quãdo aliquo modo reclamat, vel per plenum iudicium, vel per aliquam dubitationem.

Explicatur.

Art. VI.

Quanta ſit obligatio conſcientiæ.
Diſputatio 61.

De comparatione conſcientiæ cum præcepto ſuperioris. cap. 1.

Neminem, nec ipſum Deum diſpenſare poſſe, vt ſine peccato quis faciat contra propriã conſcientiam. cap. 2.

De comparatione conſcientiæ cum præcepto ſuperioris.

CAPVT I.

STẽdimus hactenus, naturã & vim obligandi, quam habet conſcientia propria in vnoquoque: ſupereſt, vt videamus, quanta ſit huius conſcientiæ vis ad obligandũ; & primum quidem, cõparatione ſuperioris, nẽpe Principis, aut præpoſiti in aliqua religione. In qua quidem re Scholaſtici varie ſentiunt: primo quidem S. Tho. in 2. d. 39. ar. vltimo ad 3. & Armilla verbo *conſcientia*, n. 1. & 2. & recentiores aliqui arbitrantur, conſcientiam erroneam tantæ eſſe vtutis ad obligandum eũ, in quo eſt, vt maioris multo ſit, quam præceptum Principis aut præpoſiti: probant vero hac ratione. Conſcientia erronea non obligat hominẽ, quia ita ſibi videtur, ſed quia id, quod dictat faciendum, proponit tanquam præceptum a Deo: ergo magis obligat quam præceptum Principis, aut præpoſiti. Secundo Bonau. in 2. d. 39. art. 1. q. 3. ad vltimum ita inquit. *Patet etiam, quod plus eſt ſtandũ præcepto Prælati, quam conſcientiæ; maxime vero quando Prælatus præcipit id, quod poteſt, & debet:* quibus verbis plane indicat, maioris eſſe virtutis ad obligandum præceptum prepoſiti in vniuerſum, quam iudicium conſcientiæ propriæ. Tertio Alexander prima parte q. 120. m 3. artic. 2. Antoninus prima parte titulo 3. cap. 10. §. 4. Gerſon Alphabeto 30. litera Z. & Syluester verbo cõ *ſcientia*, quæſtione 2. docent primum, rectã conſcientiam obligare magis, quã præceptũ ſuperioris. Deinde de conſcientia erronea cenſent in ijs, quæ ſunt indifferentia, minus obligare, quam præceptum ſuperioris: hoc autem probant, quia ſuperior præcipit poteſtate a Deo deriuata: quocirca quando præcipit prepoſitus, non tantum (inquiunt) ſubditus habet ipſum vt ſuperiorem, ſed etiam Deum, cuius virtute ipſe præ-

ſe præpoſitus præcipit. Præterea quæcunq; conſcientia erronea deponi poteſt præcipiente præpoſito, ergo præceptum præpoſiti maioris virtutis eſt, quã conſcientiæ propriæ iudicium. Poſtremo denique Corduba 3. lib. q. illa 4. a. 2. in fine, ſatis obſcure, & breuiter difficultati propoſitæ reſpõdet.

Ego vero exiſtimo pro illius ſolutione, adhibendam eſſe diſtinctionem: dupliciter enim contingere poteſt, vt iudiciũ proprie conſcientiæ, & præceptum præpoſiti ſibi occurrant: primum ita vt præcipiente præpoſito perſeueret adhuc in ſubdito ignorãtia inuincibilis, nec vlla ei appareat ratio ſufficiens deponendi conſcientiam, & ignorantiam, etiam ex generali illo principio, *Tutum eſt ſequi ſententiam præpoſiti ſui & iudicio illius propriam conſcientiam erroneam deponere*. Deinde contingere poteſt hæc erronea conſcientia, ita vt poſt præceptum, & admonitionem præpoſiti, ignorantia illa ſubditi cenſeatur vincibilis, & culpabilis. Præterea obſeruandum eſt, cũ quæritur, quænam ſit maior obligatio, vtrum præcepti præpoſiti, an propriæ cõſcientiæ, poſſe eſſe duplicem ſenſum: aut enim quæritur de maiori obligatione hoc ſenſu, vtrũ maius peccatum ſit tranſgredi præceptum præpoſiti, an propriæ conſcientiæ: aut quæritur, quod habeat maiorem vim obligandi, vt alteri derogare poſsit, præceptum prepoſiti, an propriæ conſcientiæ iudicium.

His poſitis, iam facile diſſolui poteſt difficultas propoſita: nã ſi ſermo ſit de maiori obligatione, quod ſpectat ad magnitudinem peccati, & grauitatem illius, certam regulam aſsignare non poſſumus; ſed aliquando conſcientia ita obligare poteſt, vt ſit maius peccatum contra illam operari, quam contra præceptum præpoſiti, aliquãdo vero contra, iuxta varietatem materiæ, circa quam conſcientia propria, aut præceptum præpoſiti verſatur, vt præcedente diſputatione capite 3. dictum eſt. Si vero loquamur de maiori obligatione, vt vna alteri deroget, tunc dicendum eſt, quoties ignorãtia inuincibilis eſt de aliqua lege naturali, aut etiam poſitiua, quã præpoſitus nõ poteſt tollere, quia eſt alicuius ſuperioris, vt ſi ſit de aliqua lege pontificia, quam ſubditus exiſtimat eſſe, aut ſe vidiſſe, & ignorantia manet adhuc inuincibilis, quia non poteſt ratione aliqua vinci, ſequendum eſt potius iudicium conſcientiæ propriæ, quã præceptũ præpoſiti: verbi cauſa, ſi quis ſubditus certo meminiſſet ſe vidiſſe præceptũ aliquod Põtificis aliquo motu proprio latum, quod tamen reuera reuocatum eſſet, reuocationem tamẽ ipſe inuincibiliter ignoraret, præpoſitus autem præciperet aliquid contra tale præceptum; ignoraret tamen non ſolum reuocationem illius præcepti, ſed etiam tale vnquam præceptum latum fuiſſe, idque ipſe præpoſitus ſubdito conſtanter affirmaret, certe in tali caſu ſubditus deberet ſequi ſuam conſcientiam erroneam, contempto præcepto ſuperioris. Ratio autem eſt manifeſta, quia licet illa conſcientia ſit erronea, tamen nulla ſuppetit ratio ad tollendum errorem, & ignorantiam, ex qua illa ortum habet, vt patet ex caſu poſito. 4

Præterea talis conſcientia proponit præceptum alicuius, qui ſuperior eſt ipſo etiã præpoſito, nempe præceptum Põtificis, cui prepoſitus congregationis non poteſt derogare: ergo maioris virtutis ad obligandum manet conſcientia erronea, quam præceptum præpoſiti. Quo etiam fit, vt ſi conſcientia proponeret præceptum alicuius præpoſiti inferioris, cui ſupremus, aut ſuperior præpoſitus poſſet derogare, parendum eſſet potius præcepto ſuperioris præpoſiti, quam propriæ conſcientiæ erroneæ, etiamſi ignorantia, ex qua proficiſcitur conſcientia erronea vinci non poſſet, quia hoc ſaltem certum eſt, preceptum ſuperioris præpoſiti poſſe de medio tollere præceptũ inferioris præpoſiti, quod proponit conſcientia. Idem, quod diximus de conſcientia erronea proponente præceptum ſupremi, aut ſuperioris præpoſiti contra præceptum præpoſiti inferioris, intelligẽdum eſt, quando conſcientia erronea proponit aliquid contra legem naturalem ne fiat, & ad huc præcipiente præpoſito contrarium, nõ poteſt talis ignorantia vinci, & ſuperari. Quando vero, præcipiente prælato, vinci 5 poſsit propria ignorantia circa ius naturale, & ſubmitti debeat proprium iudicium iudicio ſuperioris, relinquitur arbitrio prudentis, nec in hoc loco de hac re diſputare inſtituti noſtri ratio poſtulat.

Neminem, nec ipſum Deum diſpenſare poſſe, vt ſine peccato quis faciat contra propriam conſcientiam.

CAPVT II.

Vt exa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prima opinio duas continens partes

VT exacte videamus, quantæ sit obligationis propriæ conscientiæ iudicium, breuiter inquirēdum est, an aliquis possit dispensare, vt contra illud operemur. In qua re prior opinio sit, quam refert Corduba libro 3. quæstione 10. quamque ipse existimat probabilem, tametsi oppositam cēseat esse probabiliorem: ea vero affirmat primum, non posse aliquem concessione, aut dispensatione alicuius principis creati, absque peccato operari contra conscientiam. Hanc vero partem ipse probat, quia agere contra conscientiam videtur esse contra legem naturalem, nullus autē princeps creatus relaxare potest obligationem legis naturalis, ergo nec concedere, vt contra conscientiam possimus operari, & hæc pars apud omnes certa est. Deinde prædicta opinio asserit, posse Deum dispensare, & relaxare obligationem conscientiæ, vt possit quis sine peccato contra illam facere: quæ quidem pars ex eo præsertim probari potest, quia sicut non pauci Scholastici cum Scoto cēsent, posse Deū dispensare in obligatione legis naturalis, sic etiam videtur consequenter dicendū, relaxare posse obligationem propriæ conscientiæ, tam erroneæ, quam veræ. Hanc sententiam expresse tradiderunt Almainus tractatu 3. moraliū c. 15. & Andreas de Castro nouo, quem refert Corduba loco allegato. Ex alijs vero auctoribus, qui docent cum Scoto, præcepta naturalia secundæ tabulæ relaxari posse & in eorum obligatione dispensari, nullus est, qui doceat hoc præceptum non agendi contra conscientiam relaxari posse, aut ex dispensatione alicui concedi, vt sine peccato contra conscientiam agat. Probat vero Almainus suam sententiam: quia quamuis perseuerante Dei præcepto prohibente, nō liceat agere contra conscientiam, sicut etiā in quacumque alia materia peccati, tamen sicut in alijs omnibus, quæ sunt iuris naturalis, potest Deus dispensatione, & concessione sua, relaxare præceptum, vt licitum deinde sit operari: sic etiam potest præceptum prohibens, nequid fiat contra conscientiam, relaxare.

Prima pars probatur.

6

Secunda pars probatur. ex Scoto.

Almainus. Andr. de Castro nouo, Corduba.

Reiicitur tā quam improbabilis, & Statuitur vera sententia

Ego vero censeo, sententiam hanc nihil habere probabilitatis: nam quamuis concederemus, Deum posse dispensare, & relaxare præcepta naturalia, non tantum secūdæ tabulæ, vt putat Scotus & alij, sed etiam primæ, vt arbitratur idē Almain⁹, & alij, quos dis. 179. c. 1. citabimus, quod sane falsū est, vt ibidem ostendemus; tamen fieri non potest, vt præceptum, & obligatio non faciendi contra conscientiam, voluntate, & dispensatione Dei relaxetur: indubitatum enim omnibus, etiam ipsi Almaino est, Deum voluntate, & dispensatione sua efficere nō posse, vt permanente præcepto vetante aliquid, possit quis sine peccato contra illud operari: est enim manifesta contradictionem aliquam esse contra præceptum, & non esse malam.

Quocirca qui concedunt, posse ex dispēsatione Dei aliquē absq; peccato operari id, quod lege naturali alias vetitū est, intelligūt plane, ablato præcepto prohibēte, ergo pari ratione omnes dicere debent, permanente iudicio cōscientiæ, quod dictat aliquid esse malū, non posse illud fieri absque peccato, ex vlla concessione, aut dispēsatione Dei. Nam vt dixi supra præcedente disputatione, & disp. 58. c. 2. cōscientia, seu ratio aliquid proponens non est distincta regula ab ipso præcepto, quod proponit, sed est idē. Tādiu enim dicitur permanere præceptum ipsi operanti, vt ei imputetur operari contra illud, quādiu manet in conscientia: hæc enim est proxima regula applicās præceptum per notitiā: & ita operari cōtra cōscientiā, non est operari cōtra aliud præceptum, quam contra illud, quod per illam proponitur: perinde ergo est permanere cō scientiam præcepti, & permanere præceptū ipsum. Sicut igitur fieri non potest, vt permanente præcepto concedatur alicui facultas operandi contra illud, ita etiam cōcedi non potest licentia operandi cōtra conscientiam, siquidem præceptum nisi apprehēdatur, non habet vim contra ipsum operantē vt ei imputetur, si illud transgrediatur. Potest quidem Deus concedere alicui facultatem operandi in aliqua materia auferendo suum præceptum, aut principis creati, & ita auferendo consequenter conscientiam, tamen, vt sine peccato quis operetur cōtra conscientiam, efficere nō potest. Quo fit vt maiori ratione obligatio non operandi cōtra conscientiā relaxari non possit, quam quæuis alia obligatio iuris naturalis. Et ideo qui asserit posse Deum voluntate, & dispensatione sua relaxare obligationē iuris naturalis etiam primæ tabulæ, non cogitur asserere posse Deum relaxare obligationem conscientiæ propriæ, vt falso intulit Antonius de Corduba loco citato.

Quam de-

Disp. LXII

Quam debeat quisque amplecti opinionem de rebus agendis, vt rectum habeat iudicium conscientiæ.

Disput. 62.

Opinio Caietani, & Henrici. cap. 1.
Duæ aliæ sententiæ. cap. 2.
Notationes pro veriori opinione. cap. 3.
Posse aliquem etiam doctum contra propriā opinionem Vniuersalem cum recto iudicio conscientiæ rectè operari, probabilior sententia est. cap. 4.
Vt vir doctus iuxta aliquam opinionem rectè operetur, non debet carere formidine oppositæ partis. cap. 5.
Subditum contra propriam opinionem non tantum posse, sed etiam debere obedire præposito. cap. 6.
Quo pacto confessarius contra propriam opinionem non tantum possit, sed etiam debeat pœnitentem absoluere. cap. 7.
Quam opinionem sequi debeat in operatione homo illiteratus. cap. 8.
Diluuntur argumenta, quæ nostræ sententiæ opponuntur. cap. 9.

Opinio Caietani, & Henrici.

CAPVT I.

PRæsens cōtrouersia nō est, vtrū quisq; sequi debeat iudiciū cōscientiæ propriæ, an cōtra illud agere possit, de hoc enim satis superq; præcedentibus disputationibus a nobis dictū est: sed cum cōtingat de rebus agēdis opposita esse opiniones, ex quibus vna dicit, peccatū esse hoc, aut illud facere, altera vero non esse peccatū, difficultas est qualiter quisq; inter eas se gerere debeat, vt habeat de rebus agēdis iudiciū aliquod singulare conscientiæ, quod absque vllo peccato amplecti possit. Notādum vero in primis est, inter opiniones, quandā esse tutiorē, quandā vero minus tutam: dicitur autē tutior, nō quia sit probabilior, sed quia, qui illā sequitur, nō potest peccare, vt si sint opiniones contrariæ de restitutione faciēda, ea, quæ dicit restituendum aliquid esse, dicitur tutior, quia in facienda restitutione non potest esse peccatum: contraria vero est minus tuta, quia in non facienda restitutione potest esse peccatū, & sic in alijs materijs. Præterea inter opiniones alia est probabilior, alia est minus probabilis: probabilior est, quæ meliora habet fundamēta, minus vero probabilis, quæ licet nō habeat fundamēta meliora, tamen fundamēta illius nō sunt sufficiēte probabilitate destituta. Vnde vero dignosci debeat probabilitas opinionis inferius cap. 4. dicetur. Contingere ergo potest, vt minus tuta opinio sit probabilior, hoc est, vt ea pars, in qua forsan posset esse peccatū, sit probabilior, contra vero ea pars, in qua nullū esse potest peccatū, sit minus probabilis, vt in exemplo posito de restitutione facienda, ea pars, quæ dicit non debere fieri restitutionem, potest esse probabilior, hoc est, potest meliora habere fundamēta, & tamen ea est minus tuta: contra vero ea, quę dicit faciendā esse restitutionem, quæ est magis tuta, potest multo debiliores habere rationes, imo etiam interdum potest esse omni probabilitatis momento destituta.

Prima sententia continent duas partes. Caietan.

His positis, recenseamus varias Theologorum de hac re opiniones. Prima autē sit Caiet. qui in sūma verbo *Opinio*, docet, primū, si opinio sit cū formidine alterius partis, non esse licitū sequi propriam, vel alterius opinionem ad operationem, nisi ea cōtineat tutiorē partem, non dicit partē probabiliorem, quæ meliora habeat fundamēta, sed tutiorem, quā si sequamur, nō possumus peccare, vt iā explicatū manet. Cōfirmat autē hac ratione, quia talis opinio ambigua est, ergo si aliquis non sequitur tutiorem partem, exponet se periculo faciendi id, quod peccatum est, quod quidē non licet. Hoc ipsum videtur tradidisse S. Tho. quodlib. 8. ar. 14. ait enim, si quis talem habeat opinionem, vt existimet sibi licitum esse habere simul plures præbendas, cū formidine tamen oppositæ partis, licitū ei non esse, plures retinere: si tamen certus sit de hac sua opinione sine formidine oppositæ licitum ei esse plures habere.

Prima pars probatur.

Ex qua doctrina S. Tho. deinde docet Caiet. si propria opinio de parte minus tuta adeo certa sit ex proprijs principijs, & rationibus, vt nulla maneat formido oppositæ partis, sed reddat omnino certum opinantem, posse ipsum eam amplecti, & ex illa formare sibi iudicium conscientiæ, quo absq; peccato operetur, etiamsi aliqui oppositum probabiliter opinentur. Hanc autē posteriorem partem suæ sententiæ confirmat Caiet. quia hæc non tam est opinio, quam certitudo moralis, quæ non debet esse tan-

Secunda pars probatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

se tanta, quanta in mathematicis esse solet contra quã nullus opinari potest, cum euidenter etiã sensui rem demonstret. Existimandũ autem non est Deũ ab homine exigere maiorem certitudinem, quam moralẽ vt absque peccato operetur; cũ in materia operationum humanarum maior certitudo quam moralis haberi nequeat. Hãc sententiam, & illius fundamenta sequitur sũma Armilla verbo *Opinio* n.2. addit autem n.3.4.& 5.ordinem quendam obseruandũ in opinionibus. Primum, vt ea opinio inter alias in primis habeatur, quę firmiori innititur fundamento. Deinde opinio sequens æquitatem scriptam præferatur ei, quæ sequitur rigorem iuris scriptum: postremo opinio, quæ fauorem inducit, sequenda sit potius, quam quę seuerior est. *Odia enim restringenda sunt, fauores vero cõuenit ampliari*, vt habetur in regula *Odia* de regulis iuris.

Armilla.

3 Eandem sententiam ante Caietanum tradidisse videtur Henricus quodlibeto 4. q.33. vbi duo docet, alterum est, siquis sciat tutiorem partem defendi a viris doctis, & probis, & rationes, & auctoritates pro illa parte esse efficaciores, & ipse alias sit doctus, sciatque inter opiniones discernere, non posse contra talem opinionẽ agere, alterum est, siquis illiteratus sit, qui nesciat inter opiniones discernere, & videat partẽ minus tutã defendi a Doctoribus integræ vitæ, & doctrinæ, posse illam amplecti, & secundum illam operari, relicta alia parte magis tuta: quia satis prudenter se gerere videtur, si in operando sequitur iudicium plurium Doctorum, & peritorum in ea arte, in materia, circa quã põt accidere ignorãtia inuincibilis, sine vlla culpa. Addidit autem Henricus, *In materia, in qua potest esse ignorantia inuincibilis*, vt excluderet ea quæ sunt iuris naturalis, in quibus existimat ille non posse esse ignorantiam inuincibilem; quod vtrum verum sit, an non, dicemus disp.122. c.1. Differt autem Henr.a Caietano, quia Caietanus doctrinam suam de sequenda parte magis tuta videtur intelligere de quocunque hominum genere licet literas ignorẽt: Henr. autem solum videtur loquutus de doctis, & literatis, qui momenta rationum vtriusque partis examinare, & expendere possunt.

Sententia Henrici.

Duæ aliæ sententiæ.

CAPVT II.

SEcunda sentẽtia est Sũmistarũ verbo *Opinio*, Syluestri q.1.& 2. Tabiene q.3. Rosellæ, & Angeli n.1.& 2. qui docent, cãopinionẽ esse prætorendã, quę firmiori innixa est fundamẽto: ceteris autem paribus eam tenendam esse quæ aut pro se legem habet, aut consuetudinem; vel si vtraque opinio habeat pro se legem, interpretandæ (inquiunt) sunt leges & opiniones, pro diuerso tempore, ne contraria dicant, & ceteris paribus communior opinio sequenda est, aut etiam benignior, præcipue quæ fauet iuramento, voto, matrimonio, testamento, pupillo, aut peregrino. Denique, vt notauit Angelus, & Nauarrus loco inferius allegando, ea opinio amplectenda est, quæ peritioribus in sua arte probatur: vt in re Theologica Theologis, in rebus iuris prudẽtię iuris peritis, &c. ita docet Nauarrus in summa capite 27.num.286.& sequentibus: & quamuis in capite *siquis* de pœnitentia d.7.a numero 48. solum dicat non peccare illum, qui ex duabus opinionibus eligit etiam minus tutam, credens bona fide esse veram tamen de sequendo alienam opinionẽ contra propriam nihil docet. Ceterum in summa loco allegato aliqua addit obseruanda pro foro conscientiæ. Primum est, si iudex iudicet aut aliquis alius consilium præbeat alteri secundum vnam opinionem, debere eũ deponere dubium, si aliquod habet pro contraria parte, & debere credere illam partẽ, quam ipse sequitur esse veram; alioquin ipsum agere contra conscientiam, in quo vi detur sequutus sentẽtiam Caietani in priori parte. Secũdum est, licet prædictus ordo assignatus a Sũmistis obseruandus sit in foro exteriori, in foro tamen conscientiæ foro esse eligere opinionem illius, quem existimamus prædictum esse scientia, & prudẽtia, id quod de illiterato intelligere videtur. Tertium est, cũ dicitur ceteris paribus communiorem opinionem esse amplectendã, non debere censeri magis cõmunẽ opinionẽ, ex eo quod eam plures numero Doctores amplectantur, quando eã turmatim, & sine delectu sequuntur, eo quod quibusdã doctoris sui sentẽtijs sunt quasi iuramẽto adstricti, & cõsecrati. Cõmunior (inquit Nauarrus) cẽseri debet opinio, quã sequũtur sex, aut septem viri docti ex professo rem illam disputantes, & optimis rationibus confirmantes, qui in nullius Doctoris verba iurasse videntur, quam quæ decem alijs, qui sola auctoritate ducuntur, probata est. Ex quo colligit, non esse admodum laudandos eos, qui in computando numero Doctorum alicuius opinionis, quam in examinandis momentis rationum sunt magis soliciti. Postremo addit, ceteris paribus eam esse tenendam opinionem, quæ pluribus nititur fundamentis, illam enim putat esse probabiliorem. Ex quibus colligi videtur, in ea sententia ipsum fuisse, ceterosque Summistas, vt assererent, probabiliorem opinionem esse amplectẽdam, nisi alias pars contraria tutior sit: sic enim nõ opus est se quibus in hac sententia expresse consentit Antoninus 1.p. titulo 3.c.10.§.10. vnde etiã fit, vt si opiniones sint æque probabiles, illa sequenda sit, quæ tutior est.

Secunda sententia.

Tertia opinio in hac præsenti controuersia est Cordubæ in 2.lib.q.3. qui de hominẽ docto, & perito tria docet. Primum est, quoties: opinio probabilior definit aliquid esse peccatum, tunc eam sequendam, & secundum illam operandũ esse: hoc est, eam opinionem, quæ tutior, & probabilior est, habendam esse pro regula nostrarum actionum. In hac parte præter allegatos Doctores conueniant cum Corduba Adrianus quodlibeto 2. in 3. puncto, Conradus tract.7. de contractibus quæst. vlt. conclus. 1. casu 5. & 7. & concl. 2. Sot. 3. de iustitia q. 6. a. 5. ad 4. & Maior in 4. q. 2. prologi. tamet si Sotus solum loquatur de iudicibus, & metas. Secundo docet, quando sunt æque probabiles rationes pro vtraque parte, tutiorẽ esse eligendã. In quo etiam cum Corduba conuenire videtur Adrianus, qui docet, tũc aliquem manere dubium inter vtramque opinionem, quando sunt rationes æque probabiles pro vtraque parte: in dubijs autem, vt inferius dicemus, tutior est pars eligẽda, ne homo se exponat periculo peccati. Tertio docet, quando probabilior est opinio, quæ dicit aliquid non esse peccatum, quam uis opposita tutior sit, posse nos amplecti probabiliorem opinionem etiam minus tutam. Hoc autem probat, quia nisi hoc concedamus, nunquam poterit homo excusari a peccato propter ignorantiam prouenientem ex aliqua opinione probabili, nisi sit certa, & citra cõtrouersiam pars minus tuta, quod sane absurdum est: videtur enim sufficere summa, aut maior probabilitas, vt homo excusetur a peccato sequẽs partẽ minus tutã.

8 Denique ex doctrina huius auctoris, imo etiam aliorum, quos pro alijs sententijs allegauimus, sequi videtur, nunquam esse licitum agere contra propriã opinionem, propria enim opinio cuiq; probabilior est. Cũ igitur dicant, licitum non esse agere contra probabiliorem opinionem, consequenter debent asserere, licitum non esse agere contra propriam: id quod expresse asseruit Adrianus loco allegato, & hac ratione confirmat. Nullus potest recte operari, quãdo iudicare nequit licitũ esse id, quod operatur, siquidẽ recta operatio, & actio humana ex recto iudicio conscientiæ pendet, vt supra expositum est: nemo autem contra propriã opinionem, iuxta quam existimat aliquid esse peccatum, potest iudicare illud esse rectum, & licitum, alioquin in eodem intellectu essent assensus cõtradictorij: ergo contra propriam opinionem nullus potest recte operari.

Illatio ex sententijs dictis.

Notationes pro veriori opinione.

CAPVT III.

Prima notatio docet assensum opinionis consistere in cognitione connexionis prædicati cũ subiecto.

ANtequam veriorem in hac controuersia sententiam pronuncie mus, quædam notatione digna præmittenda sunt. Primum est, assensum alicuius opinionis in eo consistere, vt cognoscatur maior conuenientia prædicati cum subiecto in vna parte contradictionis, quam in alia: siue hæc cognoscatur per se, quia propositio est per se nota, siue cognoscatur per aliud, quia propositio est per aliud nota: & vtroque modo, hoc est, tã in propositione per se nota, quam in propositione per aliud nota, potest cõtingere vt assensus sit probabilis tantum, aut euidens, quia propositiones per se notæ possunt esse per se probabiles, & per se euidentes. Tũ etiam propositiones per aliud notæ, possunt etiam esse probabiles, & euidentes, vt satis manifestum est.

Secunda notatio docet in quo dubiũ consistat.

9 Secundo notandum est, tunc aliquẽ esse dubium inter vtramque partem, & opinionem, quoties in neutra illarũ cognoscit vllo modo maiorem conuenientiã prædicati, & subiecti: id autem ex eo prouenit, quod rationes sufficiẽtes non sunt, vt eam conuenientiam prædicati cum subiecto ostendãt, & faciant cognosci. Neque enim ad eliciendũ assensũ, qui consistit in cognitione illius cõuenientiæ, satis est sola inclinatio affectus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

absque vlla ratione, tametsi hæc inclinatio plurimum conferat, vt rationes efficaciores appareant, & aliquæ etiam per se probabiles fiant, & earum assensus per se probabilis habeatur. Si enim alicui proponatur hæc propositio, *Astra sunt paria*, vel contradictoria eius, non videtur sufficere affectus, vt absque alio intellectus admiculo altera earum appareat per se, aut per aliud probabilis, & eius habeatur assensus, hoc est, videatur conuenientia prædicati cũ subiecto. In hoc igitur casu, quando intellectus nondum penetrat propositionem, ita vt nota ei fiat aliquo modo maior conuenientia prædicati cum subiecto in vna parte contradictionis, quam in alia, dicitur dubius manere. Quid autem in dubio agendum sit: inferius dicetur, nunc enim controuersia est, quando quis habet assensum probabilem alterius partis.

10 *Tertia nota docet, habentem assensum per intrinseca principia vnius partis posse habere oppositæ assensũ per extrinseca.*

Tertio obseruandum est, eum, qui habet assensum vnius partis contradictionis per propria, & intrinseca principia, etiamsi assensus ille tantum sit probabilis, non posse habere assensum alterius oppositæ partis per intrinseca, & propria principia: bene tamen posse per extrinseca principia existimare, oppositam partem esse probabilem. Propria, & intrinseca principia vocamus aut causam rei, aut effectus illius, aut absurda, & impossibilia, ad quæ deducuntur, qui oppositam affirmãt, quam vocamus demõstrationem per impossibile. Hæc enim omnia, & singula illorum ostendunt propriam conuenientiam prædicati cum subiecto in se ipsis. Extrinseca vero principia sũt auctoritas tantum eorum, qui contrarium opinãtur, ratione cuius de contraria parte habemus hoc iudicium, quod illa sit probabilis opinio. Vt autẽ repugnat ex proprijs principijs habere assensum vtriusque partis cõtradictionis, ita etiam nõ repugnat habere assensum propriũ vnius partis per propria principia, & oppositæ partis assensum reflexum per extrinseca principia. Verbi causa, Potest quis per intrinseca principia sumpta ex natura, & definitione iustitiæ, & restitutionis habere assensum huius partis, *Qui eligit minus dignũ prætermisso digniori debet digniori restituere damnũ, quid ei intulit.* Oppositæ autẽ partis per propria principia nõ potest habere assensum, quia duos assensus cõtradictorios non potest simul intellectus habere, vt manifestũ est: assensus autẽ illi per intrinsica principia essent contradictorij. potest tamen simul per extrinseca principia nempe per auctoritatem Doctorum, qui oppositam partem sequuntur, iudicare oppositam partem esse probabilẽ: & hic assensus non est contradictorius ei, qui habetur de altera parte per intrinseca principia, vt patet. Quia hic assẽsus per extrinseca principia non est de propositione contradictoria, non enim est de hac propositione *Qui eligit minus dignum, prætermisso digniori, non debet restituere digniori*, nã sic esset cõtradictorius assensus; sed est de hac propositione, *Probabilis est opinio, quæ dicit non esse restituendum aliqui digniori, qui in electione prætermissus fuit.* Sicut autẽ hæc propositio non est contradictoria prioris, ita etiam assensus de illa non est contradictorius assensui de priori.

Quarto notandũ est, vt aliquis recte operetur relicta propria opinione, & sequendo alienam debere formare sibi iudicium aliquod conscientiæ singulare, quo determinato assensu credat, & existimet licitum esse sibi in eo casu sequendo opinionem alienam operari: alioquin, si hoc iudicium non haberet, operaretur cõtra conscientiã, quod nulla ratione licet. Hoc autem iudicium singulare cõscientiæ non poterit quis colligere p propria principia, si perseueret in sua opinione, quia cum vniuersali opinione, qua quis credit per propria principia restituendum esse digniori, qui in electione prętermissus fuit, impossibile est habere iudicium singulare per propria principia, quo credat huic digniori non esse restituendum. Superest igitur, vt si tale iudiciũ cũ contraria opinione haberi possit, per extrinseca principia habẽdũ sit: ex eo nimirum, quod credimus opinionẽ contrariã esse probabilẽ ob auctoritatẽ eorum, qui ea sequuntur. Præcedentes autem opiniones quas c. 1. & 2. retulimus, asserere videntur contra propriam opinionem vniuersalẽ de rebus agendis non posse haberi rectum iudicium singulare de hac aut illa operatione hic, & nunc agenda. An vero hoc ita sit, sequente capite nostram exponentes sententiam ostendemus.

Posse aliquem, etiam doctũ, contra propriã opinionem vniuersalem cum recto iudicio conscientiæ recte operari, probabilior sententia est.

CAPVT IIII.

His præmissis notationibus, sententiam probabiliorem in vniuersum primũ confirmabo, deinde sequẽtibus capitibus quædam adijciam, & alia speciatim colligam, quibus ipsa magis, ac magis elucidabitur. Hæc autem sententia in vniuersum duas præcipuas continet partes, vnam de viro docto, quomodo contra propriam opinionem possit recte operari, alteram de viro illiterato: de quibus sigillatim dicemus.

Sed antequam ad priorem partem accedam, quam per aliquot capita sequentia tractabo, præmittendum duxi, quo pacto quisque suæ opinioni alioquin minus tutæ sidere possit, vt secundum illam recte operetur. Dico igitur, si aliquis vir doctus, qui nõ parum in studijs laborauerit, quique optime viderit rationes cõtrariæ partis, easque omnes examinans, & expendẽs iudicauerit cõtra ceteros, qui ipsum præcesserunt, scriptores, suam opinionem probabiliorem esse, etiamsi illa minus tuta sit, posse eam ample cti, & secundum illam recte operari. Hanc vero sententiam colligo ex cõmuni consensu Doctorum, ex quibus nullus dubitat, posse quemlibet secundum suam opinionem operari: controuersia enim in eo est, vtrum possit quis contra suam aliorum sequi opinionem. Ratio vero est manifesta, quia si aliquis pollet ingenij acumine, & maturitate consilij, & rationes omnes contrariæ partis diligenter vidit, & expendit, easque iudicauit minus sufficientes, non videtur imprudenter operari secundum suam opinionem, qui in rebus moralibus, quæ certæ nõ sunt, sed sub opinione, ipse etiam mature iudicat. Negare enim non possumus turbam Doctorum aliquando amplecti vnam opinionem absque delectu rationum, aut saltem non tam exacte rationibus ponderatis, contra quos deinde alius Doctor magnæ auctoritatis opinionẽ aliquam mature excogitatam in scholas introducere potest.

Quod si quis leui aliqua ratione, nec mature consideratа amplectatur opinionẽ minus tutam contra ceteros Doctores, peccabit sane, non quia contra conscientiam operetur, sed quia leuiter, & temere de re illa iudicauit, vt recte tradit Nauarrus in c. *Si quis de pœnitẽtia* d. 7. n. 50. & 51. & 52. quã do vero censeri debeat temeritas, & leue fũdamentũ in iudicando, arbitrio prudentis relinquitur: nec enim censeri debet temeraria opinio vnius Doctoris cõtra reliquos in re obscura, & opinabili, si matũro fundamẽto excogitata sit. Nam, vt recte admonet Corduba lib. 1. q. 17. §. 13. temeraria opinio est absolute censenda, quæ cõmuni sensui Doctorum Scholasticorũ contraria est, sed quæ absque sufficiẽti ratione, & fundamẽto excogitata est: nam multæ opiniones initio excogitatæ, & in scholas inuectæ sũt, quæ communes tunc non fuerunt, verum in hac re matura satis procedendum est. 14 Lã vero quomodo vnicuique viro docto agere liceat cõtra propriam opinionẽ, explicabo.

Bart. Medina. Vera sententia docet virum doctum licere cõtra suam opinionẽ sequi aliam minus tutam.

Veram igitur existimo sententiam, quã sequitur Bartholomæus Medina in art. 6. huius quæstionis, iamque in scholis, & multo ante communis fuit, nempe virum docto licitum esse contra suam opinionẽ, quã probabiliorem arbitratur, operari secundũ opinionem aliorum. & si opinio aliorũ sit minus tuta, & suo iudicio minus probabilis, dum tamẽ ratione, & probabilitate destituta non sit. Hæc autem sententia iuxta notata in precedenti capite ita intelligẽda est, retenta adhuc propria opinione, vt probabiliori, & assensu illius per initrinseca principia, ita tamen vt per extrinseca principia existimans vir doctus contrariam opinionem esse probabilem in vniuersum confideratam, formet sibi iudicium conscientiæ singulare, quo iudicet licitum sibi esse sic operari. Hæc autem sententia sic vniuersim intellecta probatur primo. Nam hoc ipso, quod opinio aliqua probabilis est, sicut absque vlla nota possumus eam speculatiue amplecti, & defendere, sic etiam sana conscientia possumus secundum eam operari. Si enim aliquid obstaret, quo minus eam se qui possemus in operando, illud esset, ne cõtra propriæ conscientiæ iudicium operaremur: vt autem ostendimus supra, per extrinseca principia habere possumus fixum, & determinatum iudicium conscientiæ contra propriam opinionem, quam speculatiue, & vniuerse habemus: ergo cum alias sit probabilis opinio, vt sine nota eam defendere possimus, sufficiens erit, vt secundum illam recte operemur. Secundo quia ex eo, quod opinio illa est peritorum in arte, & probabili ratione fundata, nulla videtur reprehẽsione, aut nota dignus, qui eam sequitur in operando, aliorũ in hoc sententiæ acquiescens. Omissa vero tertia ratione Medinæ, quæ parui momenti est, & quarta, quæ est de confessario erga pœnitentẽ, de quo inferius ex professo disserendum est, tertio ea lẽ

Probatur primo,

15 *Secundo.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

sententia confirmatur, nam, vt inferius ostẽ demus, subditus etiam contra propriam opinionem parere debet præposito præcipienti, si sciat ipsum præcipere secundum probabilem opinionem, vt ingenue fatentur etiam Adrianus, & Corduba, quamuis putent neminẽ agere posse contra propriam opinionem. Hoc autem verum non esset, si non liceret contra propriam opinionem operari, aut si hoc ipso, quod quis contra propriã opinionem operaretur, cõtra conscientiam etiam propriam ageret. Quodsi nihil obstat propria opinio, quo minus quisque possit, & debeat sequi præceptum superioris, quod imponitur iuxta opinionem cõtrariam, eadem ratione nihil obstabit, quominus quisque possit sequi opinionem alterius, qui præpositus suus non sit, contra propriam opinionem. Nam, quod opinio contraria nostræ sit opinio præpositi, aut alterius, nihil referre videtur, vt ideo probabilior quã propria nobis cẽseri debeat, aut vt existimemus tutũ cõtra propriã opinionẽ operari sequẽdo opinionem præpositi, nõ autẽ sequendo opinionẽ alterius viri docti.

16 *Quarto.* Quarto sicut in alijs rebus agendis, quæ non sunt præceptæ, non est imprudentiæ sequi consilium aliorũ peritorum contra proprium, ita etiam in rebus præceptis non erit peccatum, aut contra rationem, sequi opinionem aliorum contra propriam. *Vltimo.* Vltimo denique, si aliquid obesset, quominus contra propriam opinionem sequeremur opinionem aliorũ, efficeretur non posse aliquẽ operari contra propriam opinionem, qua ipse solus existimat aliquid esse peccatum, etiamsi cæteri omnes doctores doceant oppositum, quod videtur incredibile. Id autẽ manifeste colligitur: nam si quid obstaret, id esset, quia contra propriam opinionem nemo potest formare sibi iudiciũ conscientiæ, quo licite possit operari, hoc autem perinde colligitur, si ipse solus sequatur opinionem, quæ asserit id esse peccatũ, sicut si multi alij etiam cum ipso idem assererẽt: quod enim plures, aut pauciores opositã sequantur opinionem, nihil refert, vt contra propriã formare quis possit iudiciũ conscientiæ. Nã si opposita opinio probabilis est, vtroque modo tale iudiciũ prudẽter formari potest, aut si in vno casu nõ potest, nec in alio poterit.

17 *Quæ opinio dicitur posse in probabilis, vt eã sequi valeamus.* Cæterum, quia in hac nostra opinione diximus, posse nos operari contra nostram opinionem secundum opinionem aliorũ, quã do illa probabilis est: nam si aliorũ opinio caret probabilitate, nemo dixerit posse aliquem secundum illam operari; ideo hic obiter notandum est, quo pacto censeri debeat opinio probabilis, vt secundum eam contra propriam opinionem operari possimus: & primo quidem vt censeatur sufficienter probabilis ad hoc, vt eam contra propriam sequamur, debet esse non vnius tantum Doctoris, & singularis: nam si talis opinio vnius, ex proprijs fundamentis confiderata mihi non probatur, sed opposita, & eam video tantum niti auctoritate vnius Doctoris', non videtur mihi censenda probabilis ad hunc effectum, vt secundum illam prudenter possim operari contra propriam, & cõmunem omnium sententiam: & quanuis opposita opinio suo authori possit esse probabilis iuxta superius notata, tamẽ mihi, qui oppositam credo, verã, censeri nõ debet probabilis, vt secundum eam prudenter possim operari. Secundo talis debet esse opinio, quam contra propriam sequi volumus, vt cõmuniter existimetur non continere errorem, sed adhuc probabilitatem habere, atque adeo non esse antiquatam.

Tertio tunc demum multo magis possimus secundum opinionem aliorum contra propriam operari, quando videmus fundamenta omnia, & rationes nostras Doctores oppositæ sententiæ vidisse, & considerasse, & ad eas aliquo modo respondisse, nec eis conuictos fuisse. Tunc enim iure arbitrari debemus, operari nos posse rectè, & prudẽter sequentes aliorum sententiã contra propriam opinionem, neque existimare debemus nostras rationes esse demonstrationes euidentes, quæ oppositæ opinioni probabilitatem auferant.

Obseruandum tamen maxime est, interdum contingere, vt antiqui Scriptores, quorum opiniones modo sunt in controuersia, non attenderint rationem aliquam, legem, seu decretum, quod contra ipsorum opinionem maximam vim habet: contra vero recentiores Doctores ea ratione, vel lege conuictos iam asserere contrarium. Si ergo aliquis videns legem, aut decretum, vel considerans rationem illã nouã, contra antiquos Doctores opinetur cum recentioribus, non poterit contra suã opinionem operari iuxta opinionem antiquorum, quia iã non debet censeri probabilis antiquorum opinio, qui decretum illud, aut rationẽ non considerarunt. Quodsi difficultatẽ ortã cõtra antiquorum opinionem ex illa lege, & decreto rectiores aliqui notarunt, & conati sunt eam dissoluere; non debemus existimare antiquorum opinionem carere probabilitate, vt eam sequi non possimus. Eodem modo, si quis solum consideranit rationem aliquam peculiarem contra oppositam sententiam, quę sibi videatur omnino solui nõ posse, nõ propterea censere debet oppositam opinionem improbabilem, vt eam sequi non possit, quia solo suo iudicio non debet alio tum sententiam improbabilem iudicare.

His omnibus, quę diximus, adde etiã pro eadem rationem dictam non solum posse aliquem operari contra propriam opinionem, iuxta aliorum opinionem probabilem, quando suæ opinionis assensum habet determinatum, verum etiam si per intrinseca principia neutrius partis assẽsum habeat, sed inter vtramque dubius maneat. Imo in hoc casu multo melius potest operari secundum aliorum opinionẽ probabilẽ, in quam partem ipse voluerit, etiamsi eam minus tuta sit, ita tamẽ vt per extrinseca principia habeat iudicium conscientiæ, quod sibi liceat eã sequi, quia videt vtramq; partẽ suos habere auctores, & patronos doctos, & prudentes, qui eã vt probabilem amplectũtur. Si enim licet cõtra propriam opinionẽ, cuius determinatũ habemus assensum, iuxta aliorum opinionem operari, quia oppositã partem per extrinseca principia existimamus probabilem esse, multo magis licebit, dũ per intrinseca principia nullũ habemus assensum contrariũ, iuxta opinionem aliorum operari. Quod vero ait Nauarr. in c. *Si quis* de pœnitentia d. 7. n. 56. eum, qui dubius est de vtraque parte cõtradictionis, debere eligere tutiorem partem, intelligendũ est, quãdo quis non tãtum est dubius per intrinseca principia, sed etiã per extrinseca, ita vt neque per extrinseca principia possit habere aliquod firmum iudicium, quo credat licitum esse sibi eodem modo operari: esse autem dubiũ per intrinseca principia, sed habere determinatum assensum per extrinseca, vt hic, & nũc licitum sit operari, nõ satis est, vt quis debeat sequi partem tutiorem, sicut ex dictis manifeste constat.

Status difficultatis.

CVm eodem modo peccatum sit operari contra conscientiam dubiam, sicut contra erroneam determinatam, vt inferius ostendemus, & quoties habetur opinio de aliqua parte cum formidine oppositæ, videatur esse iudicium conscientiæ dubium, & ambiguum; difficultas est nõ leuis, an sequendo opinionẽ propriam, vel contrariã, carere debeamus omni formidine vt recte operemur.

20 In qua quidem difficultate Caietanus, & Armilla locis superius allegatis absolute docent necessarium esse deponere omnem formidinem oppositæ partis, etiam vt quis propriam opinionem sequatur in operãdo: alioquin eum, qui operatur cum formidine oppositæ partis operari contra cõscientiam. Quocirca prædicti auctores postulant certitudinem moralem absque omni formidine, vt secundum aliquam opinionem minus tutam recte operemur. Hanc vero suam sentẽtiam probant hac ratione. Quia quoties homo operatur cum formidine oppositę partis habet cõscientiam ambiguam, & dubiam, cum cõscienntia autem ambigua, & dubia operari non licet, vt inferius disp. 65. cap. 1. ostendemus: ergo nec cum formidine oppositæ opinionis. Limitat tamen eãdem sentẽtiam idem Caietanus tomo 1. opusculorũ tractatu 31. qui est. 17. responsionum, responsione. 13. quæsito vltimo, vbi oppositas de hac re refert sententias, & tandem concludit adhibita quadam distinctione. Aut enim (inquit) formido, & hæsitatio contingit ex parte appetitus, vt accidit scrupulosis, aut contingit ex parte intellectus, qui propter varias rationes fluctuat: & hæc formido adhuc bifariam accidere potest: primum quidem speculatiuo quodã modo, hoc est, de reipsa secundum se, & absolute considerata. Deinde practico modo, hoc est, de reipsa hic, & nunc agenda: vt si quis vniuersim opinetur licitum esse accipere aliquid 21 vltra sortem ex mutuo propter lucrum cessans, cum formidine tamen oppositæ partis, quia videt esse contrariam opinionẽ aliquorum Doctorum; verum quia ipse hic, & nũc volens accipere aliquid vltra sortem mutui propter lucrum cessans, credit absque formidine oppositæ partis hic, & nunc sibi licitum esse illud accipere, poterit licite illud accipere, non obstante formidine de opposita parte in vniuersum considerata.

Prima sententia docet opinantes cũ formidine oppositæ partis, operari contra conscientiã.

Fundamẽtũ

Limitatio Caietani.

Hanc vero distinctionem probat primũ hac ratione, Intellectus speculatiuus nihil

Vt vir Doctus iuxta aliquam opinionem rectè operetur, non debet carere formidine oppositæ partis.

CAPVT V.

Universidad de Deusto
Biblioteca

iudicat de operando, aut non operando: ergo formido illius non potest quicquam nocere operanti: neque propter formidinē eius dicetur quis sequi regulam ambiguā, & dubiam, quia speculatiua ratio non est regula operationis. Deinde cōfirmat, quia si necesse esset rationem speculatiuam certam esse, & sine formidine, vt licitum esset operari, efficeretur, tam peritos, quam imperitos nunquam recte operari, nisi sequentes tutiorem partem, quia non possunt non speculatiue habere aliquam formidinē, quā diu minus tutam partem sequuntur. Postremo, quia cum dicitur, licitum non esse agere cum dubio, aut scrupulo conscientiæ, intelligi debet de dubio & scrupulo, qui opponitur certitudini conscientiæ: cumq; conscientia nō sit rationis speculatiuæ, sed practicæ, de re hic, & nūc, cōsequitur, dubiū & scrupulū debere esse, non de re speculatiue cōsiderata in vniuersū, sed de re hic, & nūc.

Ratio Nauarri pro dicta sententia

Hanc sententiā cum prædicta moderatione sequitur Nauarr. in cap. *Si quis* de pœnitentia d. 7. n. 61. 62. & 63. eamque hac ratione cōfirmat. Formido de re vniuerse considerata connexionem nō habet cum formidine de re in singulari considerata, nec contra: accidere enim potest, vt quis certus sit de propositione vniuersali, dubius vero de singulari: nam quicumque Christianus certo credit omnia, quæ cōtinētur in scriptura, vera esse; multi autem dubitant, an Tobias habuerit canem. E contra etiam contigit: aliquem esse certū de propositione singulari, & habere formidinem de propositione vniuersali: multi enim iter faciunt diebus festis sine vllo dubio, & formidine circa rē illam singularem, qui tamen si interrogarētur, an liceat in vniuersum iter facere diebus festis, formidarēt, & dubitare inciperent: prædictam distinctionē quā plures recentiores sequuntur, & magni faciunt.

22

Reijcitur prima sententia,

Ego tamen tam doctrinam Caietani, quā Nauarri existimo esse absque fundamento, & exempla, quibus vruntur, nihil habere momenti. Primum quidem, quia vix intelligi potest, quo pacto intellectus dubius sit, aut formidinē habeat de aliqua propositione vniuersali, & de singulari contenta directe sub illa certus omnino sit absq; dubio, & formidine; cū eadem omnino sit ratio assentiendi, aut dubitandi de vniuersali propositione, & de singulari expresse contenta sub ea. Nā qua obsecro ratione potest quis formidinem habere, & dubitare, an aliquid liceat in vniuersum, & certus esse absque formidine illud sibi licere, non subsistente peculiari aliqua ratione potius pro se, quam pro alijs? cōtra etiam, si quis dubitat, aut formidinem habet de aliquo singulari, an sibi liceat, cur etiā nō dubitabit, & formidabit, an illud liceat in vniuersum ceteris omnibus, cum nulla pro alijs peculiaris causa, & ratio sit?

Duo autem exempla, quibus contendit Nauarr. ostendere, diuersam esse rationem vniuersalis, & singularis propositionis cōtētæ sub vniuersali, vt possit esse de vna formido, & dubitatio, & nō de alia, friuola sit, vt mox constabit. Alterū est de eo, qui certus est, omnia, quæ in Sacra scriptura traditur, vera esse, dubitat tamen, an Tobias canem habuerit: hoc autē ideo contingit, quia ille qui certus est de vniuersali, ignorat, an singulare illud contineatur in scriptura, Q si sciret in scriptura esse, non posset de illo dubitare, aut formidinem habere, si nullā formidinem, & dubitationem haberet de propositione vniuersali: tunc autem contingit ignorari, singularem propositionem contineri sub vniuersali, quādo non est expresse de eodem subiecto, & prædicato, sicut in prædicto casu. Nam Tobiam habuisse canē non est propositio de eodem subiecto, & prædicato cū illa vniuersali, *Quidquid cōtinetur in scriptura, verū est.* At in illo casu deluctra vltra sortem mutui ratione lucri cessantis, vniuersalis, & singularis propositio est expresse de eodem subiecto, & prædicato, & statim constat singularē contineri sub vniuersali, nec vlla ratione quis hoc ignorare potest. Verbi causa, vniuersalis propositio est, *Cuicunque licitū est accipere vltra sortē mutui aliquid propter lutrū cessans.* Singularis aūt est. *Mihi licitū est accipere vltra sortē mutui aliquid propter lucrum cessans,* & satis notum est, singularem hanc propositionem sub vniuersali illa contineri, ita vt nemo id ignorare possit. Qui ergo certus est de vniuersali sine formidine oppositę partis, & sine dubitatione, certus etiam erit de singulari sine formidine, & dubitatione de oppositā, cum eadem sit ratio vtriusque, & satis sit manifestum, singularem sub vniuersali contineri: & contra, si quis dubius est de singulari, aut formidinem habet de oppositā, nō poterit non esse dubius de vniuersali, aut formidinem habere de oppositā.

Alterum exemplum est de eo, qui iter facit die festo, nullam habens dubitationem, aut

aut formidinem, an sit peccatum, qui si interrogetur, an in vniuersum illud liceat, incipit dubitare, aut formidinē habere. Hoc autem non ideo contingit, quia simul quis certus sit de singulari directe contento sub vniuersali sine formidine oppositæ partis, & dubius de vniuersali, aut cum formidine de oppositā parte; hoc enim plane repugnat, vt hactenus ostendimus, cum eadē sit ratio vtriusque, sed ideo ita solet accidere, quia imperiti, & rudes homines, qui aliquā do sine dubio, scrupulo, & formidine operātur, cum interrogantur de eo, quod faciūt an illud vniuersim liceat, incipiūt dubitare, eo quod ipsa interrogatio difficultatem ipsis ingerit, hoc ipso, quod alij id interrogātes, de ea re dubitare videntur: tunc autem non solum incipiunt dubitare, aut formidinem habere circa vniuersalem propositionem, sed etiam circa singularem: hoc est, nō tantum dubitant, an illud vniuersim omnibus liceat, aut formidinem habent de oppositā parte vniuersalis propositionis, sed etiā dubitant de singulari, nempe an sibi liceat, & formidinem habere incipiunt de oppositā, quia vident, eādē esse omnino rationē.

Quod vero dicebat Caietanus, iudicium singulare esse rationis practicæ, vniuersale autem esse rationis speculatiuæ, & ideo posse esse formidinem de oppositā parte cum iudicio vniuersali non existente formidine cum iudicio singulari; parum habet momenti. Quia cum vtrumque iudicium tā vniuersale quam singulare versetur circa eadem rem, & operationem vniuerse, aut singulariter consideratam, & eadem omnino sit ratio vtriusque, non potest cum vno iudicio esse formido alterius partis, & cum altero non esse; siue iudicium sit per modū speculationis, siue per modum practicæ considerationis, cum sit idem subiectum, idem quę prædicatum, solum differens tanquam vniuersale, & singulare.

Quare ego quidem existimo, posse aliquē recte operari cum assensu tantū probabili, etiamsi habeat formidinem oppositæ partis, non solum si formidinem habeat simul cum iudicio vniuersali, sed etiam si eam habeat simul cum iudicio singulari, nec tantū formidinem habeat per intrinseca principia rei, sed etiam per extrinseca. Data opera dixi, cum formidine oppositæ partis; non autem dixi, cum dubitatione, & hæsitatione, quia si aliquis dubius esset circa aliquod genus operationis, non posset saltem conscientia operari, quia non posset habere iudicium conscientiæ singulare cum assensu, sed circa singulare etiam dubitaret, cum dubia autem conscientia operari non licet, vt inferius videbimus.

Caieta. Nauar. Notandū aliud esse formidinem, aliud hæsitationem, & dubitationem.

Huius autem rei explicandæ gratia, notandum est, aliud esse formidinem, aliud vero hæsitationem, & dubitationem. Quæ duo immerito confundunt Caietanus, & Nauarrus: dubitare enim, & hæsitare est pēdere intellectum in vtramque partem contradictionis, & nulli illarū determinate assensum præbere: quia in nulla illarum apparet conuenientia prædicati cum subiecto. Cum hac autem hæsitatione non licet operari, vt inferius videbimus. Formido vero vnius partis non excludit assensum determinatum alterius, sed formido in eo tantū posita est, vt aliquis per actum reflexum iudicet, rationes illius partis, cuius habet assensum, non esse euidentes sed tantum probabiles, & ideo putet fieri posse, vt in re ipsa opposita pars vera sit, cum tamen rationes illius id non ostendant. Cum igitur hæc formido, etiam expressa, vnius partis non excludat assensum determinatum alterius partis, & cū quouis assensu probabili, qui non attingit euidentiam, formido esse possit, sequitur cum hac formidine posse quemlibet operari. Primum, quia, vt constat ex sententia omnium, ad recte operandum non est necessarius assensus euidens, sed sufficit probabilis. Præterea, quia certū est, neminē debere necessario tutiorem partem eligere. Postremo, quia qui habet formidinem circa propositionem vniuersalem habebit circa singularem, vt probatum est: ergo qui habet tantum opinionem de vniuersali propositione, poterit recte operari cum formidine circa singulare iudicium conscientiæ.

Rationes prę cedentis sententiæ.

27

Obiectio

At obijcies, etiamsi quis habeat formidinem circa vniuersalem opinionem, quam sequitur ex proprijs principijs, poterit nihilo minus deducere ex illa singularem conclusionem sine vlla formidine per extrinseca principia, & quousque, saltem per extrinseca principia, formidinem expellat, non poterit recte operari, & ita locum habebit sententia Caietani, & Nauarri. Respondeo nō semper posse per extrinseca principia deduci conclusionem singularē omnino sine formidine, quia nec semper potest deduci conclusio vniuersalis per extrinseca principia prosus absque formidine. Cum enim in opi-

Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nione positum sit, an aliquis possit sequi in operatione opinionem probabilē aliorū cō tra propriā, hoc ipso, sententia, quæ asserit licitum esse vnicuique sequi aliorum opinionem probabilem contra propriam, solū est probabilis, ac proinde non potest semper esse sine formidine, eo quod extrinseca principia solum gignunt probabilitatem, cui constat posse subesse falsum, ex quo formido generatur. Suppositā autem formidine in iudicio propositionis vniuersalis sequitur etiam in iudicio singularis propositionis contentæ sub vniuersali. Extrinseca igitur principia, quibus aliquis vtitur, vt colligat iudicium contra propriam opinionem, ad hoc tantum deseruire possunt, vt colligi possit determinatus assensus in iudicio singulari, quo credatur licitum esse tunc operari contra propriam opinionem, licet extrinseca illa principia non excludant omnino formidinem.

Subditum contra propriam opinionem non tantum posse, sed etiam debere obedire præposito.

CAPVT VI.

EX doctrina præcedenti facile videbatur sequi, quo pacto sub
28 ditus possit, & debeat parere præposito præcipienti: verum, quia etiam in hac re non est eadē sententia omnium, ideo placuit hic speciatim de ea aliquid dicere. Fuit autem opinio Adriani quodlib. 2. puncto 3. nullum subditum obedire posse superiori contra suam propriam opinionem, sicut vniuerse docuit, neminem contra propriam opinionem posse operari: hæc enim duo necessario se consequuntur, atque rationes superius allatæ vtrumque eodem modo confirmant.

Adrianus. Opinio Adriani.

Vera sententia Corduba.

Corduba tamen lib. 3. q. 9. asserit, subditū, cui aliquid præcipitur contra suā opinionē, posse præcepto sui præpositi obedire, ita tamen vt habeat iudicium conscientiæ singulare, quo credat sibi licitum esse ita obedire contra suam opinionem. Cuius sane sententia mihi maxime probatur, tametsi ipse non satis consentanee suis principijs philosophetur: dixerat enim lib. 2. q. 3. nullum posse minus tutam partem sequi in operando contra propriam opinionem, imo vero etiamsi vtraque pars sit ei æquæ probabilis, eo quod, si ita faceret, exponeret se periculo faciendi id, quod re ipsa peccatū est, id quod eodem modo sequi videtur, cū quis obedit precepto sui præpositi contra propriam opinionem. Quare relictis his principijs, alia via ipse contendit hanc tuā sententiam confirmare. Probat igitur hac ratione, quia id, quod absolute, & secundū se consideratum malum est, potest fieri bonum ex aliqua circunstantia, sicut ex duobus malis ocurrentibus, quorum alterum necesse est eligere propter hanc necessitatem, vnum eorum redditur bonum, quod alias malum esset, quia eligitur relicto alio, nēpe minus malū relicto maiori. Cū igitur hic ocurrant duo mala, quorum vnum est obedire præposito contra propriam opinionem, alterum non obedire præposito sequēdo propriam opinionem, licitū erit ex hac causa obedire præposito contra propriam opinionem, relicto alio malo, quod est non obedire, & ita quod alias esset malum, propter occursum alterius mali fiet bonum: vtitur etiam idem Corduba alijs exemplis in confirmationem huius suæ sententiæ, quæ meo iudicio nihil habent momenti.

Ceterum ego non video, quo pacto reddi posset bonum obedire præposito contra propriam opinionem propter occursum alterius mali, quod est non obedire, si alias absolute, & secundum se facere contra propriam opinionem malum esset. Primum, quia aut operari contra propriā opinionem ex se licitum non est, eo quod permanente propria opinione non potest quis habere singulare iudiciū conscientiæ ad recte operādum, ne habeat simul cōtradictorios, aut contrarios assensus, vt putauit Adrianus, & hoc idem contingit etiam existente præcepto superioris. Nam si præceptum superioris nō mouet subditū a propria ipsius opinione nō poterit efficere vt ille cōtra propriā opinionem habeat singulare iudicium conscientiæ ad recte operandum. Quod si existente præcepto superioris potest fieri per extrinseca principia, vt habeatur singulare iudicium conscientiæ ad recte operandum, poterit etiam eodē modo existente auctoritate Doctorū, qui contrariā sequūtur opinionē, per extrinseca principia haberi iudicium conscientiæ singulare ad recte operandum cōtra propriā opinionē vniuersalē, ac proinde nō solū poterit quis cōtra propriā opinionē vniuersalē recte operari ex præcepto præpositi, sed etiā nō existēte tali præcepto, sed sola auctoritate eorū, qui cōtrariā sequuntur

quūtur opinionē. Aut non est licitū operari contra propriā opinionē vniuersalem, eligēdo partē minus tutā, quia hoc ipso exponitur quis periculo faciēdi id, quod re ipsa vetitā, & peccatū est: & hac eadē ratione nunquā liceret agere contra propriā opinionē ex precepto superioris eodē modo, quo nō liceret in re dubia, permanente dubio, agere ex precepto superioris eligendo partem minus tutam.

Deinde accidere potest, vt maius sit peccatū facere contra propriā opinionē, quam nō obedire præposito, si alias facere cōtra propriā opinionem ex se malū est. Si enim propria opinio talis sit, vt quis existimet id, quod præcipitur, esse iure naturali malum, tunc peius esset operari contra propriam opinionem, quam non obedire præposito, si alioquin operari contra propriam opinionem malum est: ergo in tali occursu eligēdum esset nō obedire superiori. Adde etiā, quod preceptū prepositi constituit materiā, quam præcipit, sub aliqua virtute, vt ostendemus disp. 98. c. 2. ex qualitate autē virtutis grauitas peccati pensari debet, ita vt peccatum contra majorem virtutem grauius cēseatur, vt dicemus q. 73. ar. 4. Accidere autē potest, vt propria opinio sit de aliquo, quod putatur esse peccatum contra maiorem virtutem; id autem, quod præcipitur, constituatur præcepto superioris sub minori virtute: tunc igitur maius malū erit agere cōtra propriā opinionē cū periculo grauioris peccati, quam non obedire præposito cum periculo minoris peccati. Atque hinc non solum solvitur ratio Cordubæ, qua hanc sententiam confirmauit, sed etiam plane ostenditur, quam parui momenti ea sit; imo ex ea oppositum plane deducatur contra ipsum, si aliquid ea probari potest.

Tertio.

Postremo obedientia, quam præposito præcipienti debemus, supponit id, quod præcipitur, non esse alias malum, aut vetitum aliqua lege alterius superioris, nam cōtra illam præpositus inferior nihil valet: accidere autē potest, vt opinio, qua subditus aliquis putat sibi non licere id, quod sibi præcipitur, sit de eo, quod alias vetitum est, aut iure naturali, aut lege superioris præpositi: ergo occurrente tunc præcepto inferioris præpositi, & propria opinione, si vt duo mala necessario occurrerent, nō obedire præposito, & non operari secundum propriam opinionem, potius eligendum esset operari secundū propriam opinionem, quā obedire præposito. Ex qua etiā ratione apparet idem, quod paulo ante dicebamus de fundamento, quo Corduba confirmare contendit hanc sententiam. 32

Mihi igitur placet prędicta Cordubæ sententia, nempe subditum posse, & debere cōtra propriam opinionem obedire præposito prēcipienti partem minus tutam, quando præpositus etiam præcepto suo sequitur opinionē probabilem, iuxta notata superius c. 4. Ratio autem, qua in hanc sententiam adducor, facile ex superiori doctrina colligitur. Cum enim quisq; possit sola auctoritate aliorum ductus formare sibi iudiciū singula recte operandi contra propriam opinionem vniuersalem, vt hactenus probatū est, poterit etiam idem efficere, quando aliquid præcipit superior; si autem potest, nemo dubitabit, ipsum etiam debere contra propriā opinionem præposito obedire: nā præceptum superioris, cum potest licite, ob seruari debet necessario. Eodem modo parere debet subditus, quando ipse per intrinseca principia inter duas contrarias opiniones dubius est, ita vt nullius partis alsensū habeat: tunc enim per extrinseca principia potest, ac proinde debet formare sibi iudicium recte operandi, iuxta præceptum superioris, propter probabilitatē opinionis, quam scit ipsum sequi: quemadmodū etiā supra diximus, quemcunq; alias dubiū de vtraq; parte per intrinseca principia, posse amplecti partē minus tutā; quādo alias scit esse opinionē probabilē aliquorū Doctorū. Ex quo etiā colligitur, eodē modo fallū esse, quod postea docuit Adrianus quodlibeto 2. in 2. puncto ad 2. argumētum, sicut quod antea docuerat, nēpe cum inferior dubius est, nō posse obedire prępposito precipiēti.

Optima ratio.

Adrianus.

33 Cæterū in his casibus, in quibus dicimus, subditum posse, & debere obedire præposito, intelligēda est nostra doctrina ita vt subditus sciat, aut credat id, quod præpositus iubet, esse iuxta probabilē opinionē. Porro autem probabilē esse opinionem, iuxta quā prępositus præcipit, non debet subditus ex eo iudicare, quia ille superior est, & præcipit, neque enim dignitas præpositi præcipientis facit probabilem opinionem ejus, quod præcipit, sed quia aut subditus alias scit illam esse apud Doctores aliquos probabilem opinionem, aut quia ipse superior doctus, & prudens est, qui aut existimat opinionem illam probabilem esse, aut aliorum Doctorum sententia, & consilio illud

Explicatur doctrina.

Universidad de Deusto
Biblioteca

præcipit. Hac eadē ratione verum est, quod docet Victoria in relectione de iure belli n. 30. & 31. Corduba lib. 3. q. 8. Coroll. 4. & recentiores aliqui in hoc ar. inferiores, & subditos, cū adbellum a Principe suo vocātur, posse, & debere obedire, cum illis non cōstat de iniustitia belli. Quæ sane fuit doctrina Augustini lib. 22. contra Faustum Manichęum capite 74. & refertur cap. *Quid culpatur*, 23. quæstione 1. est etiam, vt recte admonet victoria, in hoc casu peculiaris ratio: quia rex non debet rationem reddere omnibus subditis, ob quam bellum mouet aduersus aliū regem: satis enim est, vt subditi sciāt apud Regem esse viros doctrina, & sanctitate præstantes, qui re examinata sanum consilium legi præbeant.

S. Augusti.

Notatio.

Postremo notandum est, ea, quæ diximus, intelligenda esse, quando non dubitatur de electione legitima præpositi, sed de eius iurisdictione, & potestate liquido constat. Nam si de illa dubitaretur, vel essent diuersæ opiniones, tunc etiam posset subditus sequi probabilē opinionē, quæ dicit eū nō esse superiorem, & ita se nō obligari ad parēdū opinioni illius, & præceptis, vt recte admonet Gerson Alphabeto 62. litera N.

34

Gerson.

Quo pacto confessarius contra propriā opinionem non tantū possit, sed etiā debeat pœnitentē absoluere.

CAPVT VII.

Status difficultatis.

ACcidere interdum solet, vt cōfessarius habeat opinionem contra riā opinioni pœnitētis, eo quod existimet pœnitentem nō posse absolui a tali peccato, nisi prius ipsum obliget ad restituēdū, vel ad aliquid aliud, vel quia existimet talem casū esse reseruatum: contra vero pœnitens oppositum probabiliter cum alijs Doctoribus cēseat. Nunc igitur videndū est, an confessarius contra propriam suam opinionem propter opinionem probabilē pœnitentis non solum possit, sed etiam debeat ipsum absoluere; & ita habere rectum iudicium conscientiæ ad operandum contra suam opinionē: loquimur autē quoties opinio pœnitentis, quāuis probabilis sit, sequitur patrem minus tutam.

Prima opinio Adriani.

In qua re Doctores etiam varie sentiunt. Primo quidem Adrianus in 4. q. 5. de cōfessione dub. 7. §. *De secundo*, cēset, si pœnitēs sit in ignorantia probabilis opinionis, quia cōsuluit peritos, & doctos, vel quia ipse per se doctus est, vt in ea possit esse opinione, si la autē opinio sit in damnum alterius, vt si opinio est de nō restituendo, debere cōfessariū monere pœnitentem, vt deponat opinionē & restituat, si aliquam habeat spem mouendi ipsū pœnitentē de sua opinione: quodsi cōfessarius non habeat talē spem debere ipsū in sua opinione relinquere. Hoc ipsum existimat, quādo opinio pœnitentis probabilis est, & nō est in damnū alterius, sed tantū est circa materiam peccati, quod non est in damnum alterius: probat autem debere cōfessarium monere pœnitentem, quando est spes, quia confessarius, qui consentit, vt pœnitens nō restituat, cum possit, & alias reuera restitueret, si moneretur, videtur causa dāni, nec fideliter fungi munere suo, siquidem ad ipsum ex officio pertinet absoluere a præteritis peccatis pœnitentē, atq; ipsum monere, & preseruare a futuris: id tamen, q̄ docet, quando confessarius nō habet spē correctionis, nulla ratione probat

35

Hæc Adriani sententia mihi nullo modo placet. Nā si semel supponamus, vt ipse supponit, pœnitentem esse in opinione probabili, non erit euidens, pœnitentē in errore versari, ac proinde confessarius credere potest pœnitentem opinione probabili, quā sequitur, excusari: quia probabiliter, & prudenter se gerit, atq; id circo poterit confessarius pœnitentē, quem scit sana conscientia eā sequi opinionē, absoluere: neq; enim in eo casu debet confessarius peculiari aliqua ratione cōsulere bonis alterius, cui alias faciēda esset restitutio, sed solū debet prospicere saluti spirituali pœnitētis: cumq; pœnitēs in eo casu nō peccet, quia probabili ducitur opinione, non debet ei absolutionem denegare.

Secūdo Antoninus 3. p. tit. 17. §. 2. c. 20. Syluester verbo *Confessio* 3. q. 7. Conradus quæstione vltima de cōtractibus conc. 3. existimant distinguendū esse, aut enim confessarius est propri⁹, & ordinarius, vt Parochus, aut ex cōmissione delegat⁹, sicut alij simplices Sacerdotes approbati, qui ex licētia proprij pastoris, aut pōtificis Sacramētū cōfessionis ministrāt. Si cōfessarius sit propri⁹ Parochus, aut ordinarius, debet pœnitentē, absoluere, quē videt sequi opinionem probabilem, aut nolendo restituere, aut faciendo aliquid aliud, quod cōfessario secundū suā opinionē videtur peccatū; ipse vero pœnitēs

tē licere sibi putat, id autē probant hac ratione: quia in hoc casu confessarius potest absoluere pœnitentem, ergo debet eum absoluere: nam proprius Sacerdos, & pastor, si licite potest, debet sacramenta suis ouibus petentibus ministrare: & quamuis contra suam opinionem pœnitentem absoluat, potest, & debet habere iudicium rectum conscientiæ, quo iudicet id sibi licere. Si vero confessarius sit ex commissione, dicūt prædicti Doctores non posse ministrare Sacramentum absolutionis pœnitenti sequendo opinionem pœnitentis cōtra propriam, sed debere suam sequi. Huius autē discriminis nullam assignant rationem, nec facile quidem assignari potest, ob quam proprius cōfessarius possit pœnitentem, qui sequitur opinionem probabilem, absoluere; confessarius autem ex comissione non possit: tametsi quod attinet ad obligationem absoluendi plurimum referat esse proprium cōfessarium, aut ex cōmissione, vt inferius explicabitur. Vtrum autem prædicta sententia intelligatur de opinione etiam pœnitentis, quæ est in damnum alterius, non explicant prædicti Doctores. Citat autem Cōradus Gotfredū quodlib. 9. pro sua sentētia.

37

Tertio Ioannes Medina Cod. de confessione q. *De confessione dimidiata iteranda & sequiturian*, vtitur prædicta distinctione cō fessarij ordinarij, & delegati, seu ex cōmissione, & aliam etiam addit, nempe, aut opinio pœnitentis est in damnum alterius, aut non est in damnum alterius. Inquit igitur primum, etiamsi opinio pœnitentis sit in damnum alterius, proprium, & ordinarium confessariū contra propriam opinionē posse, & debere concedere absolutionē pœnitenti permanēti in sua opinione probabili: deinde asserit, si confessarius sit ex cōmissione, non posse contra propriā opinionē absoluere pœnitentem permanentem in sua opinione, quæ est in damnum alterius. Postremo dicit, si opinio pœnitentis non sit in damnum alterius, tam ordinarium, & proprium pastorem, quam confessarium ex cōmissione posse obsoluere pœnitētem. Hæc docet Medina, quorum nullam omnino assignat rationem, aut differentiam.

Quare ego sane existimo pædictam distinctionem inanem esse neque nostro instituto quidquam deseruire. Primum quidem, distinctio de opinione in dānum alterius, & de ea, quę non est in damnum alterius, frustra adducitur: nam si propter opinionem probabilem, quam sequitur pœnitens non in dānum alterius, potest confessarius quicunque ipsum absoluere contra propriam opinionem absque vlla culpa, eo quod pœnitens sequens opinionem probabilem, non peccat, ac proinde non est indignus absolutione, cur quæso non poterit obsoluere ipsum, cum sequitur opinionem probabilem in damnum alterius? nam hoc ipso quod opinio probabilis est, pœnitens potest illam amplecti, absq; vlla culpa iniustitiæ. Si autē pœnitens non restituens propter suā opinionem probabilem, non peccat iniustitia, aut alio peccato, similiter nō peccabit Sacerdos, qui absoluit pœnitentē, quē scit nō persistere in peccato aliquo, aut proposito pecādi. Neq; vero in eo casu confessarius magis debet prospicere bono alterius, vt ei restituat, q̄ retinet pœnitens, quā ipsi pœnitēti, ne restituat; sed solū attēdere debet, ne pœnitens absoluatur permanens in peccato aliquo; tunc autem non manet, vt manifestum est. Deinde differentia illa inter proprium cōfessarium, & confessarium ex cōmissione mihi non probatur: quia quāuis ea videatur multū referre, vt iudicemus, vtrum confessarius debeat absoluere pœnitentem, an nō, tamen, vt possit, aut non possit eum absoluere, nullius prorsus momenti est. Nam sicut confessarius ex cōmissione non potest absoluere aliquē contra iudiciū conscientiæ propię, ita etiā nec proprius, & ordinarius potest: & sicut proprius potest contra propriam opinionem habere iudicium rectum conscientiæ, vt pœnitentē absoluat, ita etiā poterit habere confessarius ex cōmissione. Hoc autem in vtroque maxime verum est, si quilibet Doctor, vt supra probauimus, potest cōtra propriam opinionem habere iudicium cōscientię rectum ad operandum iuxta opinionem probabilem aliorum. Adde, quod erga pœnitentem est magis peculiaris ratio; nā quādiu ipse sequitur opinionē probabilē in suis operationib⁹, recte operatur, & manet in statu idoneo, & absq; impedimēto, nec indignus, si alia adsint requisita, vt absoluatur.

38

39

Angelus Nauarrus. Sotus.

Mihi igitur probatur maxime sententia Angeli verbo *Cōfessio* 4. n. 2. & Nauarri in sūma c. 26. n. 4. & in c. *Siquis* de pœnitētia d. 7. n. 66. & sequētib⁹, & Soti in 4. d. 18. q. 2. ar. 5. ad 5. in fine artic. qui absq; vlla distinctione absolute pronunciant, quemlibet cōfessariū siue propriū, siue ex cōmissione, cōtra propriā opinionē, posse cōcedere beneficium

Universidad de Deusto
Biblioteca

ciũ absolutionis pœnitẽti, quem scit sequi opinionẽ probabilẽ minus tutã, siue illa sit in damnum alterius, siue non: quorũ sententia, quod attinet ad hanc partem, satis confirmata manet rationibus superius factis, nec alia noua indiget cõfirmatione. Addit tamẽ Sotus ordinarium confessarium non tantum posse huiusmodi pœnitenti absolutionẽ concedere, sed etiam debere: id quod ego existimo ita verum, vt non solum audita iam confessione non possit negare absolutionem, sed etiam, vt si pœnitens velit, ipsius confessionem audire debeat, & ei absolutionem cõcedere: quia multo probabilius existimo, proprium sacerdotem debere ex officio excipere confessiones suorum subditorum, etiam extra tempus, quo ipsi pœnitentes obligantur ad confessionem, si in ipsis non inueniat impedimentum, & prudẽter statutis tẽporibus cõfiteri velint. Addit præterea Sotus confessarium ex commissione debere etiam pœnitentem absoluere cõtra propriam opinionem, quãdo iam semel ipsius confessionẽ audiuit, quia censet graue onus esse pœnitenti audita eius confessione, ipsum dimittere sine absolutione, vt coram alio Sacerdote iterum confiteatur, si potest recta conscientia contra propriã opinionem eum absoluere. Si tamen non velit pœnitentis audire cõfessionem, quia videt esse in contraria opinione, existimat Sotus, nullam, ei facere iniuriam, eo quod nõ debet ex officio ei ministrare Sacramentum.

Notandum

Confessarius delegatus, an peccet non absoluendo pœnitentem, accedentem cũ opinione probabile, minus tutã.

40 Ego quidem existimo peccatum aliquod esse confessario ex cõmissione, si audita semel confessione nolit pœnitentem obsoluere, quẽ videt in contraria opinione, cũ alias recte possit, id facere: ceterũ non video esse adeo graue huiusmodi peccatum, vt iudicem esse mortale, imo communiter excusari possunt huiusmodi confessarij, qui nolũt sic absoluere pœnitẽtes, quia id semper efficiunt bona fide ex zelo suæ opinionis. Ex dictis colligo quemlibet confessarium etiam ex cõmissione debere absoluere cõtra propriam opinionem pœnitentem, qui constitutus in articulo mortis, sola signa cõtritionis exhibet, quando nullum peccatũ speciatim explicare potest. Ratio vero est manifesta, quia cum in hoc casu licitum sit cõtra propriam opinionem ipsum absoluere, eo quod contraria opinio admodum probabilis est, ne dicam sacris Canonibus definita, & pœnitens indigeat remedio illo Sacramenti, nullus Sacerdos, etiam non prius, recte poterit beneficium absolutionis ipsi denegare. Porro autẽ talem pœnitẽtẽ recte absolui posse. 3. par. in tractatu de confessione ex professo ostendemus.

In articulo mortis tenetur confessarius quilibet absoluere eũ qui præbet signa contritionis.

Quam opinionẽ sequi debeat in operatione homo illiteratus.

CAPVT VIII.

Hactenus de viro docto, qui debet 41
bus agẽdis suam propriam habere solet opinionem, satis dictum est, quam videlicet ipse sequi debeat in sua operatione, ne peccatum commitat: restat, vt dicamus de viro illiterato, cuius non est inter opiniones discernere, neque de his rebus, in quibus esse solet controuersia, per se ipsum potest aliquã habere opinionem. Fuit sententia Maioris in q. 2. prologi lib. 4. sententiarum, cõclusione 5. huiusmodi hominem illeteratum debere sequi semper opinionem, quam ipse existimat apud peritos, & doctos in ea arte esse magis communem: id quod intelligit ipse, quando opposita pars nõ est tutior; nam si opposita pars tutior sit, etiã si sit minus communis, nemo dubitabit, eum tunc posse opinari iuxta minus communẽ: quam sententiam sequutus videtur Corduba lib. 2. q. 3. in resolutione quæst. dicto 4. ait enim hominem imperitũ excusari, cum sequitur opinionem, quam bona fide putat esse probabiliorem, vel tutiorem. Hæc autem sententia probatur, quia temerarius videtur imperitus homo, qui ex se nescit momenta opinionis expendere, si relinquat opinionem magis communem, quam videt a pluribus probabiliorẽ existimari, & sequatur in sua operatione minus cõmunẽ, & minus tutã.

Henricus vero quodlibeto 4. q. 33. & Cõradus q. vltima de contractibus cõclusione 2. in 2. casu docet imperito homini, & illiterato satis esse, si sequatur opinionem, quam ipse putat esse probabilem, & quam videt doceri a probis, & peritis in ea arte, etiamsi illa nec sit magis tuta, nec magis cõmunis. Hanc sententiam sequutus videtur Syluester in Sũma verbo, *Opinio* q. 1. cũ enim meminisset sententiam eorũ, qui dicunt, excusari eũ, qui sequitur opinionẽ sui Magistri, & sẽtentiã oppositã, quę asserit eũ nõ excusari, ipse prę sẽti difficultati respõdet: in ijs, in quibus nõ potest esse ignorãtia inuincibilis,

bilis eũ nõ excusari, in alijs vero excusari. Excusat igitur Syluester eum, qui sequitur opinionem alicuius viri dicti, quando circa rem illam ipse habere potest ignorantiam inuincibilem, ac si diceret, in ijs rebus, in quibus ipse ignarus est, & aliorum tantum cõsilio, & iudicio duci debet. Cũ igitur Sylueſter dicat, satis esse, si ignarus, & illiteratus sequatur sentẽtiam sui magistri, & Doctoris, plane videtur asserere, non esse necessarium, eum sequi opinionem magis communem apud reliquos; cum contingere possit, opinionem sui Doctoris, & magistri nõ esse magis communem.

Mihi maxime probatur hęc sententia Hẽrici, & Conradi, quæ hac facili ratione confirmari potest. Nam si quisque doctus, & probus potest sequi opinionẽ suam, relicta aliorum opinione, etiam si pars illa sit minus tuta, cur etiam non poterit iuxta eã operari illiteratus, qui doctrinæ illius, & morib⁹ merito fidere debet? Etenim quicũq; illiteratus recte aduertit, Doctorẽ illũ esse probũ, & tuta conscientia sequi eam opinionẽ in operando, & in præbendo alijs consiliũ: ergo etiam ipse illiteratus colligere potest inde singulare iudiciũ, quo credat sibi etiã licere, quod iudicat licitum esse probo, & docto viro. Consonat autem huic sententiæ, quam putamus esse veriorem, Panormitanus in c. *Capellanus* de ferijs, & Immola in cap. *Per tuas*, 2. de simonia, cum dicũt, eum, qui operatur iuxta opinionem sui Doctoris excusari. Nec ab hac sententia abhorret Sylueſter loco citato, vt supra memorauimus. Ex quib⁹ colligitur, licet Doctor ille, quem homo illiteratus consulit, dicat magis communem sententiam esse oppositam ei, quam ipse sequitur, & quam sequendam il literato proponit, nihilominus posse illiteratum opinionem illius in operando sequi: ratio enim superius allata in hoc etiam casu idem omnino probat.

Diluuntur argumenta, quæ nostræ sententiæ opponuntur.

CAPVT IX.

Peliquũ est, vt argumenta, quę huic nostræ sententiæ opponũtur, diluamus, & quidẽ omnia, quę allata sunt pro alijs opinionibus superius memoratis, ad duo præcipua reducũtur, quorũ solutione cetera omnia facile dilui poterunt. Alterum est, quod non liceat cuicunque se exponere periculo faciendi id, quod peccatum est; cui quidem se exponit, quicũque sequitur opinionem minus tutam. Hoc autem argumentum, si alicuius momenti est, non solum probat, licitum non esse sequi aliorum opinionẽ in operando contra propriam, sed etiam, aliquando licitum non esse sequi propriam opinionem, quando illa minus tuta est; & in vniuersum eam partem sequendam non esse, quæ est pro parte minus tuta, etiam si illa probabilior sit, quod quidem ex parte cõtendit Caietanus, nempe quãdo non adest plena certitudo pro parte minus tuta sine vlla formidine. Hoc autem esse manifeste falsũ, satis superque ostensum est: tũ quia nũquã potest esse opinio tã certa de rebus agendis, cui non possit subesse aliqua formido, vt cap. 5. deduximus. Tum etiã quia nimis durum est obligare aliquem, vt propriam etiam opinionem relinquat, quando pars illa est minus tuta, etiamsi sit probabilior. 44

Solutio.

Quare respondeo ad argumentum, quoties habetur assensus opinionis de aliqua parte determinatus, siue sit per intrinseca principia, siue per extrinseca, nec dubia manet cõscientia iuxta superius notata, hominem non se exponere periculo peccãdi, ita vt formaliter ipsi imputetur, sed tãtum periculo faciendi id, quod in re forsan peccatum, & prohibitum est: quod non videtur satis, vt hoc periculum ad aliquam culpam imputetur, cum quis probabili ratione ductus sic operatur: alioquin etiã imputaretur alicui ad culpam operari secundum propriã opinionẽ, quando illa est minus tuta, quod non audẽt concedere Caietanus, & Corduba, saltẽ quando est absque formidine. Cęterum, vt iam diximus, nulla est opinio, cui non possit subesse formido, ac proinde in nullo casu liceret sequi propriam opinionẽ, si esset de parte minus tuta. Illud vero commune axioma, *Tutior est pars eligẽda*, intelligitur solum in dubijs, nõ in opinionibus, nempe quando dubium tale est, vt iudiciũ conscientiæ cum assensu colligi nõ possit, sed etiã sẽper maneat dubia conscientia, sicut reuera intelligit Nauar. in c. *Si quis* de pœnitẽtia d. 7. n. 42. & Sylueſter verbo *opinio* q. 1. ꝙ nos infra vberius probabimus. 54

Tutior pars esse ligenda in dubijs nõ in opinionibus.

Alterum argumentum est, quia qui contra propriã opinionẽ operatur; aut agit con tra

Secundum argumentũ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tra iudicium conscientiæ, aut habet duos assensus contradictorios: duos autem assensus contradictorios simul nemo habere potest, vt constat; ergo concedere debemus, eum agere contra conscientiam: hoc autē non licet, ergo nec licet contra propriam opinionem operari. Hoc argumento vsus est Adrianus, & videtur ceteris efficacius. Respondeo tamen, eum qui agit contra propriā opinionem, nec agere contra conscientiam, quia habet hunc assensum determinatum, *Mihi hic, & nunc licet agere hoc, aut illud*, nec in mente illius esse contrarios, aut cōtradictorios assensus. Nam assensus singularis, quem habet pro iudicio conscientiæ, non est contradictorius assensui vniuersali, quē habet ex propria opinione, per intrinseca principia. Assensus enim vniuersalis propriæ opinionis est deductus ex proprijs principijs, & ita ostēdit conuenientiā propriam prædicati cum subiecto, vt in hac propositione, *Vsura est, & re ipsa non licet accipere vltra sortem mutui aliquid, ratione lucri cessantis*, propria principia ostēdūt secūdū regulas, & naturā vsuræ, vsuram cōmitti, quando aliquid vltra sortem mutui accipitur ratione lucri cessantis; & ita reipsa vetitum esse, & minime licere. In iudicio vero singulari expresso in illa propositione, *Licitum est mihi accipere aliquid vltra sortem mutui ratione lucri cessantis*, non ostenditur propria cōuenientia prædicati cū subiecto in cōtradictoria propositione prioris, sed hęc singularis propositio, quę assumitur pro iudicio rectæ rationis, non est contradictoria illius vniuersalis. Neque enim singulare illud iudicium significat, secundum naturam vsuræ non esse vsurā accipere aliquid vltra sortem mutui præter lucrū cessans, & reipsa peccatum non esse; sed denotat licitum esse mihi, neq; ad culpam imputari tunc sequendo alterius opinionē, hic & nunc aliquid vltra sortem admittere, etiā si in reipsa vsura, & peccatum sit, quia non omne, quod in re vsura aut peccatū est, imputatur operanti illud: quod sane iudiciū nō colligo ex principijs proprijs rei, sed ex principio illo extrinseco, *Licitum est sequi, aut cōformari ad opinionē probabilē alterius ita vt ad culpā non imputetur operāti*. Cōstat igitur nō esse cōtradictionē in mēte illius, qui vtitur opinione alterius contra suā propriam, vt operetur: constat etiam non operari cōtra conscientiæ propriæ iudicium singulare, sed cum habere expressum iudiciū, quō credit illud sibi licitum esse ob rationem, quam diximus.

Quomodo nō sint cōtrarij assensus in operantibus cōtra propriam opinio. eius.

46

At obijcit aliquis tertio contra nostrā sententia hoc modo. Si licitum esset contra propriam opinionem sequi alienam in operatione, liceret etiam viro docto, a quo illiteratus aliquis consilium petit, consiliū præbere contra suam opinionem, sequendo alienam; hoc autem videtur absurdū: ergo nec ipse poterit in sua operatione contra suam opinionem sequi alienam. Respondeo virū doctum, a quo petitur consilium, nō solum posse remittere eum, qui consilium petit, ad alium Doctorē, quem scit sequi opinionem contrariam, sed etiam posse consilium præbere contra suam opinionem sequendo cōtrariam illam, quam scit esse probabilem, neque hoc cēseri debet vlla ratione absurdū, cum plane eadem ratio sit, vt quis sequatur contra suā opinionē alienā in propria operatione, & in præbendo consiliū alteri, vt re ēte operetur, quādo opinio alterius probabilis est. Melius tamen est in præbendo cōsilium, semper sequi opinionem propriam, præsertim cum quis consiliū præbet in scriptis, ne varius deprehēdatur. Circa hoc tamē obseruandum maxime est, quamuis quispiā doctus posit iuxta opinionem probabilē alterius Doctoris contra propriam aliquē excusare apeccato; tamen non posse iuxta opinionem alterius contra suam aliquē obligare, aut cōdēnare vel ad restituendū, vel ad aliquid simile, quoties is, qui ita cōdēnaretur, aut obligaretur iudicio, & cōsilio talis Doctoris sola auctoritate illius cōuictus restitueret, aut id faceret: ita tamen vt si sciret illam non esse opinionē eius, id nō faceret: iniquum enim est ficta auctoritate couincere aliquem.

Sed dices, eadem ratione licebit mihi eū, qui petit a me consilium de agendis, mittere ad Doctorem aliquem, quem scio ignorare; inuincibiliter legem aliquam contra opinionem, quam ipse sequitur. Respondeo, in eo casu non esse licitum, eum, qui petit consilium, remittere ad Doctorem illum, qui legem illam inuincibiliter ignorat. Nam quamuis ille absque culpa consilium præberet, ita vt probabile ei appareret consilium suum, propter ignorantiam inuincibilem, qua laboraret, tamen qui mitteret ad ipsum, sciens talem esse legem, non posset excusari, cum iam sciret opinionem illam apud peritos, vel apud seipsum non esse vllo modo probabilem, et ita remittens

remittens eum, qui peteret consilium, ad illum doctorem, sequeretur opinionem improbabilem sibi.

An liceat vti opinione probabili, in administratione sacramentorum. Disp. 3

Duæ Theologorum sententiæ. Cap. 1.
Prior pars probabilioris sententiæ. Cap. 2
Posterior pars probabilioris sententiæ. Cap. 3

Duæ Theologorum sententiæ.

CAPVT I.

HActenus in vniuersum solum ostēdimus licitum esse operari iuxta probabilem opinionem: id quod intelligendum est, quā do varietas opinionum in hoc cōsistit, vtrū liceat illud agere, an non: & hoc in quauis materia vniuersim verū esse arbitror. Cetcrum quia in varijs materijs variæ solent esse opiniones, quæ non versantur in hoc, vtrum liceat operari, an non, sed in aliquo priori, puta, vtrum hoc, & illo modo intergre fiat Sacramētum, an non, vtrum in hoc casu ius alicuius regni pertineat ad hunc regem, an ad aliū, & aliæ huiusmodi, vt in decursu disputationum patebit, ex quibus nō semper debet sequi etiam varietas opinionum in operando hoc, aut illo modo, placuit sigillatim de his omnibus disputare, & ostendere, quando licitum sit, huiusmodi probabilē opinionem sequi, & ex tali opinione formare rectum conscientiæ iudiciū ad operandum, etiamsi euidentia non habeatur, & quando huiusmodi probabilis opinio non sufficiat.

In hoc autem capite primo de varietate opinionum in administratione Sacramentorum agendum est. Verbi causa, controuersia est inter Theologos, an Sacramentum baptismi sub hac forma, *Ego te baptizo in nomine genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque*, administratum validum sit: vtrum hæc, an illa sit legitima materia Eucharistiæ, circa quod Doctores cōtrarie opinantur: ex quo videtur statim oriri controuersia an liceat vno, & alio modo Sacramētum administrare. Nunc igitur videndum est, vtrum licitum sit in administratione Sacramentorum iuxta probabilem opinionē de integritate illius, etiam si minus tuta sit, Sacramentum administrare: an in administratione Sacramentorum debeamus, non solum probabilem; sed etiam magis tutam partem amplecti.

Prima opinio

In qua difficultate Doctores varie sentiunt, Petrus Sotus lib. de institutione Sacerdotum lectione secunda de Eucharistia, existimat, licet sint diuersæ opiniones de materia legitima Eucharistiæ, quia tamen in Sacramentis dubia relinquenda sunt, & tantum, quæ sunt certa, sequēda; ideo eum, qui consecraret materiam, de qua sunt variæ opiniones, grauiter peccaturum: quare docet, in his rebus tutiorem partem esse eligēdam, ne forte irritum fiat Sacramētum. Hac eadē ratione Scotus in 4. d. 11. q. 6. quæ est prima quæstio secundę partis, inquit, cum res est dubia (intelligit autem etiā sub opinione, nempe vtrum panis ex amydo sit vera materia Eucharistiæ, an non) non esse licitum vti tali materia: quam sententiam recentiores nonulli sequuntur. Addunt tamē tunc saltem licere vti opinione probabili in Sacramentorū administratione, quoties vrget aliqua necessitas, etiamsi tunc periculum sit efficiendi irritum Sacramentum.

Secūda opin.

Alij vero recentiores in hoc articulo 5. & 6. arbitrantur, perinde liberū esse vti opinione probabili in administratione Sacramētorum, etiamsi periculum sit efficiendi irritum Sacramentum, atque in quacunque alia materia. Nam quemadmodum licitum est vti opinione probabili, ne aliquid restituatur, cū periculū est, an res illa sit aliena, eodem modo licebit sequi opinionem probabilem in administratione Sacramentorū, & ex illa deducere iudicium conscientiæ ad recte operandum, etiamsi in reipsa periculum sit efficiendi irritum Sacramentum.

Prior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT II.

EGo vero existimo in hac re adhibita distinctione philosophā dum esse. Nam in administratione Sacramēti possumus duo considerare; alterum est, reuerentia debita Sacramentis ex virtute religionis, alterum est, obligatio caritatis prouidēdi proximo remedium per Sacramentum. In hoc autem capite dicemus de opinione probabili considerata solum obligatione ex virtute religionis: & in sequente de opinione considerata obligatione caritatis.

Et

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 *In administratione Sacramentorũ semper seruandus est mos Ecclesiæ*

Et primum quidem vbi fuerit varietas opinionum de forma, & materia sacramenti, etiam si opinio aliqua probabilior multo sit quam alia, vniuersim obseruandus est mos cõmunis Ecclesiæ, & ea forma, & materia, qua comuniter vtitur Ecclesia, vtendũ est, atque oppositum esset peccatum, non quia alias licitum non sit sequi opinionem probabilem etiam minus tutam in operatione, sed quia Ecclesia consuetudine cõmuni videtur præscripsisse modum administrandi sacramẽta, contra cuius legem efficeret, qui omissa forma illa, *Ego te baptizo in nomine Patris, & filij, & Spiritus Sancti*, quæ nõ est sub opinione, vteretur illa, *Ego te baptizo in homine genitoris, geniti, et procedentis ab vtroque*. Et ita in vniuersum faciendum est, vt eam partem sequamur, quam Ecclesia communi vsu, & consuetudine probauit: quæ quidem semper est tutior pars, in qua nullum potest esse reipsa periculum.

Ex obligatione religionis partem minus tutã posse vsque in administratione sacramentorum

Deinde, si non obstet Ecclesiæ vsus, & consuetudo recepta, & in administratione Sacramenti sit varietas opinionum probabilium siue circa materiam, siue circa formã, licitum est sequi opinionem probabilem, & ex illa colligere iudicium conscientiæ, quod liceat ita administrare Sacramẽtum, etiam pro parte minus tuta, in qua potest esse periculum efficiendi irritum Sacramẽtum, aut effectum illius. Hanc autem partem existimo veram, si solum attendamus, vt dixi, reuerentiam debitam sacramento, ex virtute religionis, tam quod attinet ad eius integritatem, quam quod ad effectũ illius spectat. Nam si attẽdamus obligationem caritatis, qua debem⁹, & obligamur ad Sacramẽtorũ administrationem, vt necessitati fratris indigentis succurramus, alia est ratio, vt inferius dicemus. Hæc igitur pars probatur, primum, quia non videtur maior ratio, ob quã in Sacramẽtorũ administratione debeamus sequi partem tutiorem, & non sufficiat sequi probabilem, quam in qualibet alia materia, in qua sufficit sequi probabilem, & ex illa iudicium conscientiæ rectum deducere ad operandum: quod enim dicitur in Sacramentorum administratione subesse periculum, vt si tutior pars non eligatur, fiat irritum Sacramentum, non videtur sufficere, vt partẽ tutiorem necessario debeamus eligere. Nam si ratio probabilis asserit non fieri irritum Sacramentu, probabiliter etiã sequitur, eo modo rite, & recte administrati: quare non erit contra prudentiam, & religionem ex hac opinione colligere iudicij singulare, quo credamus licere nobis administrare eo modo Sacramentum, & hoc præsertim vim habet, si opinio illa probabilis sit propria eius, qui administrat Sacramẽtum: neminem enim obligat prudentia, vt cum euidentia semper operetur. Quod autem in reipsa forsan fiat irritum Sacramentũ, aut sine effectu, si administretur secundum hanc opinionem, non videtur irreuerentia mouere, quæ operanti imputetur, quando ille eo modo administrat, probabiliter, & secũdum rationem existimat nõ fieri irritum: sicut etiam cum sunt variæ opiniones de obseruatione alicuius alterius præcepti, non sit irreuerentia, nec censetur transgressio, operari secundum opinionem probabilem minus tutam, cum qua est periculum faciendi aliquid, quod reipsa vetitum sit.

Probatur prim⁹. 5

Deinde probatur prædicta ratio cõmuni exemplo, quo vtuntur recentiores, qui hanc sentẽtiam sequũtur: nam licitum est administrare Sacramentum ei, quem noster confessarius conscium esse se habere solam attritionem de peccatis confessis, quamuis in opinione positũ sit, vtrũ attritio scita, & ficiat an potius salt é existimata cõtritio requiratur ad hoc Sacramentum. Nam quamuis Concilium Tridentinum sess. 14. c. 4. definiat, contritionem imperfectam, quam vocamus attritionem, esse sufficiẽtẽ dispositionẽ, vt cũ Sacramento pœnitẽtiæ, quis iustificetur, tamen non definit, vtrum hoc intelligatur de attritione existimata contritione an de attritione etiam cognita, vt tali, ergo licitũ erit administrare quodlibet aliud Sacramentum cũ opinione probabili, etiamsi sit minus tuta.

Respondent nõnulli, qui primã sententiã sequũtur, eum, qui accedit ad hoc Sacramentum cum sola attritione scita, præbere sufficientem materiam, vt fiat integrum Sacramentum, & ideo cum non se exponat periculo irritum efficiendi Sacramentum, non peccare sequendo opinionem probabilem. Cæterum hoc responsum facile refelli potest: quoniam qui sic accedit cum sola attritione scita ad Sacramentũ, licet nõ se exponat periculo efficiendi irritum Sacramentum, exponit tamen se periculo frustrandi Sacramentum effectu suo, in quo non minor est irreuerentia contra religionem, quam in efficiendo ipsum Sacramentum irritum defectu partis essentialis.

Respondent igitur deinde oppressibus ra-

tionẽ, reprehensione dignum esse eum, qui sic accedit ad sacramentum, præsertim si possit absque magna difficultate contritionẽ habere: vt enim ait Aug. primo lib. de baptismo c. 3. in rebus ad salutẽ animæ pertinentibus hoc ipso grauiter quis peccat, quod certis incerta præponat, hoc tamen videntur intelligere, si pœnitens esset in articulo mortis, & habere posset contritionem, propter graue periculum æternæ damnationis, cui se exponeret: extra hunc vero articulum dicunt excusari posse, præsertim propter difficultatem habendi contritionem. Nam quod attinet ad reuerentiam debitam sacramento, non videtur peccare is, qui accedit cum attritione scita ad sacramentum pœnitẽtiæ, quia sequitur opinionem probabilem, quæ affirmat, neminem obligari ad habendam perfectiorem dispositionem; neque peccare, quia se exponat periculo carẽdi effectu sacramenti, quia ille effectus extra tempus extremæ necessitatis, nõ est necessarius, & alijs vijs suppleri potest.

Horum tamen solutio mihi probari non potest, atq; in primis testimonium Aug. omnino extra rem videtur esse. Nã in primo libro de baptismo contra Donatistas c. 3. non habet illa verba, nec illam sententiam, sed ait hoc modo. *Quamquam etiãsi dubium haberet non illic rectè accipi, quod in catholica rectè accipi certum haberet, grauiter peccaret, in rebus ad salutẽ animæ pertinentibus, vel eo solo, quod certis incerta præponeret.* Cõtendit autem Augustinus eo loco suadere, ne vllus accipiat baptismum apud hæreticos Donatistas, quamuis apud eos verum conficiatur sacramentum, & præter rationẽm aliam, quam ibi fusius prosequutus fuerat, subiũgit eam, quam verbis citatis expressit, in quibus non loquitur, quando sunt diuersæ opiniones, sed quando de vna parte dubiũ est, qui operatur, de altera autem certus, vt ex verbis citatis aperte constat. In hoc autem casu nos etiam inferius dicemus, tutiorem partem sequendam esse: nunc autem loquimur de opinionum varietate, & dicimus, tutiorem, etiam in administratione sacramenti, non esse necessario sequendam. Adde etiã, quod Aug. non loquitur de peccato contra religionẽ & reuerentiam sacramenti, sed de peccato contra obligationem, qua quis debet, sibi remedium suæ salutis prouidere: nos autẽ hic solum contendimus, nullum esse peccatum contra religionem operando secundum opinionem probabilem minus tutã.

Præterea, quod attinet ad obligationem caritatis, qua quis debeat sibi, aut alijs prouidere de remedio, inferius dicemus: si autem de obligatione pertinente ad reuerentiam debitam ex religione, prædicti Doctores fatentur, nullum cõmittere peccatũ eum, qui accedit cum attritione scita ad sacramentum pœnitentiæ, & qui tale sacramentum ei administrat: cum tamẽ periculum sit in re, an tale sacramentũ effectu careat; idem omnino fateri debent, quando quis sequitur opinionem probabilem circa materiam, aut formam legitimam sacramenti, etiamsi in re periculum sit efficiendi irritum sacramentum; aut ostendant (si placet, & possunt) discrimẽ aliquod, quod ego hactenus non vidi, nec audiui.

Quod vero asserunt recentiores Theologi primæ sententiæ, licitum esse sequi opinionem probabilem, etiam minus tutã in materia sacramentorum, quando adest vtilitas aliqua, vel necessitas, ego non satis intelligo. Nam si ratione periculi sacrilegij, quia forte sequendo eam opinionem efficietur irritum sacramentum, non licet secũdum illam operari, absque necessitate, aut vtilitate, nulla sane poterit esse vtilitas, aut necessitas, quę excuset eum, qui secundum eam opinionem operari velit. Veluti si res esset dubia circa materiam, aut formã sacramẽti, in quo casu debemus sequi tutiorem partem propter euitandum periculum, etiamsi aliqua instet necessitas, aut vtilitas, non licebit minus tutam partẽ eligere: quia ex se non licebat sine vtilitate, aut necessitate tali periculo sacramentum exponere, & nulli necessitati, aut vtilitati cum tali periculo succurrere licet. Quis autem dicere audeat, licitum non esse ministrare sacramentum absolutionis petẽti illud in artic. mortis per sola signa contritionis, etiamsi sint contrarię de hac re opiniones? quodsi licitum est ita succurrere existẽti in periculo mortis, signũ est, alioqui sine tali necessitate licitũ esse. Adde, quod in hoc casu, & in similibus, quando succurrere possumus indigenti, sequentes opinionem probabilem, debemus etiam succurrere ei: nam qui licite potest, etiam debet.

9 *Impugnatur dictu primæ sententiæ.*

10

Posterior pars probabilioris sententiæ.

CAPVT III.

Universidad de Deusto
Biblioteca

11 HActenus explicuimus, qua ratione operari debeamus ex opinione probabili in administratione sacramentorum ratione obligationis, qua debemus sacramentis reuerentiam: nunc vero de opinione probabili considerata obligatione, qua quis ex caritate debet indigenti prouidere remediū salutis per sacramenta, dicendū est. In hoc autem casu existimo, neminem satisfacere huic obligationi caritatis, si sequatur opinionem probabilem, imo etiā probabiliorem minus tutā, cum potest tutam eligere, & sequi: quare licet sequens hāc opinionem non peccet contra religionem, vt superiori capite probatū est, peccat tamen cōtra caritatem, aut contra misericordiā, qua debet proximo indigenti remediū adhibere. Ratio vero manifesta est: quoniam obligatio caritatis, & misericordiæ hoc postulare videtur, vt si proximo possumus certū remedium, & sine vllo periculo adhibere, non adhibeamus illud, quod forsan in re nullius erit momenti: qui autē minus tutā eligeret partē administrans sacramētū, etiāsi ea pars probabilior esset, huic periculo re ipsa proximū exponeret, vt forsan re ipsa careret remedio: vel quia re ipsa nullum esset illud sacramentum, vel quia careret effectu gratiæ: hanc vero doctrinam tam intelligo de administratione sacramēti, quæ fit adultis, quā paruulis, ratio enim allata de vtrisq; eam efficaciter probat. Neque obstat huic doctrinæ, quod adultus alio remedio nempe actu proprio ex gratia Dei consequi possit salutem. Primū quia modus consequendi salutem proprio actu difficilior multo est, facilior autem modus consequendi eam per sacramentum: si autem possumus proximo tribuere remediū facile suæ salutis: non satisfacimus nostræ obligationi relinquēdo ipsum in eo periculo, vt propter difficultatē non consequatur salutem. Adde etiā, quod recipientes sacramentum, hoc ipso arbitrantur se iustificatos esse, ac proinde de alio remedio non curant. Deinde quia non videtur caritati, & misericordiæ consentaneum, cū possim adhibere indigenti remedium aliquod certū, adhibere ei remedium, quod non est citra periculum, solum vt sequar opinionem meo iudicio probabilem: hoc autem maxime vim habet in administratione baptismi, ex quo nō solū pendet iustificatio, quę suppleri potest proprio actu ex gratia Dei sed etiam pender susceptio aliorum sacramentorum, quorum baptismus ianua est.

Ex obligatione caritatis, non licet sequi opinionem minus tutā.

Occurritur obiectioni.

Ratio vero discriminis inter obligationē erga sacramentum ex virtute religionis, & erga proximum ex caritate, aut misericordia, facilis est: nam ex opinione, quæ affirmat, hoc modo, aut illo integrū fieri sacramentum, & cum effectu, plane colligitur nullam irrogari iniuriam sacramēto, cum probabiliter existimetur, adesse omnia, quæ ad eius constitutionem, & effectū necessaria sunt, & ita ex illa deduci potest rectum conscientiæ iudicium, vt præced. capite ostendimus: nam sicut ad obseruanda reliqua præcepta satis est probabiliter sentire, etiāsi sit iustitiæ erga proximū, ita etiā ad obseruandum honorem debitū sacramento: at vero eadem opinio non affirmat, nec ex illa colligi potest eo modo proximo adhiberi remediū, quod caritas exposcit: & quia caritas obligat, vt remediū præbeamus sine periculo, cum possumus, sequentes eam opinionē non satisfacimus præcepto caritatis.

Verum obijciet aliquis, primum hoc modo. Si hæc doctrina vera esset, sequeretur, non posse pœnitentem aliquē absolui cū sola attritione cognita ab ipso pœnitente, & confessario; sic enim non adhiberetur ei remediū sine periculo, sed remediū, quod, adhuc in opinione positum est, vtrum cōferat gratiam, an non: similiter non posset pœnitens absolui, qui priorem aliquā confessionem fecit informem, nisi illā repeteret, eo quod diuersæ sint opiniones, vtrum talis cōfessio informis sit repetenda, an nō & ita non adhiberetur ei remediū sine periculo, si impenderetur ei beneficium absolutionis, non repetita priori confessione. Respōdeo, in his casibus posse absolui pœnitentem iuxta probabilem opinionē, & ita satisfieri obligationi caritatis, & misericordiæ, nec opus esse in his casibus tutiorem partem eligere; nam doctrina in hoc cap. tradita de sequenda tutiori opinione propter obligationē caritatis, & misericordiæ, intelligēda est ex parte eorū, quæ adhibet ex se minister sacramenti, vt ea sint certa, & sine vllo periculo in re: at vero dolor est aliquid requisitū ad sacramentū ex parte ipsius, qui recipit sacramētū. Quare si ipse vult accedere cū sola attritione, cū posset accedere cū contritione, non fit contra caritatē ei debitā, si ei hoc modo dispo-

modo confessarius ea, quæ ex parte ipsius requisita sunt, adhibeat circa periculū opinionis, & certa sint: eodē pacto dicendum est absolui posse pœnitētem, qui fecit priorem confessionem informem, absq; eo q̄ eā repetat; nec in hoc vllo modo fit contra caritatē, tum propter rationem dictā, tum etiā præcipuā propter peculiarē aliam rationem, quia videlicet pœnitens cū non repetit priorē cōfessionē, aut sequutus opinionē probabilē, quæ dicit nō esse repetendā, aut sequutus cōsiliū confessarij, nō peccat; ac proinde certissimū, & absq; controuersia est, ipsum cōsequi per posteriorem absolutionem gratiam, si cetera adsint requisita, quia sufficienter confitetur, cum priorem confessionem non repetat ex bona fide, & absque culpa.

Deinde obijciet aliquis, ex dictis etiā sequi, cū quis petit consiliū a Doctore, an restituere debeat in casu, in quo sunt variæ, & contrariæ opiniones, nō posse Doctorē respondere, eū debere restituere sequēdo opinionē probabilem, quia sic nō videtur satisfieri obligationi caritatis erga ipsum. Sic enim eū exponit periculo, vt restituat ex suis bonis id, quod reuera non deberet restituere. Respondeo, talē Doctorem optime posse obligare interrogantem ad restitutionē nō obstante obligatione caritatis, quia ex caritate non potius debet Doctor ille prospicere restituēti, quā ei, cui facienda est restitutio; ac proinde, vt obliget interrogātē ad restitutionē, satis est sequi opinionem suā probabilē. Dixi opinionē suam, nam Doctor, qui de restitutione facienda interrogaretur, non videretur suo muneri satisfacere, si relinquens suam opinionē, qua crederet eum non obligari ad restituendum, secundum aliorum sententiam responderet, obligando ipsum ad restitutionem. Qui enim interrogat Doctorem aliquem, an obligatus sit ad restituendum, non interrogat de opinione aliorum Doctorum, sed de opinione ipsius, quem interrogat. Quodsi quis dicat, neminem ese obligandū ad restitutionem ex sola opinione, quia melior videtur conditio possidētis, ac proinde ex sola opinione obligādus nō est, respondeo regulā illā iuris *Melior est conditio possidentis*, intelligendā esse in casu dubio, non autem cum est varietas opinionū, vt infra disp. 66. patebit: nā quādo est varietas opinionum, nō dicitur res dubia, alioquin iudices non possent secūdum opinionem, quam putant probabiliorem, spoliare aliquem re, quam possidet, & alteri eam adiudicare.

Qualiter aduocatus, iudex, Rex in bello, & Medicus operari debeant, secundum probabilem opinionem.

Disput. 64.

De aduocato. cap. 1.
De iudice in iudicando. cap. 2.
De rege in inferendo bellum. cap. 3.
De medico in curationibus. cap. 4.

De aduocato.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

IN hac disput. sicut in præced. cō troversia, disserendū non est, an liceat his personis agere secundum opinionē probabilē, quæ affirmat licitum esse sic, aut sic operari: nā quid in hoc casu facere liceat ex disp. præced. satis superq; colligi potest: sed sicut in præced. disput. tractauimus, quo modo ex verijs opinionibus, quæ non versantur in hoc, vtrū liceat operari, an non, sed vtrū sacramentum integre fiat, aut effectum habeat, hoc, autillo modo ministratū, colligere liceat secundū alteram illarū probabilē rectū conscientiæ iudicium, ita etiam nūc videdū est, quomodo inter varias opiniones iuris se gerere debeat aduocatus in patrocinando, iudex in iudicando, & rex in inferēdo bellū; inter varias autem opiniones curandi, qualiter se debeat gerere medicus, vt rectum iudicium conscientiæ habeat in operando: in hoc autem capite primum de aduocato disputandum est, an liceat ei contra propriam opinionem, quam ipse existimat probabiliorē, patrocinari.

Quā causam possit aduocatus tuerī. Antoninus. Angelus. Sylvester. Armilla. Nauarrus.

Certum autem in primis est, nō posse aduocatum causam manifeste iniustā tueri, sed solum quando post sufficientem diligētiam anceps videtur iustitia: ita docēt Antoninus 2. p. titulo 1. c. 19. §. 8. post mediū, Angelus verbo *Aduocatus*, n. 17. Sylvester q. 10. Armilla n. 20. Nauar. in summa c. 25. n. 28. intelligūt autem prædicti Doctores tunc esse ancipitē iustitiam, vt aduocatus possit patrocinari, quoties sunt variæ, & contrariæ de ea re opiniones: cum his etiā sentit Sot. lib. 5. de iustitia q. 8. art. 3. & addit, hanc sententiam esse veram, quoties

2 *Status.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

æque pendet dubitatio in vtramque partem, quia res vel facto, vel iure in dubio est: intelligit autem tunc æque in dubio esse vtramque partē, quoties vtraq; æque probabilis est. Quodsi aduocat⁹ intelligat maiorem esse probabilitatem alterius partis, vel propter probationes facti, vel propter fundamenta iuris, censet Sotus distinctione opus esse: aut enim agitur de causa sanguinis, vel mortis, vel honoris, & in his casibus inquit, non licere patrocinari contra probabiliorem opinionem pro obtinēda sententia contra vitam, aut honorem alicuius; quia in dubijs, inquit ille, melior est conditio possidentis, præsertim in fauorem honoris, & vitæ: cum etiam in dubio nullus sit condemnandus: idem censet, quando ageretur de omnium bonorū possessione, vt de primogenitura, &c. in alijs vero causis minoris momenti, inquit Sot. licet vix possit sine periculo patrocinium concedi, contra probabiliorem opinionē, si tamen loqui velimus secundum seueras leges conscientiæ, non est, cur aduocatum condemnemus, quod contra probabiliorē partem patrocinetur, dum tamen clientem admoneat, partem eius non esse ita probabilem, sicut oppositam.

Soti opinio distinctione opus esse.

Non placet.

Ego vero non satis intelligo hanc Soti distinctionem: nam quod in lite agatur de causa mortis, & sanguinis, vel de possessione omnium bonorū, aut agatur de re minoris momenti, parum referre videtur, vt dicamus, in vno casu non licere patrocinari contra probabiliorem opinionem, in alio autem casu licitum esse; sed tantum, vt dicamus magis, aut minus prohibitum, & malum esse. Nam sicut in causa maiori melior esset conditio possidentis, ita etiam in causa minori, melior esset: ac proinde si in causa maioris momenti non licet cōtra ipsum patrocinari, cum ei probabilior opinio suffragatur, eodem modo non licebit in causa minoris momenti. 3

Sententia duorum.

Quare ego sane existimo, quando res dubia est, aut æque probabilis pro vtraq; parte, aut certe pro altera parte probabilior, posse aduocatum pro vna & altera, vt placuerit, patrocinari, dum modo nō decipiat clientem suum, certius illi promittēdo sententiam, quam debeat; sed aperiat ei veritatem, siue agatur de re maioris, siue minoris momenti, siue patrocinetur contra eum, qui possidet, siue pro eo, siue in causa sanguinis & honoris, siue bonorū fortunę. Ratio vero est manifesta, quia officium aduocati non est rem definire tradendo vni id, quod petitur, & alteri auferēdo, sed proponere sincere fundamenta iuris, & facti, & rationes, quæ causæ sui clientis fauere possunt, vt iudex ea videat, & expendat, atq; optime consideratis sententiā ferat, & causam definiat: fortasis enim accidere potest, vt quæ aduocato videbatur min⁹ probabilis opinio, iudici appareat probabilior, & secundum illam sententiam pronuntiet: sicut autem quicumq; ex litigatoribus potest pro sua parte iudici proponere ea omnia, quæ suæ causæ fauere possunt, eadem ratione poterit Iurisperitus pro eo aduocatus eadem proponere. Hæc igitur regula seruanda est, vt quoties aliquis iuste potest litem contra alium coram iudice contestari, tunc etiam & aduocatus modo prædicto pro eo patrocinari possit, etiamsi aduocatus causā illius existimet minus probabilem, nec in hoc cogitur aduocatus agere contra conscientiam, imo neq; contra propriam opinionē: quia patrocinādo pro illo, hoc tantum facit, vt iudici proponat, quæ suo clienti fauere possunt. Huic nostræ sententiæ adstipulantur Doctores omnes allegati præter Sotum, cum asserunt posse aduocatū patrocinari, quādo res dubia, & anceps est, hoc est, quādo ita est sub opinione, vt non appareat manifeste iniusta: an vero debeat patrocinari pro parte tantum probabiliori, non definiunt præsenti. Doctores, arbitrātes, nisi fallor, posse pro quauis parte etiam minus probabili, quando res dubia est, hoc est, quando nō manifeste in iure definita apparet, sed sub opinione versatur.

De iudice in iudicando.

CAPVT II.

IAM vero de iudice dicamus, quā debeat sequi opinionē, vt possit recte iudicium habeat, nempe contra conscientiā suam sententiam ferat: est autem difficultas, quando diuersitas opinionum non versatur in eo, vtrum possit iudex in hac causa hoc modo iudicare, an non: tunc enim dicendum esset sicut in 4. disput. sed quando diuersitas opinionū est circa ius litigatorum, vtrū tuto debeat iudicare secundum propriam opinionem, quam arbitratur probabiliorem, de iure alterius litigatoris, an relicta propria opinione possit ferre sententiam iuxta contrariam, quam putat esse probabilē, & ita habere rectum iudicium conscientiæ ad ferendam sententiam contra suam opinionem, quam habet de iure alterius litigatoris.

Vtrum iudex possit ferre sententiam contra propriam opinionem.

In qua quidem difficultate ego primum existimo, iudicem supremum ferre debere sententiam secundum opinionem, quā ipse putat probabiliorem esse, nec satisfacere muneri suo, si iuxta opinionem aliorū, quam putat esse probabilem, sententiā ferat. Ratio vero est, quia cum ipse constitutus sit iudex, hoc ipso, iudicio ipsius committitur illius, & aliarum causarum definitio, prout ei melius, & magis consentaneū rationi videbitur: ergo contra id, quod ipse iudicat esse iuri, & rationi magis consentaneum non poterit sequēs aliorum opinionem sententiam ferre: si enim iuxta aliorum opinionem iudicaret, non tam ipse, quam alij, quorum opinione duceretur, iudices essent: & quamuis prudēs iudex possit, & aliquando debeat consulere peritos, & doctos, tamen nisi eorum opinionem putet esse probabiliorem, & eam sibi, vt talem persuasam habeat, non poterit secundum illam sententiam ferre ob rationem dictam. 6

Iudex superior non tenetur sequi opinionem inferioris.

Deinde si loquamur de iudice non supremo, sed inferiori, existimo, eum posse secundum opinionem aliorum iudicare, quādo aliorum opinio magis recepta in praxi est, ne sententia, quam ipse ferret secundū suam opinionem notari posset minus prudens ab alijs supremis iudicibus: tum quia videt suam sentētiam nullius fore vtilitatis, si eam ferret secundum suam opinionē; tum etiā quia ipse nō debet exercere officium iudicis cum tanto dispēdio. Ita docet Sūma Rosella, & Tabiena verbo *Opinio*, iam citato. De ordine vero, quē sequi debent iudices in eligendis opinionibus ad pronunciandas sententias legantur ipsi locis citatis. Ego vero hoc vnico verbo videor mihi omnia comprehendere, nempe vt iudex probabiliorem opinionem in iudicando sequatur, præmisso sufficiēte examine probationis circa factum, iuris etiam & æquitatis, prout oportet, secundum allegata, & probata. Nā si quis deficiat in probatione, vel aliquid necessarium non allegauerit, secundum ea tantum iudicandus est, quæ allegauit, & probauit: nec iudex sequi debet suam opinionem, quæ probabiliorem locum haberet, si alia probarentur, & allegarentur, quam quæ allegata, & probata sunt: nec debet alteri litigatori manifestare aliquid allegandum, aut probandum, iudex enim non constituitur absolute in causa, vt ipse aliter iudicet, quam secundum ea, quæ allegata sunt, & probata. Præterea iudex ideo nō potest manifestare aliquid pertinens ad probationem iuris aut facti, quod alteri litigatori possit prodesse, quia hoc esset fungi munere aduocati potius, quam iudicis. An vero non possit sequi scientiam suam priuatam circa factum, erga reum, quem nouit esse innocentem, vel possit contra illam, secundum probata, & allegata, circa factum iudicare, pendet ex illo, vtrum maius bonum sit damnare innocētem secundum allegata, & probata, quam ipsum liberare, vel alio remedio vti, an non; de quo ex professo tractatur 2. 2. q. 64. ar. 6. ad tertium. 7

De Rege in inferendo bello.

CAPVT III.

Sotus diffi cultatis.

CONtingere etiam solet, vt circa ius alicuius regni varietas sit opinionum, ita vt quidam probabiliter asserant, ius talis regni ad vnum regem spectare, alij vero censeant etiam probabiliter, ius illud ad alterum regem pertinere: ex quo fieri solet, vt tales reges sibi inuicem bellum indicāt, & vnus quisque armis conetur tale regnum contra alterum occupare. Cumque rex in simili causa belli quasi iudex procedat, videndum superest, vtrū ei sufficiat opinio probabilis, qua putet regnum illud ad se pertinere, vt ex illo rectum iudicium conscientiæ habeat ad inferendum bellum, si opus fuerit pro regni illius cōsequutione, etiāsi ab altero iā videat occupari. Res hęc meo iudicio dignissima est, quæ a Theologis nostris exacte tractetur: ex ea enim pēdet maxima pax, aut discordia inter principes Christianos, quæ quanti momenti sit, omnibus satis manifestum est. Pauci vero ex Doctoribus, & pauca de hac re scripserūt: referam igitur primum, quid apud eos legerim, deinde quid mihi probabilius videatur, subijciam. 8

Sententia Victoriæ tres cōclusiones partes.

Franciscus Victoria in relectione de iure belli, quæ est posterior de Indis insula-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nis n.27.& sequentibus, postquam docuit, vt principes bellum gerere possint, examinandam esse causam magno studio, & diligentia, inquit, quidnam fieri debeat, quando iustitia belli dubia, & anceps est. In huiusmodi autē difficultatis explicatione docet primum, si vnus ex regibus, & principibus, qui de regno, aut ciuitate cōtendūt, est in legitima possessione, nō posse ab altero armis ex possessione illa deturbari: probat autem primo, quia in dubio melior est conditio possidentis. Secundo, quia si ageretur inter priuatas personas de simili iure, nunquā spoliaretur in dubio ille, qui possidet. Tertio, quia secūdum leges principum vna priuata persona non potest aliam spoliare iusta possessione. Quarto, quia si in dubio liceret vni principi alterū a possessione exturbare, esset iustū bellum ex vtraque parte, quod reipublicæ tranquillitas, & bonus status non patitur.

Prima pars.

Ratio prima Secunda Tertia.

Quarta Secunda pars.

Docet deinde Victoria, principē qui dubitat de iure regni, q̄ legitime possidet, debere examinare causam, & rationes oppositę partis audire, vt si possit aliquid certū inuenire, secundum illud iustā sententiam ferat, quia principes in propriis causis iudices sunt. Quod si rationibus examinatis vtriusque partis, adhuc res dubia permaneat, princeps, qui possidet, non debet seipsum spoliare possessione, cum in dubio melior sit cōditio possidentis.

9

Tertia pars.

Postremo docet, si nullus ex regibus, inter quos est controuersia, sit in possessione regni, & dubia res est, ad quem illorum ius regni pertineat, si vnus illorum velit regnū, aut ciuitatē, de qua est cōtrouersia, diuidi, vel pro altera parte satisfacere, debere alterū cōsentire in tali diuisione: quod si vellet totū regnū armis occupare, iniustū bellū aggressurum. Hāc vero postremā partē suæ sentētiæ probat primum, quia ille, qui in dubio æquali postulat sibi partem æqualē, non videtur rem iniustam postulare, ergo non potest armis, & bello puniri. Deinde quia alias sequeretur iustum bellum ex vtraq; parte, vt supra etiā diximus. Postremo quia in tali dubio iudex inter priuatas personas deberet diuidere rē, de qua esset cōtrouersia, ergo, & inter principes etiā diuidenda esset.

Prima ratio. Secunda Tertia. Quarta.

10

In quo placeat sententia Victoriæ, in quo non satisfaciat.

Doctrina hęc mihi probatur, quando dubiū, inter duos principes tale est, vt pro nulla parte appareat probabilis assēsus opinionis, in hoc enim casu potiorem esse causam, & ius possidentis inferius ostendemus dis-

putatione 66.c.7. si vero neuter possideat, iusta videtur pro æquali dubio diuisio. Ceterū præsens difficultas non est, quando res dubia est, & nullus probabilis assensus opinionis pro vna, aut pro altera parte habetur, sed quādo quisque princeps, qui de regno contendit, habet probabilē opinionem pro sua parte, quā Doctores, quos ipse cōsuluit, putāt esse probabiliorem, an possit ductus hac sola probabili, aut probabiliori opinione de iure suo ad regnum habere rectum iudicium conscientiæ, vt apprehendat sibi regnum armis, si opus fuerit.

Nauarrus vero in summa c.25.n.4.docet Sed principes Christianos, qui habēt inter se de aliquo regno, aut statu controuersiā, quę de iure extingui non potest, quia neuter habet superiorem, neque armis finiri, quia vtriusque potentia, & arma æqualia sunt, debere causam suam in arbitros iudices remittere: quod si nolint iudices arbitros eligere, nec pactis, & sententiæ eorum acquiescere, grauissime eos peccare propter detrimēta, quæ ob ipsorū discordiā, & bellum Christiana respublica patietur. Verum hic autor nō definit, an peccet princeps cōtra alterum, quādo habens sibi persuasum, tanquam probabilius, ius illius regni ad se pertinere, alteri principi bellum infert, vt illud regnum sibi acquirat, de quo præsens est difficultas: videtur tamen ex Nauarri, & Victoriæ doctrina colligi, posse vnūquemq; principem rationes suæ causæ, & alterius examinare per se, & Doctores sui regni, & si iudicatū fuerit ab eis probabilius esse, ius ad illud regnum potius ad ipsum, quam ad alterum pertinere, posse pro se sententiā ferre, & ita armis, & vi regnum occupare, si alia via nō possit. Hoc autē colligo ex eo, quod dicunt principem supremum a nemine posse iudicari, ex quo videtur sequi posse principem se ipsum iudicare, & pro se sententiam ferre, absque eo, quod alteri vllam iniuriam faciat. Nam quod ait Nauarrus, principes in arbitros iudices debere conuenire, intelligere videtur, ne respublica Christiana, interim, quod armis res definiri non potest, magnum detrimentum ab inimicis propter diuturna bella patiatur. Si autem posset cōtrouersia armis definiri, quia iudicio nō potest, cū nullus princeps ab alio iudicari possit, videtur fētire Nauar. nullā esse iniustitiā bellū inferre ad occupandum tale regnum, in quam sententiam recentiores aliqui ea solum ratione consentiunt, quia prin-

ceps, cum sit supremus, neque habeat superiorem, non debet alicuius alterius iudicio stare, ac proinde suam causam ipsemet iudicare debet: quare (inquiūt) si inuenerit per se, aut per Doctores sui regni, probabilius esse, ius ad tale regnum ad se pertinere, poterit pro se sententiam pronuntiare, atque pro exequutione illius, si opus fuerit, vti armis, & bellum alteri principi inferre, & ipsum debellare.

11

Hæc tamen doctrina mihi nunquam placere potuit, imo vero semper existimaui nihil probabilitatis habere, nec in paruam reipublicæ Christianæ perniciem, & detrimentum fuisse, vt inferius patebit: quare quid in hac re sentiam, paucis aperiam. Primum quidem existimo, nullum principem supremum, in controuersia tantum probabili ex vtraque parte inter ipsum, & alium principem sibi non subditum, posse sententiam ferre, & eam armis, & bello exequutioni mandare. Dixi, *In controuersia tantum probabili*, nam si ius ad regnum euidens sit pro aliquo principe supremo, apud omnes certum est, posse principem illum certiorem effectum de euidente iure, quod habet ad regnum, bellum inferre alteri, si opus fuerit, vt tale regnum sibi acquirat. Ratio vero vtriusque manifesta est: primum quidem, quia quando alter princeps supremus habet euidens ius ad regnum aliquod, & ab alio nō finitur illud accipere, manifestam patitur ab eo iniuriam: ac proinde, cum non habeat alium superiorem, apud quem postulet iustam vindictam illius, per se ipsum poterit eam, aut imminentem armis propulsare, aut illatam vlcisci: nam facta rerum diuisione, iure ipso naturali manfit penes supremos principes ius belli, quod in eo consistit, vt manifestam iniuriam sibi ab alio inferendam propulsare armis, aut illatam vindicare possint, quod sane apud omnes indubitatum est. Ratio vero, ob quam tale ius manserit penes supremos principes manifesta est, nam si tale ius penes ipsos non esset, apud nullum alium esse posset, cum nullus alius haberet in supremos principes iurisdictionem, & potestatem: atqui si iurias illatas maximum esset incommodum, ergo ratio ipsa naturalis dictat, hanc potestatem penes ipsos principes manere. Porro tunc principem pati iniuriam, quando non finitur accipere regnum, ad quod

ius euidens, & sine controuersia habet, nemo dubitauerit. Neque obstat, quod alij principes non habeant euidentiam talis iuris, nec putent tale ius suo aduersario competere, licet enim ob bonam fidem illorum sit iustum bellum ex vtraque parte, iustū tamen non est, vt qui habet ius euidens ad regnum, remedio careat ad habendum illud, aut recuperandum: aliud autē non est nisi bellum, quando alius princeps non finit regnum illud occupari. Hoc autem intelligo, postquam rex aliquis sufficienter admonitus non finit alteri principi regnum occupare.

13

Deinde, si causa vtriusque principis litigiosa sit, & vtrinque probabilis, non posse vnum principem in alterum bellum mouere, etiamsi ei videatur ius suum, quod habet ad regnum probabilius, quam ius alterius, sic ostenditur. Omnis controuersia, quæ inter opiniones versatur circa ius aliquod, non potentia, & armis, sed iudicio dirimenda est; barbarorū enim mos videtur melius ius regnandi in potentioribus armis constituere: adde etiam, quod bellum est actus iustitiæ punitiuæ infligē tis pœnam, & punientis rebelles; nemo autem censeri debet dignus pœna, & rebellis si propter opinionem suam probabilem, qua credit ius aliquod ad regnum sibi cōpetere, non sinat alium principem propria sua auctoritate regnū illud occupare propter opinionem, quam & ille habet probabilem de iure, quod etiā ipse putat ad regnum illud se habere, donec vtraque opinio collatis rationibus, & fundamentis legitime examinetur, & pro altera illarum sententia feratur: ergo ante tale examen vnus princeps non potest alterum debellare, cum ille non sit alicuius culpæ reus expectans examen vtriusque opinionis, & fundamentorum, quæ vterque pro se allegare potest, vt sententia feratur, & res declaretur.

Efficax ratiocinatio.

14

Quodsi dicas, posse duos illos principes gerere bellum iustum ex vtraque parte, quia quisque ducitur opinione probabili, & putat ad se pertinere ius regni, hoc est manifeste absurdum, vt inferius ostendemus. Porro autem non posse vnum principem examinare causam, & ferre sententiam, aut approbare opinionem suam vt meliorem, & ita rem declarare contra alterum, facile monstrari potest. Loquor autē quando, aut vterq; princeps suprem⁹ est in

Obiectio.

Solutio differtur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

suo regno, nec vllus illorum habet in aliũ iurisdictionẽ, & potestatem, & similiter cũ vnus illorum supremus est, alter vero licet non sit supremus, non est tamẽ subditus regi, & principi, cum quo de regno cõtendit, sed alteri: quoniã, vt vnus princeps legitime examinaret vtramque opinionẽ, & sententiam proferret, & ita ius declararet, & regnum sibi adiudicaret, debebat prius audire quæcumq; alter princeps pro sua opinione, & iure allegaret: inaudita enim parte, suo tantũ arbitrio, & diligentia rationes vtriusq; partis examinare, & sententiam ferre barbarorũ est. Quis autẽ illorũ deberet iura, & rationes suas corã altero allegare? certe, cũ non sit maior ratio pro vno, quam pro altero, vnus corã altero, & contra deberet id mutuo efficere, & ita vnus contra alterũ inuicem posset sententiam ferre; quis autẽ dicat, vnũ principem debere coram altero suas rationes, & iura allegare, nisi & sententię illius debeat parere? quis autẽ dicat vnũ principem supremũ alteri supremo debere obedire? sic enim, si cõtrarias sentẽtias illi pronũtiarẽt, & vnus alteri parere deberet, magna esset cõfusio: ꝙsi vnus alteri nõ deberet parere, sed solũ pro se sententiã ferre posset, & ad hoc solũ alter rationes, & iura sua corã eo
25 deberet allegare, vel si inaudita parte quisque suam opinionẽ, & alterius posset examinare, & iudicio suo rẽ decernere, sæpius accideret, vt vterq; princeps prudenter, & secundum rationem pro se iudicaret, quia vnicuiq; sua opinio videretur probabilior tunc autem bellum esset iustum ex vtraq; parte (siquidem postquam suam quisque causam, suamq; opinionem vt magis probabilem iudicasset, alteri bellum inferrẽt) quod videtur absurdum: quia, vt iustum sit bellum ex vna parte, ex altera aliquo modo debet esse iniustitia, & culpa re ipsa aut saltem iure præsumpta, hic autem ex neutra parte esset iniustitia, nec culpa etiã præsumpta. Cum enim vnus non deberet parere alteri in sententia, sed per se suam causam iudicare, & hoc vterq; scire deberet, quia per se notum esset, & vnus de altero scire etiam posset, eũ duci opinione suo iudicio, & suorum Doctorum probabiliori, sequitur nullum illorum fore reum alicuius culpæ, si ipse sequens suam opinionem conaretur regnum illud adipisci, nec vnum de altero culpam iure præsumere posse. Tolleretur igitur ratio iusti belli

Bellum ex vtraque parte iustum an possit dari.

quod in eo consistit, vt per iustitiam vindicatiuam puniatur, qui dignus est pœna, propter culpam reipsa cõmissam, aut iure saltem præsumptam.

At dicat aliquis, Nõ repugnat esse iustũ bellum ex vtraque parte, in quo nullus sit reus alicuius culpæ, vt ita controuersia opinionum probabilium ex vtraque parte armis definiatur. Verum quamuis Doctores concedant posse esse iustum bellum ex vtraque parte, vt Franciscus Victoria in relectione citata num. 32. Couarruuias in regula *Peccatum*, 2. part. §. 10. n. 6. & Abulensis super Iosue cap. 11. qua ratione ipse concedit bellũ Iudæorũ contra Amorræos & alias gentes fuisse iustum ex vtraq; parte; tamen nec prædicti Doctores, nec vllus hactenus ausus fuit concedere hoc iustum bellum ex vtraque parte, nisi ex accidenti nimirum ob ignorantiam inuincibilem alterius partis; quia vnus ignorat inuincibili ignorantia aliquid, quod alius certo nouit: qualis non censetur ignorantia, quæ accidit ex opinionum probabilium contrarietate. Gentes enim ignorabant, terram illam ex mandato Dei datam esse Iudæis a Deo, sub cuius potestate sunt omnia iura regnorum, id quod iudæi rectene uerant.

Quodsi alter princeps, qui bellum gerit, sciat alterum ignorare inuincibili ignorantia aliquid, debet ipsum certiorem efficere interim autem princeps, qui nescit alterum in ignorantia versari, recte præsumit peccatum, & iniustitiam in eo, ratione cuius contra ipsum bellum moueat. Accidere autem potest, vt concessa a Deo alicui principi potestate occupandi regnũ alterius, quod, permaneat semper in ignorantia inuincibili princeps, qui possidet, quia non vult credere alteri nec videt signa sufficientia, vt ei credat, & Deus nihilominus cõcedat, vt occupet regnũ illud, tunc autẽ erit etiam bellum iustum ex vtraque parte: sed qui vult occupare regnum auctoritate Dei non peccat, quia aut Deus cõcessit ius bellandi propter alia peccata alterius, aut etiam contra innocentem, quia ipse est auctor vitæ, & mortis. At concedere iustum bellum ex vtraque parte, non ex aliqua ignorãtia, vt diximus, sed per se considerationibus, & fundamentis vtriusque partis, quod quidem inferatur ad dirimẽdam litem, & controuersiam opinionum probabilium, inauditum est, Controuersia

nim opinionũ, iudicio, non armis postulat definiri: cumque, vt probatum est, iudiciũ vnius principis non sufficiat contra alium ad dirimendam litem, necessario sequitur, alicuius alterius iudicio definiendum esse.

Reliquum est igitur, vt dicamus, cuius iudicio stare debeant principes, qui contrarias habent opiniones circa ius regni: atq; in primis supponendũ est in hac causa neq; imperatorem neq; Pontificẽ habere ius sententiã ferẽdi, cui principes supremi parere debeant: quia secũdũ Theologorũ cõmunẽ sentẽtiã, quã hic suppono, neuter habet in alios principes mere tẽporalẽ iurisdictionẽ, de qua hic disputam⁹: hoc supposito, ego quidẽ existimo in hac re esse distinguendum. Si enim supremus aliquis princeps habet causam probabilẽ solũ, & litigiosam cũ quocũq; alio principe supremo, seu nõ supremo, aut habet controuersiã, verbi causa, super Marchionatu subdito alicui regno, aut super regno supremo, seu principatu nulli subdito imperio: si cõtrouersia sit super Marchionatu subdito alicui regno, primum existimo, omnes litigatores, etiamsi sint principes supremi, debere stare iudicio regis supremi, sub cuius regno, & imperio marchionatus ille continetur, neq; posse alterũ principem supremũ alterius regni, qui cõtẽdit de Marchionatu se eximere a iudicio illius, sub cuius regno, & ditione est Marchionatus, de quo est lis, & controuersia. Ratio vero est manifesta, quoniam licet alter princeps supremus alias ratione suæ dignitatis regiæ nõ sit subditus illi regi, sub cuius ditione est Marchionatus, tamen quia Marchionatus ille subditus est tali regi, & legibus regni illius gubernatur, causa, & ius ad illum legibus talis regni iudicari debet, & definiri: auctor autem illarum legum, qui illas legitime explicare potest, tantum est rex illius regni: ergo alter rex stare debet iudicio huius. Hæc ratio probat, quemlibet aliam siue subditum, siue non subditum regi, sub cuius ditione est Marchionatus ille, debere iudicari a tali rege. Adde etiam, quod alias non subditus efficitur subditus ratione territori, de quo est controuersia: quia iustum non est, vt sine iudicio, & consensu regis, sub cuius ditione est territorium, alius occupet illud, cum semper territorium ipsum, & princeps quicumque ratione illius debeat subditus manere tali re

gi, sicut quondam reges Hispaniæ ratione Comitatus Flandriæ subditi erant regibus Galliæ.

Secunda pars sententiæ.

Deinde, si controuersia sit de supremo aliquo regno, de cuius successione agitur, existimo omnes litigatores, siue sint principes supremi, siue alter sit supremus, alter non supremus, debere stare iudicio regni, nomine autem regni intelligo eos, qui mortuo principe ex electione ciuitatum habent ius gubernandi: & in nostra Hispania ita factum videmus tempore Sancti Vincentij Ordinis Dominicanorũ in regno Aragoniæ: contendentes enim, & litigatores omnes coacti sunt stare iudicio regni. *Ratio* Ratio vero est manifesta, quoniã ius illud successionis, quod in controuersia, & opinione positum est, definiri debet regula aliqua: regula autem non potest alia esse, quam leges ipsiusmet regni, de quo est controuersia: nemo autem legum illius interpres legitimus est, nisi regnum ipsum mortuo rege. Neque enim ad externos pertinere debet legitima interpretatio: ergo omnes litigatores stare debent iudicio ipsius regni.

Prima obseruatio.

Addo his omnibus; primum, quoties alter litigator in simili causa secundum rectam rationem suspectos habet iudices ordinarios, posse in arbitros iudices, qui omni careant suspicione, causæ suæ definitionem reuocare, & alterum litigatorem huic iustæ petitioni debere acquiescere. Nam idem ius, quod habet quæcumque priuata persona, nempe recusandi iudicium iudicis ordinarij sibi assignati, & postulandi alium iudicem, etiam habet quicumque princeps contendens de regno, aut principatu aliquo. Quodsi alter litigator huic petitioni non acquiesceret, manifestam irrogaret iniuriam, quam alter iure posset armis vindicare.

Secunda obseruatio.

Deinde obseruandum est, tunc censendum esse ius vnius regis contra alium litigiosum, & dignum, quod iudicio, & nõ armis dirimatur, quoties iudicio iurisprudentum, in iure ipso vtrinque sunt probabiles rationes, quæ si essent inter priuatos principes, censeretur causa ita litigiosa, & difficilis, vt nullus litigatorum contra iustitiam manifeste litigare censeretur, si peteret contra alium id, de quo esset controuersia, & in hoc casu dictum est, debere principes non armis, sed iudicio, & sentẽtia, nõ propria, sed alterius

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt explicatum manet, causam suæ controuersiæ dirimere: nam cum manifestum, & euidens est ius alterius regis, non est cur expectet iudicium, & sententiam alicuius alterius.

De Medico in curationibus.

CAPVT IIII.

SVpereſt, vt de Medico in curationibus pauca dicamus, quibus demõstremus, qualiter ipse debeat sequi opinionem, vt rectum habeat iudicium conscientiæ in curationibus. Difficultas autem proposita nunc est, sicut in superioribus, non quidem, an medico liceat in curationibus sequi opinionem probabilem, quæ affirmat posse ipsum tali, & tali modo, & medicamine curare: de hac enim varietate opinionum satis superque dictum a nobis est disputatione 62. sed existente varietate opinionum circa medicamenta ipsa, quam opinionem ipse debeat sequi, seu quod genus medicamenti, quod sub opinione medico rum est, debeat eligere, vt secura conscientia, & recto iudicio operetur.

Ratio difficultatis.

Sententia aliorum. Angelus. Siluester. Innocentius.

In hac autem difficultate Doctores nostri aliqua etiam dixerũt. Angelus verbo, *Medicus*, in 2. Siluester ibidem q. 4. parte 1. & Innocentius in c. *Tua nos*, de homicidio docẽt, medicũ peccare, si applicet medicamenta, de quibus dubitat, vtrum sint profutura, an potius nocitura, eo quod in dubijs tutior sit tenenda pars: tutior autem videtur Deo, & omnipotentiæ ipsius relinquere ægrotum in periculo naturali cõstitutũ, quam ipsum exponere nouo periculo medicamenti. Consentit etiã Nauarrus in c. *Si quis*, de pœnitentia d. 7. n. 58. vbi ait medicum peccare, qui tribuit vinum ægroto existimans illud magis nociturum, quam profuturũ, quia eligit in dubio partem minus tutam: esse autem partem minus tutam patet, quia minus tutum videtur exponere ægrotum nouo periculo, quam relinquere in periculo naturali, quãdo certum ignoratur remedium: & quidem de dubijs sequenti disputatione dicemus eligendam semper esse partem magis tutam. Addit tamen Sylvester, & Angelus, alio modo sentiendum esse, si medicus nõ sit dubius de effectu medicamenti, sed aliquibus rationibus in eam partem adducatur, vt credat potius profuturum, quã nociturũ. Concordat etiã cũ eis Cord. lib. 3. q. 5. post 2. concl. cũ ait, grauiter peccare medicos, qui applicãt ægrotis incerta, & dubia medicamenta, vt periculum faciãt, & vim illorum experiantur, vbi nulla ratio probabilis suppetit, qua credat medicus medicamentum illud prodesse posse.

Nauarrus.

Cordu.

Mihi autem hæc sententia sic explicata placet, nempe quando vere dubium est de effectu medicamenti, non licere vti illo, & tutiorem esse eligendam partem, vt sequenti disputatione de dubijs in vniuersum dicemus, tutioremque partem esse relinquere ægrotum sine medicamento, cum omnia dubia sunt, quam ipsi aliquod de quo dubitatur, an nocere possit, applicare. Ceterum si probabili opinione sua, vel aliorum medicorum quis credat, medicamentum potius profuturum, quam nociturum, nec aliud magis certum suppetat remedium, poterit illud adhibere, etiãsi in re possit esse aliquod periculum: nam cum aliud non suppetit medicamentum, & hoc secundum regulas artis, secundum aliquam probabilem opinionem creditur potius profuturum, quam nociturum, videtur satisfieri præcepto caritatis, & iustitiæ, si medicus tali vtatur medicamento: nam in eo casu, vt recte docet Corduba quæst. illa 5. post 1. conclusionem, audacter interficiendum est, vt admonet Galenus, ne ægrotus incuria medicorum moriatur. Cum enim prouidentia humana sciri non possit euidenter virtus medicamenti, satis prudenter videtur se gerere medicus, qui sciens ęgrotum moriturum, si nullum ei adhibeatur medicamentum, adhibeat ei aliquod, quod quamuis nõ certo, probabiliter tamen scit profuturũ, quãuis nocere fortasis possit: si vero sit aliud remedium citra opinionem magis certum, illud debet adhibere, & in hac re seruare debet medicus regulam, quam diximus disp. præcedente c. 3. a ministro sacramentorum seruandam esse, vt non sequatur opinionem probabilem duntaxat cum aliquo periculo in re, relicto eo, quod, omnino certum est, & sine periculo: alioquin eum non satisfacturum præcepto, quo debet subuenire proximo.

Cordu.

Illud autem peculiare in medicorum opinionibus obseruandum est, nempe multo magis fidendũ esse experimentis assiduis, quã theoricis, & philosophicis rationibus. Nam

Nam experimento edocti primi, & nobilissimi medici ceperunt in sua arte philosophari. Quare in delectu opinionum maxima ratio habenda est prudentis experiẽtiæ: dico autem prudentem experientiam, quæ circunstantijs omnibus morbi, loci, & personæ, comparata est. Solent enim esse in rusticis quædam experientiæ casu tãtum comparatæ, ex quibus eadem medicamenta varijs generibus morborum ipsi solẽt applicare, quod maxime nociuum est, contingit enim, vt quibusdam morbis applicata proficiant, alijs vero maxime noceant.

An possit quis cum dubio iuris habere rectum conscientiæ iudicium. Disput. 65.

Cum dubia conscientia non licere operari minus tutam partem. cap. 1.
Cum dubio iuris licitum esse operari minus tutam partẽ, aliqui recentiores autumãt. c. 2.
In dubio iuris, & voti tutiorem partem esse eligendam. cap. 3.

Cum dubia conscientia non licere operari minus tutam partem.

CAPVT I.

QVemadmodum apud omnes extra controuersiam est, peccare eum, qui contra iudicium conscientiæ singulare aliquid operatur, vt disput. 62. vidimus, ita etiã nemo dubitat, peccare eum, qui operatur non habens firmũ, & determinatũ conscientiæ iudicium, quo iudicet non esse malũ, & peccatum id, quod facit: sed potius dubitãs, an sit peccatum, nihilominus illud operatur. Quare certum etiam est existẽte dubio cõscientiæ, vtrum aliquid sit malum, an non, necessario esse eligendam tutiorem partẽ: ita docent Angelus verbo *Dubium*, nu. 1. Adrianus quodlib. 2. puncto 2. Nauarrus in cap. *Si quis*, de pœnitentia d. 7. nu. 81. & sequentibus, & Corduba lib. 3. q. 5. nec vllus hactenus oppositum asseruit. Hanc sententiam probant Adrianus, Nauarrus, & Corduba primo ex illo ad Romanos 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*. Vbi per fidem intelligitur iudicium conscientiæ rectum: sensus autem videtur esse, non tantum est peccatum id, quod est cõtra fidem, hoc est contra iudicium, quo creditur aliquid esse peccatum, sed etiam quod nõ procedit ex certo, & determinato iudicio, quo credatur illud licere, quod sit: qui autem habet conscientiam dubiam, non potest tali singulari iudicio credere illud sibi licere ergo operans cum conscientia dubia non potest ex fide operari. Probant secundo, quia qui amat periculum peribit in illo, qui autem operatur cum conscientia dubia amat, & exponit se periculo: ergo in illo peribit. Tertio, quia qui facit aliquid cum conscientia dubia, an sit contra voluntatem amici, facit contra legem amicitiæ, & plus videtur illum diligere cuius gratia id facit, quam amicum, de quo dubitat, an illud ei placere possit: ergo qui facit aliquid cum dubio, an aliquid sit peccatum, ac proinde an illud sit contra Dei voluntatem, contra legem amicitiæ erga Deum facit, & plus videtur diligere illum, cuius gratia illud facit, quam Deum contra quem dubitat illud esse. Postremo tandem probari potest hac ratione, Quia cum bonum postulet ad sui constitutionem integram causam, malum consurgit ex singulari aliquo defectu, inter alia vero requisita ad bonitatem est cognitio ipsius bonitatis, quæ nisi sit determinata, non poterit esse sufficiens causa bonitatis, quia non est integra, & perfecta cognitio illius: contra vero cum in dubio sit aliqua notitia malitiæ, illa sufficiet, vt imputetur ad culpam cum tali dubio operari, & partem non tutam eligere.

2 Secundo.

Tertio.

Quarto.

Optime tamen admonet Corduba loco citato, neminem posse habere singulare iudicium conscientiæ rectum cum assensu determinato, si dubitet in vniuersum, vtrum illud sit malum, an non, quod vult facere, sicut disputatione 62. cap. 5. contra Caietanum, & Nauarrum notauimus. Quodsi ob aliquam circunstantiam in singulari determinato assensu iudicet quis hoc sibi non esse malum, non potest in vniuersum etiam idem cum eisdem circunstantijs non iudicare: nam qui fieri potest, vt idem intellectus in vniuersum dubitet, an aliquid sit malum, & simul existimet sibi non esse malum: quodsi contingere posset, vt quis dubius de aliqua re in vniuersum, an sit mala, determinato assensu crederet sibi non esse malam, & peccatum absque vlla noua circunstantia, quæ

Non posse esse in singulari assensum conscientiæ determinatum, si in vniuersali dubium sit de illo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ a peccato videretur eum excusare, quod mea quidem sententia fieri neutiquam potest, inquit Corduba talem non peccaturum ex eo, quod operaretur contra conscientiæ iudicium, sed quia tale iudicium temere, & absque vllo fundamento haberet.

3

Dubius per intrinseca principia potest esse determinatus per extrinseca.

Ceterũ, sicut accidere potest, vt quis per intrinseca principia colligẽs suam opinionem credat in vniuersum, aliquid esse peccatum, & contra hanc opinionem per extrinseca principia habeat singulare iudicium rationis, quo creda t sibi nõ esse peccatum tunc illud efficere, vt disputatione 62. capite illo 5. ostensum est: eodem modo multo maiori ratione accidere potest, vt dubius de re aliqua in vniuersum considerans eam per intrinseca principia, habeat per extrinseca principia, nempe per auctoritatem aliquorum, determinatum assensum, & iudicium conscientiæ singulare, quo iudicet, sibi id non esse peccatum. Verum tunc etiam habebit per extrinseca principia non tantum assensum in singulari, sed etiam in vniuersum: & ita verũ erit, quod dixit Corduba, neminem posse habere determinatum assensum singularis iudicij, nisi etiam habeat eiusdem rei in vniuersum: id quod intelligẽdum est per eademmet principia. Nã nihil obstat, quo minus per intrinseca principia aliquis sit dubius in vniuersum, & per extrinseca sit certus de singulari, quia non sunt eadem principia. Ex dictis igitur tanquam certissimum concludamus, neminem absq; peccato posse operari aliquid, de quo omnino dubitat, sibi tunc esse peccatum, sed debere habere assensum, quo credat, tunc sibi illud peccatum non esse.

4

Quid sit intellectum hærere dubium in aliqua re.

Huius vero rei gratia, & eorum omniũ, quæ dicenda sunt, notandum est, quid sit intellectum hærere dubium in aliqua re. Potest autem aliquis intellectus dupliciter dubius esse de aliqua re: primum, si vtramque partem contradictionis quis apprehẽdat, & rationibus adductis conetur cognoscere conuenientiam inter extrema in aliqua parte illius, & tamen in neutra illam inueniat: deinde ita, vt cum videat se non posse cognoscere conuenientiam in aliqua parte contradictionis, expresso iudicio intellectus affirmet incertum esse, vtrum res illa ita sit, an non. Et quod attinet ad materiam hæresis, & peccati contra fidem, multum quidem refert habere hoc iudicium reflexum, quo affirmet intellectus, rem illam dubiã esse, de quo modo non disputamus: tamen, quod ad præsens attinet institutum, idem omnino est habere iudicium illud reflexum, quo credimus rem illam dubiã esse, & fortasis in re hanc partem esse veram, & alteram falsam, vel etiam contra-, atq; rationibus adductis ex vna parte, & alia, nec iudicare illud esse peccatum, nec iudicare non esse. Nam hæc iudicij suspensio eidem omnino periculo subest faciendi aliquid, quod pẽccatũ est, cui subest dubitatio illa cum iudicio reflexo. Periculum autem hoc nascitur ex eo, quod rationes ex vna parte indicent esse peccatum, & ex alia etiam indicent non esse, nec intellectus inter has duas partes sciat discernere, cũ vtraque pars se offert. Tum etiã operari cum vno, aut altero dubio est operari sine sufficiente, & integra cognitione, vt opus nõ sit malum, & a culpa excusetur. Quare recentiores, qui putant necessariam esse expressam dubitationem per iudicium reflexum, vt dicatur homo operari cum dubia conscientia, falluntur aperte. Quid enim refert ad defectum operationis iudicare rem illam incertam, & dubiam esse, aut sine vllo determinato assensu alterius partis, indicantibus rationibus aliquod periculum in ea actione, operari?

Cum dubio iuris licitum esse operari minus tutam partem, aliqui recentiores autumant.

CAPVT II.

QVEMADMODVM dixi- 5
mus disputatione 4. Posse esse varietatem opinionũ circa hoc, vtrum aliquid sit peccatum, an non, & contrarias opiniones circa aliquid prius, ex quo quodammodo pendet iudicare, vtrum sit peccatum illud facere, an non: ita etiam in præsenti dicendum est, posse esse dubitationem de hoc, vtrum aliquid sit peccatum, an non, & posse esse dubitationem circa aliquid prius, ex quo etiam nascitur dubitatio illa, vtrum aliquid sit peccatum, an nõ. De priori genere dubitationis in præced. cap. dictũ est restat, vt de posteriori dicamus. In posteriori autẽ modo dubitationis potest occurrere duplex dubium, alterũ quod vocant dubium iuris, hoc est, vtrum sit lex aliqua lata, an non: alterum dubium facti, verbi causa, vtrum quis occiderit alium, an non. In hac autem disputatione de dubio iuris nobis differendum est, non quidem quod peculiarem exigeret disputationem, cum eadem sit ratio dubij iuris, & facti, vt infe rius videbimus, sed quod recentiores aliqui peculiarem existimauerint esse rationem, quos oportet prius conuincere.

7

Recentiores igitur nonnulli docent primum, non oportere semper in dubio iuris tutiorem partem eligere. Adhibent autem exemplum primo, cum quis habens tenue beneficium dubitat, an debeat recitare horas canonicas: in quo casu putant, propter hoc dubium, quod ipsi vocant dubium iuris, neminem obligari ad recitandum. Secundo, cum quis dubitat, an in iure sit statuta irregularitas, non debet se irregulatem reputare, & in hoc dubio tutiorẽ partem eligere: quia, vt definitur in cap. *Is qui* de sententia excommunicationis in 6. nisi irregularitas fuerit in iure expressa, non censetur incurri. Tertio adhibent exemplum in voto, quod vocant legem particularem, quam sibi quisque imponit: nam si quis dubitet, an emiserit aliquod votum, non debet censere se obligatum ad implẽ dum illud, & eligẽdum tutiorem partem, vt docuit Sotus lib. 7. de iustitia q. 3. art. 2. hoc autem de voto non alia ratione contingit, quam quia dubitatio de voto emisso est dubitatio iuris, dubitatio autem iuris non semper obligat, vt tutiorem partẽ eligamus. Adde etiam, quod, vt ait Sotus, sicut in dubijs melior est conditio possidentis, melior etiam est conditio eius, qui dubitat, an emiserit votũ, quia adhuc possidet suam libertatem.

Præcipua vero argumenta, quibus hi recentiores probant in dubijs iuris non esse semper eligendam tutiorem partem, sunt duo. Alterum, quod in secundo exemplo allatum est, nempe neminem censendum esse irregularem, etiamsi dubitetur, an sua rit lex aliqua condemnans ipsum pro tali facto pœna irregularitatis, vt videtur desinitum in cap. *Is qui* de sententia excommunicationis in 6. statuitur enim ibi, vt ne mo irregularis censeatur, nisi expresse in iure statutum sit. Alterũ vero est, quia in dubijs iuris tutior esset pars eligenda, etiam dubia lex adduci deberet, & allegari pro alicuius causæ decisione, vt ea causa ratione dubiæ legis tutior pars eligenda definiretur. Ceterum cum predicti Doctores dicant, in dubijs iuris non semper esse tutiorem partem eligendam, in quo innuere videtur aliquando debere eligi partem tutiorem, non definiunt vniuersim, quando in dubijs iuris tutior sit pars eligenda, quando vero non. Neque ego video, qua ratione id explicari, aut definiri queat.

8

In dubio iuris & voti, tutiorem partẽ esse eligendam.

CAPVT III.

Secunda sententia verior propenitur.

IGO vero non solum existimo absque controuersia esse debere, quoties dubitatur, vtrum sit lex aliqua, an non, & solum agitur de periculo peccandi, eligendam esse partem tutiorem, in qua peccatum esse non possit: sed etiam quãdo dubium est, vtrum votum fuerit emissum, an non, & sane in priori casu, quando dubium est, vtrum lex lata fuerit, seu extet, an non, nullum hactenus ex scriptoribus Scholasticis inueni, qui oppositum asserat. Dixi autem quando in dubio illo solum agitur de periculo peccãdi: nam si præterea adsint etiam aliæ circunstantiæ, vt in materia iustitiæ, & in alijs, alia erit ratio, sicut inferius videbimus.

Nullum esse discrimen inter dubiũ facti & iuris.

Atque in primis ego certe non video, quodnam sit discrimen inter dubiũ facti, quo quis dubitat, an occiderit, ex quo fieret, vt celebrare non posset, & inter dubiũ iuris, ex quo etiam fieret, vt peccatũ esset, si operaretur. In dubio autem facti, vt homicidij, omnes debent tutiorem partem eligere, vt inferius ostendemus: & in illo casu de dubio homicidij habemus definitionem Pontificis expressam: ergo in dubio iuris eadem ratio debet esse. Vnde autem dignosci debeat dubium de lege lata, aut abrogata, arbitrio prudentis relinquitur. Quod vero aliqui dicunt in dubio de homicidio tutiorem partem esse eligendã, quia ita statuit Põtifex, manifeste falsum est: nam Pontifex locis inferius allegãdis non præcipit nouiter, vt tutior pars eligatur, sed potius supponens regulam illã tanquam veram, nempe in dubijs tutiorem esse par-

9

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse partem eligendam, colligit ex ea in eo casu cẽsendum esse irregularem eum, qui dubitat, an occiderit. Præterea, si posset aliquis in dubio de emissione voti non seruare votum, posset similiter in dubio de contracto matrimonio legitimo petere debitum, quod est absurdum, vt disputatione sequenti cap. 2. videbimus: eadem enim videtur ratio. Respondent aliqui discrimen esse; nã ille, qui dubitat, an contraxerit matrimonium legitimum, habet legem certã de non accedendo nisi ad suam, qui autem dubitat se contraxisse legitime matrimonium, non scit illam esse suam, & ita ab obseruatione legis certæ non liberatur propter dubium matrimonij. In dubio autem de emissione voti non supponitur votum certum, & ita non debet obseruari, neque affert obligationem. Responsum tamen inane est, nam lex certa, quæ supponitur in dubio matrimonij est negatiua non accidendi ad alienam, ergo si hoc ipso, quod dubitat aliquis hanc mulierem esse alienã, & non propriam, non potest ad illam accedere, non alia ratione, nisi quia exponit se periculo faciendi id, quod vetitum est; eadem ratione, si dubitat, an emiserit votũ, non potest transgredi illud propter simile periculum, quia hoc ipso supponit certã legem negatiuam de non transgrediendo votum, quando votum fuit de non faciendo aliquo opere, & supponit legem affirmatiuam de obseruando voto, quando illud emissum est de faciendo opere. Vtrobiq; enim dubitatur de facto, nempe de contracto legitime matrimonio, & de emisso voto, & supponitur certa lex, vt probatum est.

Quis dubitat an occiderit consendus est irregularis.

Ænasio.

Refellitur.

10

Porro in dubio iuris, & facti esse eandẽ rationem manifestum est: nam tota causa, ob quam in dubio facti eligi debet pars tutior, ea est, ne forte fiat illud, ꝙ reuera malum & peccatum est, idem autem periculũ est in dubio iuris, ergo in eo etiam tutior pars est eligenda. Adde etiam, quod opposita sententia nõ assignat, nec assignare potest sufficiẽtem regulam ad cognoscendũ, quando in dubio iuris sit eligenda tutior pars, & quando talis obligatio nõ sit: de dubio autem voti emissi, quod non est dicendum dubiũ iuris, sed facti, inferius in hoc eodem capite dicemus: prius tamen ostendamus, quam infirma sint fundamenta oppositæ sententiæ pro hac parte.

11

Primum de eo, qui habens tenue beneficium dubitat, vtrum debeat recitare horas canonicas, an non, nõ solũ nihil probat sed etiam absurdam continet doctrinam. Nam quis neget, eum, qui dubitat vtrum debeat recitare, an non, peccare moraliter, si non deposito tali dubio omittat horas: cum hoc enim dubio non potest non habere cõscientiam etiam dubiam. Adde, quod tale dubium non tam est, an sit ius obligãs ad recitãdum, sed an ius, quod ceteros obligat ad recitandum, ipsum etiam obliget propter tenue beneficium, in quo casu maior videtur obligatio eligendi tutiorẽ partem, cum certum sit esse ius aliquod obligans beneficiarios, & dubitatio sit, an tales beneficiarij excipiantur.

Secundum etiam fundamentum insistimum est, nam cum dubium est, an in tali casu sit in iure statuta irregularitas, quis vnquam dubitauit partem tutiorem eligẽdam esse? Quod vero statuitur in capite *si qui* de sententia excomunicationis in 6. lõge diuersum est, quam aduersarij existimarũt: ibi enim non statuitur, vt in dubio ris de irregularitate nemo existimet seregularem, sed tantum decernitur, vt quoties in iure non sit expressa talis pœna per similitudinem rationis non deducatur ex simili casu. Hoc autem ita intelligendum est, vt si facto sufficienti examine, in iure non inueniatur expressa, non censeatur vllo modo imposita talis pœna; at vero antequam fiat examen in iure, & quis dubitet, an sit suo delicto imposita pœna irregularitatis, tunc esse tutiorem partem eligendam, & in hoc casu caput illud non loquatur? Quis non videat? Tertium fundamentum erat de dubio circa votum, vtrum fuerit emissum, an non, quod quam parũ habeat momenti statim videbimus.

Quod vero adducebatur pro eadem sententia de dubia lege, quæ non potest allegari in iudicio ad definitionem causæ, allegari autem posset, si in dubio legis tutior esset pars eligenda, intelligendum aliqui putant, non quando dubium est circa intellectum legis, sed quando variæ sunt opiniones de intellectu illius. Vtrenim docet Marcus Burgensis in proœmio legum Tauri, lex multis modis intellecta ad decisionem causæ citari non debet, quod ego satis non intelligo, cum tamen sit, vbi est varietas opinionum de sensu alicuius legis, plurimũ valeat apud iudices probabilior interpretatio: quando autem est va-

est varietas opinionum, non est necesse se qui partem tutiorem. Præterea quãuis in dubio circa intellectum legis quisque primum si dubium esset apud omnes de sensu legis, tunc pro nihilo habenda esset lex, cum nullus sensus de ipsa constaret, & ita intelligi posset prædicta doctrina.

Ceterum, quod spectat ad dubium de voto emisso, ego quidem primum nõ video, cur debeat vocari dubium iuris, cum res vera dubium hoc primarie sit circa factum: quãuis ex ipso deinde dubium iuris oriatur: nempe vtrum ille, qui dubitat de emissione voti, teneatur obligatione seruandi votum, an non; sicut in quocunque etiam dubio facti contingit, ex cuius definitione pendet, vtrum aliquid liceat, an non. Et quamuis dubium esset iuris, vt aduersarij volunt, tutior esset pars eligenda, sicut supra probatum est. Deinde, quod ait Sotus, neminem obligari ad obseruandum votũ, quod dubitat, an fuerit a se emissum, quia melior est conditio possidentis: verum nõ est, quia præterquam quod regula illa iuris, *In dubijs melior est conditio possidentis*, solum obtinet locum in causa iustitiæ, quã do inter aliquos est dubium de iure ad aliquam rem, & alter habet possessionem, si alicuius esset momenti in re proposita, probaret etiam neminem dubium de homicidio a se facto debere tutiorem partem eligere, nec tanquam irregularem abstinere a ministerio altaris: quia etiam in hoc casu eodem prorsus modo dici posset melior conditio ipsius tanquam possidentis. Vt enim ille, qui dubitat, an votum emiserit, existimare posset, meliorem esse conditionem suam, quasi possidentis libertatem suam, ne existimaret eam esse adstrictam obligatione, quæ ex voto oriri solet, ita et iam, qui dubitat de homicidio a se facto, existimare posset meliorem esse suã conditionem tanquam possidentis libertatem suam, & immunitatem a vinculo irregularitatis, quod ex tali facto oriri solet: aut assignent, si placet, discrimen aliquod inter hæc duo. Adde etiam, quod si prædicta regula, *In dubijs melior est conditio possidentis* aliquid probaret in dubio voti, probaret etiam in omni dubio, & ita corrueret alia regula, quæ dicit, in dubijs tutiorem partẽ esse eligendam. Porro, quod diximus de dubio in casu homicidij, de omni etiã dubio facti videtur dicendum: constat autem in dubio homicidij tutiorem esse partem eligendam, vt sequente disputatione videbimus, & in iure expressum est.

Obiectio.

Solutio.

Qui vero priorem opinionẽ defendunt, ita obijciunt. Accidere potest, vt votum, de quo dubitatur, sit de eleemosyna, & pecunia eroganda, tunc autẽ sicut inter duos homines contendentes de re aliqua in dubio melior est conditio possidentis, ita erit in hoc casu melior conditio eius, qui dubitat, an votum emiserit, cũ adhuc pecuniam possideat. Ceterum, quis non videat, illum, qui dubitat, an vouerit elargiri pecuniam, non contendere cum proximo, cui forsan dare pecuniam, promiserat Deo, sed cum ipso Deo, cui promissio ex virtute religionis facta est: comparatione autem cum Deo facta non potest dici melior conditio eius, qui dubitat, vtrum votum emiserit, an non, & adhuc possidet pecuniam: quia possessio rei, si aliquid in dubio iuuet, solum iuuat contra eum, qui ex iustitia cum altero de re ipsa contendit: ille autem, qui de voto dubitat, non contẽdit cum Deo ex iustitia de re illa. Quare illud quod adduci solet de debito incerto, cui non debemus ex præcepto satisfacere solutione certa, quia melior est conditio possidentis, in præsenti difficultate nihil omnino valet, quoniam illud in materia solum iustitiæ locum habet propter rationẽ, quam dicemus disputatione sequente c. 7. quæ non habet locum in alijs materijs; alioquin in omni dubio liceret eligere partem minus tutam, propter maius ius, quod haberet ille, qui dubitat, eo quod possideret suam libertatem, quod est absurdum. Adde, quod licet in hoc casu aliquid iuuaret possessio, tamen in reliquis dubijs de votis emissis in alijs materijs regula illa, *Melior est conditio possidentis*, locum habere non posset. Restat igitur, vt multo verior opinio sit, eum, qui dubitat vtrum emiserit, an non, in tali dubio debere tutiorem partem eligere, & implere votum, sicut expresse docuerũt Angelus verbo *votum*. 3. n. 12. & Corduba in summa q. 147. qui alios Doctores non tam fideliter, quam oporteret, citat pro sua sententia.

Obiectio de debito incerto.

Solutio.

An in dubio facti tutior pars sit eligenda. Disputatio 66.

De dubio facti in vniuersum. cap. 1.

In dubio

Universidad de Deusto
Biblioteca

In dubio de impedimento matrimonij quid sentiant Adrianus, Ricardus, Scotus, & Paludanus.cap.2.
Duæ sententiæ Soti de eadem re.cap.3.
In dubio de impedimento matrimonij verior sententia.cap.4.
Oppositiones contra prædictam doctrinã.c.5.
Corollaria prædictæ doctrinæ.cap.6.
De dubio circa dominium rei possessæ.cap.7.
De dubio circa legitimam, aut illegitimam conditionem filij.cap.8.
Quo pacto inferior se debeat gerere in dubio cum suo superiori.cap.9.

De dubio facti in vniuersum.

CAPVT I.

1 *Explicatur regula illa In dubijs tutior pars est eligenda.*

CIRCA dubiũ facti, ex quo oriri solet obligatio iuris aut naturalis, aut diuini, variæ sunt regulæ iuris optima ratiocinatione collectæ: de quibus sigillatim tractare decreui. Et quamuis omnes de dubio facti intelligantur, tamen in varijs materijs locũ habent. Est autem magis cõmunis, & vniuersalis regula illa, *In dubijs tutior pars est eligenda*, quæ in vniuersum seruari debet, nisi in casibus, quos inferius notabimus. Porro tutior pars illa censenda est, in qua aut nullum peccatum esse potest, aut propter vitandum maius, minus eligitur, cũ necessarium esset in alterutrum illorũ incidere. Regula hęc expresse traditur in c. *Ad audientiam*, & cap. *Significasti* 1. & 2. de homicidio, & in cap. *Iuuenis* de sponsalibus, vbi in dubio homicidij præcipitur abstinendũ a ministerio altaris propter suspicionem, aut dubium irregularitatis. Reddit rationẽ Pontifex, *cum in dubijs tutior pars sit eligenda*. Ex Doctoribus autem eandem sententiam, & regulã probarunt Syluester verbo *dubium*. q. 4. & *homicidium*. 3. q. 1. regula 1. Nauarrus in cap. *Si quis* de pœnitentia d. 7. n. 35. vsq; ad 42. & in summa c. 27. n. 279. & n. 284. Armilla verbo *dubitatio* n. 2. & 3. Angelus verbo *dubium*. n. 1. & 2. Adrianus quodlibeto 2. pũcto 2. Couarruuias in Clementina *Si furiosus* de homicidio in initio n. 3. Ratio vero est manifesta: nam qui cubitat de facto aliquo, quo posito necessariò oreretur obligatio iuris naturalis, aut positiui, necessario dubitare debet, vtrum illud sit peccatum, an non: cum hoc autem dubio conscientiæ non potest quis recte

Sylueſter. Nauarrus. Armilla. Angelus. Adrianus. Couarruu.

operari, nisi partem tutiorem sequatur, vt superiori disput. c. 1. ostensum est. Ergo cũ tali dubio facti tutior pars est eligenda. Quomodo vero cũ hoc dubio facti in materia iustitiæ nihilominus suppetat aliqua ratio, ob quam nõ debeamus sequi partem tutiorem, inferius videbimus, vbi etiã constabit, non posse similem rationem in quacunque alia materia subesse.

Ceterum Hostiẽsis, & Panormitanus in cap. *Ad audientiam* de homicidio, quos sequitur Angelus, Armilla, & Syluester, existimant, quãuis in foro conscientiæ debeat quis in dubio censeri irregularis ad nullum effectum, vt abstineat a ministerio altaris, tamen in foro exteriori non esse damnandum irregularitatis, iuxta illam regulam iuris *cum sunt* de regulis iuris in 6. in qua dicitur, *Cum sunt partium iura obscura, tenendum est potius, quam actori*: ex qua sequitur, quando dubium est de homicidio, reum non esse iudicandum irregularem, imo vero hanc existimant esse opinionem Innocentij in c. illud *Ad audientiam*.

Recte tamen Nauarrus loco citato hanc sententiam refellit, eo quod forum interius & exterius nunquam sunt diuersa, nisi quando aliqua peculiaris ratio vrget: in hoc autem casu nullam esse manifestum est. Hæc autem doctrina tunc habet locum absque vlla exceptione, quoties forum exterius in præsumptione non fundatur: nam cognita veritate in idem omnino vtrumq; forum semper consentit: si ergo forum exterius plane videat rem esse dubiam, cur iudex debet idem iudicare, quod iudicat de eodẽ dubio forum interius? Præterea, vt recte obseruauit idem Nauarrus, casus illius capitis *Ad audientiam* delatus iam erat ad forum exterius, dicitur enim, *Ad audientiam Apostolatus nostri peruenit*, nihilominus ibi præcipitur in dubijs tutiorem partem eligẽdam esse, ergo etiam in exteriori foro hæc regula seruanda est. Addit præterea Nauarrus Innocentium in illud caput nihil omnino contra hanc sententiam docuisse. Solum enim dixit, neminem censendum esse irregularem, quoties casus irregularitatis non est expressus in iure, vt docuit in c. *Is qui* de sententia excommunicationis in 6. Sed decernitur, eum, qui in Ecclesia polluta celebrauit, nõ esse censendum irregularem, cum talis casus in iure non sit expressus. Hoc autem merito definitum est, ne in materia odiosa, qualis est materia pœnæ infli-

gendæ ex vno casu ad alium per similitudinem ipsæ pœnæ extendantur. Et hoc sensu intelligenda est illa regula iuris, *Odia sunt restringenda, fauores conuenit ampliari*. At vero inter forum interius, & exterius nullũ assignauit Innocẽtius discrimen in hoc, vt regula illa *In dubijs tuttor pars est eligenda*, in vno foro obseruetur, in alio vero nõ itẽ. Neque vero hæc doctrina, & regula de eligenda in dubio parte tutiori, aduersatur alteri regulæ superius allatæ, *Cum partium iura sunt obscura, tenendum est potius reo, quam actori*. Ex qua etiam colligitur, nemi nem esse in dubio condemnãdum, sit enim duplex genus pœnæ, alterum quod consistit in passione aliqua absque vllo præcepto, vt quod quis spolietur beneficio, aut pecunia mulctetur: & talis pœna in dubio nõ potest infligi: nam pœnam ordinariã, quæ imposita est certo, & determinato delicto, non debet pati ille, de quo certo nõ cõstat, tale commisisse delictum, sed pœnam aliquam extraordinariã pro qualitate dubij. Alterũ genus pœnæ est, quod annexum habet præceptũ abstinẽdi a certo genere offícij, & operis, qualis est pœna irregularitatis, quæ arcet delinquentẽ a ministerio altaris, ita, vt si ministret, committat peccatum: & hoc genus pœnæ incurritur, etiãsi certo non constet de delicto, sed dubium sit de illo, quia ex dubio talis facti sequitur dubiũ an sit tale præceptum; & in hoc casu solum locum habet illud de tutiori parte: in priori autẽ genere pœnæ non est tutior pars, & minus tuta respectu eius, cui imposita est, aut infligẽda. Imo & in hoc maximum discrimen est in ipso foro exteriori, vt quamuis in casu dubio homicidij nemo sit spoliãdus beneficio, vel puniendus alia pœna ordinaria iuris, quæ sit pura pœna; tamen eo genere pœnæ, quod positum est in præcepto, & interdicto aliquo, tutior semper pars ob rationem dictam sit eligenda.

In dubio de impedimento matrimonij quid sentiãt Adrianus, Ricardus, Scotus, & Paludanus.

CAPVT II.

INter alia dubia facti frequens est dubium de impedimẽto matrimonij. Dubitari enim solet interdum, an prior maritus mortuus sit, qui antea mortuus credebatur, &

propter mortem ipsius secundum contractũ est matrimonium cum relicta ab eo. Præterea dubium incidere solet de alijs impedimentis, quæ si extarent, matrimonium contractum nullum esset. Accidere igitur interdum solet, vt cõiuges incipiãt dubitare, an verum fuerit inter eos contractum matrimonium, quia incipiunt dubitare de impedimento aliquo: cumque regula vniuersalis statuta sit in dubijs tutiorem partem esse eligẽdam, videre oportet, quid in tali dubio coniugi dubitanti agendum sit, & quæ sit pars tutior, quã ipse eligere debet inactu cõiugali: ex hoc enim dubio videtur statim oriri dubiũ circa operationem, vtrũ sit peccatum, an non. Et sane si Doctores recte cõsiderassent definitionem Pontificum in c. *Dominus*, de secũdis nuptijs, & in c. *Inquisitionis* de sententia excõmunications, non fuissent in tot opiniones diuisi: ibi enim expresse definitur, quoties aliquis coniux ex probabili credulitate dubitat de morte prioris coniugis, aut de alio simili impedimento, quo matrimonium redderetur nullum, debere reddere debitum coniugale alteri coniugi petenti bona fide, sed ab eo nõ posse illud exigere, quæ sane definitio summam continet iustitiam, & æquitatem, vt inferius videbimus. In præsente tamen difficultate, & circa hanc Põtificũ definitionẽ Scholastici nostri varie admodum senserũt. *De definitio Pontificis*

Primo quidem Arianus in 4. q. 2. de sponsalibus. §. *Hic oportet*, & quodlibeto illo 2. in 2. puncto ad 2. argumentũ, censet in capite illo, *Dominus*, sermonem esse solum de foro exteriori, in interiori autem non esse licitum coniugi dubitanti de impedimẽto, & firmitate matrimonij, petere debitũ, nec reddere: eo quod vtroque modo, nempe petendo, & reddendo faceret contra conscientiam dubiã, quod nullo modo licet. Aut fortasis (inquit Adrianus) caput illut *Dominus* intelligendũ est, quoties dubiũ tale est, vt sola cõiugis petitione deponi possit, tunc enim coniux certior effectus de matrimonio debet reddere debitum alteri petenti. Atque eodem modo forsitan intelligendã esse existimauit definitionem illius capitis *Inquisitionis*. Neutra tamen interpretatio, quam adhibet Adrianus, vllo fundamento probabilitatis nititur. Et prior quidem, nẽpe Pontificem loqui de foro tantum exteriori, his rationibus manifeste confutatur. *Prima sentẽtia.* *Reijcitur.*

Primo, quia in eo capite *Dominus* sermo est de dubio, quod conscientiam pulsat, ibi

Universidad de Deusto
Biblioteca

ergo a pontifice definitio postulata fuit nõ ad componẽdas lites in foro exteriori, sed ad conscientiæ securitatem in foro interiori. Secundo in eodem capite dicitur, quod si dubium leue est, deponatur consilio pastoris, si autem dubium leue non est, quod ibi Pontifex discretum appellat, qui dubitat, reddat debitum petenti, sed ipse non petat. Cum igitur pontifex definiat, vt dubium examinetur a pastore, & arbitrio eius, si fieri potest, deponatur, sin minus reddat, sed non petat ille, qui dubitat, plane loquitur ad sedandos conscientiæ scrupulos in foro interiori. Tertio vt optime observauit Nauarrus in capite *Siquis*, de pœnitentia distinctione 7. numero 92. Lucius 3. in illo capite *Dominus* non scribit ad iudices fori exterioris, sed ad Christianos, qui erant in captiuitate Sarracenorum: ergo nõ voluit definire id, quod iudices in foro exteriori observare, sed id, quod coniuges pro suæ conscientiæ tranquillitate facere oportebat. *Nauarrus.*

2 Posterior quoque interpretatio, nempe caput illud fortasse loqui de tali dubio, quod sola petitione alterius cõiugis deponi potest, non minus facile refellitur. Primum, quia ex eo solum, quod alter coniux petebat debitum, nulla potest suppetere ratio, vt dubium de impedimento matrimonij aliunde conceptum tam facile deponatur. Quo modo enim cõstare potest adhuc probabiliter, nullũ fuisse impedimentum, vel priorem coniugem mortuum fuisse, vt ita tollatur dubium de matrimonio præsenti, ex eo quod alter coniux debitum petat? Ex hoc tamen non contendimus inferre, non posse haberi ex sola petitione rectum, & determinatum iudicium conscientiæ ad reddendum petenti; sed solum probare volumus ex sola petitione non posse tolli dubium facti de firmitate matrimonij nihilominus rectum, & determinatum cõscientiæ iudicium haberi posse ad reddendum debitum permanente adhuc dubio facti, & adhoc sufficientia esse principia practica, vt inferius cap. 4. deducemus. Deinde, si petitione sola alterius coniugis sufficienter deponitur dubium facti, efficitur, coniugẽ, qui antea dubitabat, & petente altero iam non dubitat, non tantum debere reddere, sed etiam posse petere: id quod ingenue fatetur Adrianus: hoc autem est cõtra expressam definitionem Pontificis in eo capite; dicit enim petenti reddendum esse debitum, sed ab eo non posse exigi.

Similem interpretationem sequuti prius videntur Ricardus distinctione 27. articulo 1. quæstione 4. & Scotus in 4. distinctione 30. quæstione vnica ad 2. dubium: docet enim, cũ vnus dolo contraxit matrimonium, alter autem bona fide, & recta intentione si ille, qui dolose contraxit, dicat se dolo contraxisse, & alter credat, nec reddere posse, nec petere, ne se exponat periculo incontinentiæ: nec etiam posse negare debitum, ne se exponat periculo iniustitiæ, atque ita ne maneat perplexus, debere deponere dubium, quia non debet credere alteri dicenti se dolose contraxisse. Verum sicut frigidum est, & contra definitionem textus, aliter cum Adriano posse alterum coniugem deponere dubium sola petitione alterius coniugis, vt hactenus ostensum est, eodem modo friuolum, & contra ipsam definitionem est posse alterum coniugem deponere dubium absque vllo alio fundamento, quam quod non debeat credere coniugi dicenti se dolose contraxisse, ne si credat, perplexus maneat. Primum quidem, quia tales possunt esse coniecturæ, vt alter coniux non possit non saltem dubitare; neq; enim ex voluntate nostra absque vlla alia coniectura, aut signo pendet credere, aut non credere dicenti, vt 2.2.q.1.art.5. vberius probabitur. Deinde etiamsi coniux dubius maneret ex testimonio alterius, nihilominus perplexus non maneret, sed iuxta apertam definitionem textus, quam inferius optima ratione confirmabimus, reddere deberet petenti, sed petere non posset. Adde, quod quamuis in casu prædicto, quo dubium tantum posset oriri ex testimonio alterius coniugis, posset alter eo modo, quo dicũt Ricardus, & Scotus a dubio liberari tamen cum aliunde posset mille modis dubium oriri, eadem redire posset difficultas, nempe quid faciendum esset coniugi dubitanti de firmitate matrimonij; perplexum autem eum debere manere non est dicendum, cum sit contra manifestam pontificis definitionem.

Paludanus vero in 4. dist. 36. q. 2. artic. 3. refert vt probabilem opinionem, quæ affirmat in casu prædicto coniugem dubium nec reddere posse, nec petere propter dubiã conscientiam, antequam ei præcipiatur cumque Ecclesia iam præceperit in capitibus citatis vt reddat, & non petat, iam deinceps ita facere debere, vt obediat. Hæc tamen sen-

Caietan. mẽ sententia nihil omnino probabilitatis habet. Nam, vt optime observauit Corduba, & nos inferius c. 9. ostendemus, propter præceptũ præpositi, solũ quia præceptum est, fieri nõ licet id, quod, antequã præciperetur, fieri licitum non erat, nisi tale sit præpositi præceptum, vt prius præceptum abroga repositi. Quare cum ante præceptum Ecclesiæ iure naturali non possit aliquis dubia conscientia operari, non poterit etiam post tale præceptum. Cumque ex dubio facti circa firmitatem matrimonij, necessario oriatur dubia conscientia, sufficiens non erit tale præceptum, vt secura conscientia quis operetur: qua ratione in eodem capite, *Inquisitionis*, præcipitur, vt qui certus est de impedimento matrimonij, nullo modo reddat, nec petat, etiamsi sententia excommunicationis compellatur: quando veto expræcepto superioris, aliquid faciemus, de quo antea dubitabamus, vtrum liceret an non, solum fieri debet, si suppetit aliqua ratio vel per propria vel per extrinseca principia, nempe ex auctoritate superioris, quæ sufficiat ad deponendũ dubium: definitio autem textus procedit perseuerãte ad huc dubio, quo casu superior non posset præcipere id, quod dubium est: alioquin & Ecclesia præcipere posset, vel alius superior, vt dubius de matrimonij firmitate non solum reddat, sed etiam petat aliquando. Adde, quod textus ille non imponit humanum præceptum, sed definit quid ex natura rei tali dubio perseuerante fieri debeat.

Duæ sententiæ Soti de eadem re.

CAPVT III.

DIfficultas proposita vsque adeo male torsit Dominicum Sotum, vt non solum vno modo, sed duobus etiam conatus sit eam dissoluere. Respondet igitur primum in 4. d. 27. quæst. 1. ar. 3. & 4. lib. de iustitia, & iure quæstione 5. articulo 4. definitionẽ prædicti capitis *Inquisitionis*, obseruandam esse in foro interiori, ita, vt qui dubius est an vt a dubio liberetur, reddere debeat, sed te sufficientem diligentiam, & examen, petere non possit, adhibito vero sufficiente examine, etiamsi dubius maneat cõiux, possit reddere, & petere. Atque hoc præsertim verum arbitratur, si vterque coniux eodem modo dubius maneat, alioquin dicendum esset, etiam in casu, quo vterque dubius est, vtrumque citra culpam ab vsu matrimonij debere abstinere: quod ei videtur admodum difficile. Probat vero primo suam sententiam lib. illo 4. de iustitia, quia ex quo quis debitam adhibuit diligentiam, vt inuestigaret impedimentum matrimonij, & nihil certi inuenit, iam non debet amplius dubitare, ac proinde non tantum reddere, sed etiam petere potest. Hæc autem ratio eodem modo videtur locum obtinere, si vterque coniux dubius sit, & debitam adhibeat diligentiam. Secundo probat in distinctione illa 27. quia cum in eo casu coniux dubius de firmitate matrimonij, sit in possessione illius, non debet ab eius vsu cessare: hæc etiam ratio locum habet, quãdo vterque dubius est. Tertio, quia alioquin sequeretur, neminem posse ad secundum matrimonium transire, nisi moraliter certus sit de morte prioris coniugis, quod videtur difficile.

Hanc sententiam iure optimo impugnat Corduba, libro 3. quæstione 8. & sane, re bene inspecta, nõ tantum est contra rationem manifestam, sed etiam contra ipsam Pontificis definitionem in prædicto capite. Primo quidem, quia si possessio nemini in dubio suffragatur, vt vtatur matrimonio imo antequã adhibeat diligentiam; suffragari etiam non poterit, quacumq; diligentia adhibita, si adhuc dubiũ ipsum permanet. Nam si possessio post examen suffragatur ea ratione, quia nemo debet in dubio possessione seipsum priuare, eodem modo dubium ante examen suffragaretur, quia etiã 13
ante examen nemo debet se iure possessionis exuere. Secundo falsum est, & contra definitionem capitis, adhibito sufficiente examine, iam amplius de firmitate matrimonij dubitãdum non esse. Primũ quidem falsum, nam si post examen nulla suppetat ratio, vt accidere potest, ob quã aliquis credat, nullum fuisse impedimentum ad contrahendum, sed eadem rationes dubitandi, quæ antea erant, permaneant, imo etiam, vt fieri solet, vrgentiores oriantur, cur post examen non dubitabit prudenter, qui ante examen dubitabat?

Corduba ab Impugnat.

Præterea est contra definitionem Pontificis, nam in eo capite, *Inquisitionis*, data opera dicitur, si sit leuis dubitatio, deponendã esse iudicio pastoris, *Si tamen credulitas probabilis est*; quasi dicat, quæ consilio Pastoris deponi non possit, coniux dubius de

Universidad de Deusto
Biblioteca

matrimonio reddat, sed non petat. Loquitur ergo Pontifex de dubio, quod adhibito consilio prudenti deponi non potuit. Et in cap. *Dominus*, dicitur, neminem posse ad secundas nuptias transire, donec certus sit de morte prioris coniugis, subdit autē hæc verba. *Si vero aliquis, vel aliqua, id hactenus non obseruauit, & de morte prioris coniugis adhuc sibi existimat dubitandum, reddat, sed non petat.* Vbi particula *adhuc* denotat perseuerantiam dubij post examen. Tertio manifeste falsum est, quod docuit Sotus in tertia ratione, posse aliquem transire ad secundas nuptias, etiamsi certo ipsi non constet post examen nullum esse impedimentum, cum in eo capite *Dominus* oppositum expresse definiatur. Et clarius, in c. *In præsentia*, de sponsalibus, vbi aperte dicitur, eum, qui post adhibitam diligentiam adhuc dubitat de morte coniugis, non posse ad secundas nuptias transire.

14 *Secunda eius dē sententia.*

Quo circa idem Sotus male contentus de hac sua opinione, quod attinet ad certitudinem necessariam, vt quis transire possit ad secundas nuptias, & petere, aut reddere debitum suo coniugi, alio modo philosophatur in 4.d.37.q.1. ar. vltimo circa finem: ait igitur primum, nullum posse transire ad secundas nuptias, quandiu dubius fuerit de morte primi cōiugis, sed oportere prius reddi certiorem de morte illius, parum autem referre longitudinem temporis ad habendā certitudinē, si aliæ non sint rationes, vt definitur in dicto capite *In præsentia*, de sponsalibus. Deinde docet, eum, qui mala fide cōtraxit dubius de impedimento, quandiu dubius manet etiam post inquisitionem debere redere debitum alteri coniugi petenti, sed non posse petere. Et in hoc casu tantum intelligi vult definitionem in capite *Dominus*, cuius supra meminimus. Postremo addit, eum, qui bona fide contraxit, postea tamen facto examine adhuc dubitat, reddere debere, & petere posse debitum. Et hoc modo temperat priorem opinionē. Cum qua moderatione eā sequitur frater a Veracruce in speculo cōiugiorum 3.p.ar.18. Probat autem eam primum hac ratione, Sicut ille qui cæpit bona fide rem possidere, si postea incipiat dubitare, an res illa sit alterius, non debet a possessione cessare; si autem mala fide cæpit rem possidere, nihil ei suffragatur possessio; ita etiam ei, qui matrimoniū bona fide contraxit, non debet uocere dubitatio, quā incipit habere, vt non possit vti-

Prima ratio pro hac sententia. Veracruz.

matrimonio, & possessione illius frui, nō tantū reddendo, sed etiam petendo debitū.

Verum hæc ratio, si alicuius momenti est, solum probat, propter tale dubium, quod incipit post matrimoniū contractum bona fide nō debere coniugē dubiū cessare a possessione matrimonij, q̄ nos etiam ingenue fatemur. Neque enim debet talis cōiux ab alio propter dubium separari, quod est possessione priuari: at prædictum argumentum certe non probat, coniugem dubium posse vti matrimonio, & possessione illius, quod quidem consistit non solum in reddendo, sed etiam in petendo debitum, de quo nunc est controuersia. Deinde eandem sententiam probat idem Frater a Veracruce, quia cum dicitur non esse licitum operari cum dubia conscientia, intelligendum est, non de dubio speculatiuo, sed de practico. Nā cum determinato iudicio practico singulari licitum est operari, etiāsi dubiū sit speculatiuū in vniuersum. Et hac ratione explicat cap. illud *Inquisitioni*, & cetera iura citata, quæ dicūt cōiugē dubiū de impedimento matrimonij debere reddere debitum, nō autem petere, vt solum locum habeat eorum definitio, quando dubium solum est practicum, non autem si sit speculatiuum. Adhibet preterea aliam interpretationem, vt intelligantur solum, quando quis bona fide contraxit, incipit tamen postea dubitare, vt hic nōdum facta inquisitione, ad deponendū dubium, in dubio debeat reddere, sed non possit petere, facta autē inquisitione possit reddere, & petere.

Hæc tamen ratio manifeste aduersatur capitibus citatis: primum quia, vt supra admonuimus, in eis nulla habita consideratione de dubio ante inquisitionem, aut post illam, decernitur reddendum esse debitum petenti, sed petere illud licitum nō esse. Deinde falsum est, prædicta iura solum loqui de dubio practico non de speculatiuo: tum quia in eis agitur de dubio circa mortem prioris coniugis, aut circa impedimentum, hoc autem dubium non est practicum, sed omnino in speculatione positum; quis hoc neget? tam etiam quia, si de dubio practico iura loquerentur, dubius coniux non rationabiliter non posset petere, sed etiam nec reddere: & ita male decernerent iura citata debitum esse reddendum: quare omnibus rectē examinatis, ego non video, quo fundamento probabilitatis prædicta sententia Soti nitatur.

In dubio

CAPVT IIII.

Verior sententia, propo nitur.

OMmunis, & verior sentētia est, iura citata prædictam regulam, aut definitionem in omni casu seruandam tradidisse, nempe cō iugem, qui dubitat de firmitate matrimonij, petenti bona fide reddere debere, sed non posse ab eo petere siue bona fide, siue mala fide cum ipso dubio contraxerit, siue 17 dubius sit ante inquisitionem, siue post inquisitionem dubius permaneat. Quam sententiam sic absolute tradunt Paludanus in 4.distinctione 36.q.2.art.3. Antoninus 3.p. tit.1.c.9. Angelus verbo *Matrimonū* 3. impedimento 18.num.4. Syluester verbo *Matrimonium* 6. quæstione 8. Armilla verbo *Matrimonium* numero 45. ceterique Sūmistæ, Ioannes Medina Cod. de restitutione quæstione 17. Nauarrus in capite *Siquis autem*, de pœnitentia distinctione 7.n.101. & in summa cap.27.n.288. Couarruuias 2. p. de matrimonio c.7.§.2.n.7. Corduba lib. 3.q.8. & recentiores aliqui in artic.5. huius quæstionis: difficile tamen est efficaci, & propria ratione eam confirmare. Referā igitur aliorum rationes, easque obiter examinabo, antequam efficaciorem in mediū adducam.

Paludanus. Antoninus. Angelus. Syluester. Armilla. Sumistæ. Ioan. Med. Nauarrus. Couarruuias. Corduba.

In primis autem certum est, Ecclesiæ definitionem in hac parte recte intellectam sufficere, vt permanente dubio saltem per extrinseca principia, si alia non suppetant, rectum conscientiæ iudicium haberi possit. Est autem notandum discrimen inter definitionem Ecclesiæ, & præceptum præpositi, quod definitio Ecclesiæ talem fidem facit, vt contra dubium illud speculatiuum rectum conscientiæ iudicium formari possit: præceptum autem prepositi vt capite 9. videbimus, ex seipso id non potest efficere nisi alia ad sint.

Ecclesiæ definitio sufficit.

Ceterum in hac difficultate non desunt rationes ex proprijs principijs ipsius rei petitæ. Prima ratio est Nauarri loco citato numero 102. in hūc modum. Ille, qui dubitat de impedimento coniugij, credere potest illum esse proprium suum coniugem ad vnum effectum, licet non possit credere ad alium, nempe ad reddendum debitū, non tamen ad petendum; sic autem non operabitur cum dubia conscientia: posse autem credere ad vnum effectum, & non ad alium, probat ipse numero 112. hoc modo, quia in petendo est periculum peccandi, in non petendo nullum est periculum, ergo non potest credere, vt petat. Præterea in non reddendo est periculum iniuriæ cōtra ius matrimonij, ergo ad hunc effectum vt reddat, potest credere: constat igitur ad vnum effectum posse dubium deponi, & coniugem posse credere validum esse matrimonium, ad alium vero effectū non posse id credere. 18

Non placet.

Hæc tamen ratio mihi non probatur: primo, quia vt coniux antea dubius sana conscientia reddat debitum, non opus est credere validum esse matrimonium, & dubium de firmitate illius deponere, sed perseuerante dubio de facto ipso rectum conscientiæ iudicium habere potest vt reddat debitum, sicut expresse definitur in capitibus allegatis. Neque enim ibi præcipitur, vt credat ad reddendum debitum, sed vt reddat, etiamsi adhuc dubitet. Secundo quia non est in potestate coniugis credere validum esse matrimonium ad vnum effectum, & non ad alium: nam si rationes aliquæ persuadent illud fuisse matrimonium, illæ sunt de facto ipso, ac proinde speculatiuæ: cumque matrimonium ipsum vnum, & idem omnino sit, si semel credatur validum fuisse, credetur ad omnem effectum; non enim est vnum matrimonium ad vnum effectum, & aliud matrimonium ad alium effectum. Tertio periculum esse in non reddendo, non est sufficiens ratio, vt coniux credat validum fuisse matrimonium ad hunc effectum; sed tantum vt credat in eo casu oportere debitum reddere: nam hæc ratio practica est, non speculatiua: ratio autem, quæ debet persuadere validum fuisse matrimonium, speculatiua debet esse, cum versari debeat circa factum ipsum. Adde etiam, quod ratio Nauarri sufficiens non est ad probandum debitum esse reddendum in dubio: quod enim ait, periculum esse iniustitiæ, si non reddatur, non satis videtur, quidem etiam in reddendo est periculum luxuriæ: quocirca alia ratione explicandum est, cur in periculo ex vtraque parte potius eligere debeat coniux reddere, quam non reddere. 19

Secunda ratio, qua prædicta sententia confirmari videtur, est Ioannis Medinæ loco citato in hunc modum. Quamuis ma-

Universidad de Deusto
Biblioteca

isupe ccatum sit fornicari, quam negare debitum coniugi, & ille, qui reddit, exponat se periculo fornicationis, qui vero non reddit, exponat se periculo iniustitiæ, quod minus peccatum est; tamen quia vrgentiores rationes sunt, quæ suadent, vt reddat, reddere debet. Rationes autem, quæ id suadent, sumptæ sunt partim ex alijs damnis, quæ sequerentur, si coniux negaret debitum petenti, nempe ex damno mortis corporalis, aut discordiæ inter ipsos coniuges partim etiam desumptæ sunt ex possessione matrimonij, quę plurimũ iuuat, vt reddatur debitum.

20

Non probatur.

Verum hæc ratio Medinæ mihi non probatur: primum, quia iura ita absolute loquuntur, vt intelligenda sint cessante quocumque alio periculo, quod quidem ex accidenti contingere potest. Loquitur enim de eo, quod cõsiderata natura talis dubij fieri debet. Adde, quod semel, aut iterum negare debitum, præcipue si maritus neget, non potest esse sufficiens causa discordiarum, aut mortis, & nihilominus semper debet maritus reddere debitum, cum petitur. Deinde, si hæc pericula alicuius essent momenti ad reddendum, essent etiam ad exigendum, & petendum; quod nullus concedet. Quod vero affert Medina de possessione, optime probaret, si magis explicaretur, & non supponeret id, quod falsum est, nempe maius peccatum esse fornicationem, quam negare debitum coniugale coniugi petenti.

Vera ratio, & ex propris ipsius ductæ principijs a Couarruuia.

Tertiam igitur rationem, & meo iudicio optimam, & ex proprijs ipsius rei principijs ductam, indicat Couarruuias loco allegato. Innititur autem regulæ supra a nobis sæpius repetitæ, *In dubijs tutior est pars eligenda.* Ex duabus autem partibus ea tutior censeri debet, aut in qua nullum potest esse peccatum, & hac ratione tutius est non petere, quam petere debitum, aut ea, in qua minus esset, quam in opposita, quando necessarium est alteram eligere ex illis duabus, in quibus est peccatum. Nam quoties duo mala ita occurrunt, vt necesse sit alterum eligere, illud sane eligendum est, quod alias minus esset: in quo principio conuenit etiam Dominicus Sotus tractatu de regendo secreto membro 3. quæstione 2. & Sepulueda in dialogo de ratione dicẽdi testimonium capite 9. & expresse tradit. Sotus. Sepulueda.

21

Conc Tolet.

tur in capite *Duo mala*, distinctione 13. quod est Concilij Toletani 8. & in capite *Nerui testiculorum*, eadem distinctione, quod est Gregorij Magni libro 32. moralium capite 18. Et ratio manifesta id confirmat: nã cum in nullo casu concedi debeat, aliquem necessario esse perplexum, vt non possit aliquam partem sine peccato eligere, & ex duobus malis, si alterum necessario eligendum est, maior sit ratio vt eligatur id, quod minus est; sequitur, illud sine peccato eligi posse, & quod alias absolute consideratum ex se malum esset, tunc non esse peccatum; ac proinde eam partem esse tutiorem, si eligatur, occurrente alio maiori malo. Ex hoc autem principio ita colligit, Ex duobus minus est eligendum, atqui in dubio matrimonij reddere est minus malum, quam non reddere, ergo in dubio potius reddendum est debitum, quam negandum. Porro autem minus malum esse reddere in dubio, quam negare, ex eo probatur, quia reddendo solum se exponit cõiux dubius periculo incontinentiæ contra castitatem, non reddendo autem exponit se periculo iniustitiæ contra ius matrimonij, quod maius est: peccatum enim iniustitiæ multo maius est, quam peccatum luxuriæ, quanto maior est virtus iustitiæ, quam temperantiæ, sub qua castitas continetur. Deceptus enim manifeste est Ioannes Medina, cum dixit, peccatum luxuriæ maius esse quam iniustitiæ, vt enim docet Sanctus Thomas infra quæstione 72. articulo 4. ex oppositione peccatorum cum virtute sumenda est grauitas peccatorum: nemo autem dubitat multo excellentiorem esse virtutem iustitiæ, quæ nos refert ad alium, quam temperantiæ, quæ nos ordinat ad nos metipsos, vt docet Sanctus Doctor secunda secundæ quæstione 58. articulo 12. imo etiam virtus iustitiæ nobilior est ceteris omnibus virtutibus excepta religione. Neque huic obstat, quod peccata contra castitatem magis turpia hominibus videantur, ex hoc enim non sumitur grauitas malitiæ, quæ est cõtra rationem. Addit etiam Couarruuias, maius esse peccatum non reddere propter præceptum Ecclesiæ, quod imposito est coniugi dubitanti, vt reddat. Verum hæc ratio nihil habet momẽti, nam Ecclesia hoc suo præcepto nihil aliud præcipit, quam id, quod iure naturali coniux dubius de matrimonio debeat facere. Etenim si alias in dubio nõ deberet id facere, nulla tatione id præcipere posset Ecclesia, cum periculo incontinentiæ.

Cæte-

Couarruuia exercitatio 2. num. 2. fol.

Cæterum prædicta ratio Couarruuię, licet optima sit ad probandum in dubio de matrimonio, ratione impedimenti consanguinitatis, aut alicuius criminis reddendum esse debitum, tamen non videtur sufficere ad probandum, reddendum esse debitum in dubio, quando dubium est circa impedimentum proueniẽs ex priori matrimonio; quia dubitatur, vtrum prior coniux viuat, an non. Nam, si recte philosophemur, ex prædicta regula, *Ex duobus malis minus est eligendum*, existente dubio de morte prioris coniugis, potius esset negandum, quam reddendũ debitum: quia in non reddendo exponitur coniux periculo iniustitiæ contra ius matrimonij secundi: in reddendo autem exponitur duplici periculo, tum incõtinentiæ, & luxuriæ contra castitatem, tum etiam iniustię contra primum matrimoniũ, nempe adulterij, cognoscendo alterum, quãprior coniugem.

Fauor secundi.

Quare, vt in prædicto fundamento persistamus, quod meo iudicio firmissimũ, & vnicum in hac præsenti difficultate est; obseruare etiam debemus, in hoc casu peculiari dubio circa mortem prioris cõiugis, magni momenti esse possessionem, ratione cuius causa posterioris matrimonij multo maior, & potior est, vt ita sit maius malum nõ reddere petenti, qui est in possessione secundi matrimonij, quam exponere se periculo incontinentię, & adulterij contra primum matrimoniũ. Non quia peccatum nõ reddendi sit contra plures, & maiores virtutes, nam tantum est contra iustitiam, sed quia conditio possidentis multo fortior est, tantæque efficacitatis, & virtutis, vt nulla sit iniuria contra prius matrimonium, in dubio reddere debitum petenti: quare ex hac parte multo fortius manet ius secundi matrimonij, quam primi, & ex alia parte maior est obligatio iustitiæ, ex iure matrimonij, quam castitatis, ergo tutior pars est reddere petenti, quam negare. Porro autem iura prædicta loqui non tantum quãdo dubium est de matrimonio propter occultum impedimentum consanguinitatis, aut criminis, sed etiam proter primum matrimonium, quia adhuc de vita primi coniugis dubitatur, perspicuum est ex cap. *Dominus*, allegato, vbi in dubio de morte prioris præcipitur, vt coniux dubius reddat petenti, sed ab eo non petat debitum.

Obiectio.

Cæterum ad hoc manere videtur difficultas contra prædictam rationem: quia si dubium est de impedimẽto consanguinitatis, videtur coniux se exponere duplici periculo si reddat, nempe duplicis peccati, alterius contra castitatem, quod est fornicationis, alterius contra cõsanguineam, quod est peccatum incestus. At vero in non reddendo exponit se periculo tantum iniustitiæ, duo autẽ peccata illa magis ponderare debent, quam vnum. Respondetur, adhuc maius esse periculum in non reddendo ratione possessionis, sicut diximus in casu præcedenti. Nam possessio matrimonij bona fide maioris momenti est, vt fiat iniuria coniugi petenti in non reddendo, quam dubium consanguinitatis, vt fiat iniuria sanguini reddẽdo. Cum igitur periculum vnius iniuriæ omnino tollatur per possessionem, in qua est ius quoddam quæsitum per matrimonium, restat, vt ex alia parte periculum incõtinẽtiæ nõ impediat, quia cẽsetur multo minus, quam periculum iniustitiæ: inter duas vero alias partes, nempe petere debitum, vel non petere, satis constat, tutiorem partem esse non petere, quia in hoc non potest esse aliquod peccatum, in petendo autem potest esse, & ita optima ratione constat definitio prædicta iuris. *Solutio.*

Oppositiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT V.

25

Obiectio ex motu quodã Pij 5.

SVnt tamen quædã contra hanc nostram doctrinam, quę aliqua indigent explicatione. Primo quidem definitio Pij 5. in quodam motu proprio pro Indijs nouæ Hispanię concesso, quem refert Frater a Veracruce loco citato: fuit enim propositum Pontifici, multos ex gentilitate ad fidem cõuersos manere cũ vltima vxore, quia inuenire nõ possent primam, etiamsi certi non essent de morte primæ vxoris: concesit autem Põtifex, vt relictis alijs, cum vltima illa permanerent, quæ conuersa esset ad fidem. Hoc autem non videtur alia ratione definitum nisi quia adhibita sufficienti diligẽtia, inueniri non poterat prima vxor, ac proinde iuxta doctrinã Soti, si adhibita sufficienti diligentia deponi non poterat dubium, liberum esset reddere, & petere. Respondeo lõge alia ratione hoc fuisse definitum, & cõcessum, vt mox explicabitur: & quidem si

Universidad de Deusto
Biblioteca

ita definitum esset, vt argumentum contendit, non tantum illi, qui bona fide contraxerunt, possent reddere, & petere, quādo adhibito sufficiente examine, & diligentia, non potuit dubium definiri; sed etiam illi, qui mala fide contraxerunt, possent eodem modo reddere, & petere; quod hactenus nullus ausus est dicere: etenim infideles illi, cum omnibus alijs vxoribus præter primam mala fide contraxerunt. Pontifex igitur alia ratione id concesit: nam iuxta definitionem capitis *Gaudemus*, de diuortijs, quoties alter coniugum manens in infidelitate, altero ad fidem conuerso, non
26 vult habitare simul, aut non vult habitare sine contumelia creatoris, potest conuersus ad fidem dissoluere matrimonium, contrahendo, aut manendo cum alia vxore. Quam sententiam colligit ibidem pontifex ex Apostolo, & quia iure præsumebatur, vxores illas, quæ ab Indis inueniri non poterant, nolle habitare cum coniugibus ad fidem conuersis, aut non sine contumelia creatoris habitare velle, ideo Pontifex iudicauit, posse dissolui primum matrimonium, & ita conuersum ad fidē posse manere cum vxore alia.

Obiectio ex capite. Ex cō quæstione.

Secundo, ijs, quæ diximus, obstare videtur definitio Pontificis in capite, *Ex consuetudine*, de restitutione spoliatorum, vbi sine præiudicio aliarum opinionum definit Innocētius tertius in eo casu, quo agitur de impedimento matrimonij, & quæstio est, an restitutio fieri debeat ante probationem, si probationes statim non afferantur, debere fieri restitutionem ad habitationem, & ad thorum; si vero afferantur statim probationes, fieri debere solum ad habitationem, non autem ad thorum, propter periculum incestus, aut fornicationis. Cum igitur etiam in dubio restitutio fieri debeat, quando non statim afferuntur probationes, non videtur obstare dubium, quod habetur de impedimento matrimonij, quo minus petatur debitum. Alioquin necessarium videbatur concedere solum restitutionem ad habitationem, non ad thorum.

Solutio.

Respondeo, concessionem, & definitionem Innocētij 3. solum inniti præsumptioni, & ita respicere solum forum exterius: quia si allegetur impedimentum, & non
27 afferantur probationes, iure optimo præsumere debet iudex, nullum esse impedimentum, sed malitiose illud obiectū fuisse: nihilominus si alter coniux sciat impedimentum, etiamsi non statim afferantur probationes, potius debet sustinere sententiam excommunicationis, quam reddere debitum. Quod autem dicitur in dicto capitulo *Literas*, coniugem reddere posse, quando impedimentum est tantum ex iure positiuo, refertur tantum vt opinio quorundam antiquorum, vt recte notauit Ioannes Medina Cod. de restitutione quæstione 19. §. *Sed cum eorū*, quam sequutus fuerat Magister in 4. distinctione 38. capite vltimo, & Hugo de Sancto Victore in 3. tomo libro 2. de sacramentis parte 11. cap. 6. oppositum autem definitur in capitulo *Inquisitionis*, de sententia excommunicationis: vbi præcipitur scienti impedimentum matrimonij, qualecumque illud sit, vt potius sustineat sententiam excommunicationis, quam debitum reddat. Vt enim optime notauit Paludanus in 4. distinctione 36. quæstione 2. articulo 2. num. 15. & 16. quando præcipitur, vt coniux reddat debitum, Ecclesiæ intentio non est dispensare in impedimento, si aliquod est suæ potestati subiectum; sed quia præsumit, nullum esse impedimentum, ideo præcipit, vt debitum reddatur: quare, si re ipsa fuerit, eius intentionis non erit, illud præcipere. Adde etiam, quod interdum iudex inferior præcipit, vt coniux debitum reddat, eadem ductus præsumptione; cum tamen ipse etiam si vellet non posset dispensare, & tollere tale impedimentum.

Tertio, nostræ doctrinæ obesse videtur hæc ratio. Cum quis contrahit ignoranter cum serua, postea tamen incipit dubitare de seruitute eius, ac proinde de ipso etiam matrimonio, potest quidem reddere debitum, imo etiā petere, si velit denuo in matrimonium consentire, quia in potestate eius est cum serua scienter contrahere, & ita firmum efficere matrimonium: at vero non possumus ipsum obligare ad reddendum debitum si petatur. Nam vel ille redderet animo fornicario, & hoc non licēret; vel redderet animo maritali, & ad hoc nullo vinculo teneri potest; sic enim ratum haberet matrimonium, quod prius ignorans contraxit, ad quod nulla ratione obligandus est. Qua ratione nonnulli doctores adducti senserunt, non posse huiusmodi coniugem obligari ad reddendum debitum. Ita docuerunt Sanctus Thomas in 4. d. 36. in expositione textus, Bonauentura ibidem dub. 1. circa textum, Ricardus art. 2. quæst. 1. Paludanus q. 2. art. 2. post 4. conclusionē. Supplementum Gab. q. 1. art. 3. dub. 1. Adrianus in 2. illo quodlibeto puncto 2. Ioannes Medina Cod. de restitutione q. 19. §. *Sed cum eorum bona venia*, Sotus de tegendo secreto membro 3. quæstione 2. Couarruias 2. parte de matrimonio capite 7. §. 2. numero vltimo. Quocirca iuxta horum Doctorum sententiam non est vniuersalis regula illa assignata in prædictis capitibus vt coniux dubius de matrimonio reddere debeat, & non petere: sed intelligi debet nisi inde aliquod nouum detrimentum sequatur coniugi reddenti, vt in hoc casu.

Nihilominus ego censeo cum Corduba in lib. 3. quæstione 8. corollario 1. & Glossa in capite *Proposuit*, de coniugio seruorū, & in capite *Cuius rei causa* 29. quæstione 2. coniugem dubium de impedimento seruitutis debere reddere debitum, sed non petere, vt ita vniuersalis sit regula assignata in prædictis capitibus. Cui sententiæ necessario fauere debent Magister, & Hugo locis allegatis, quandoquidem asserunt coniuges parere debere Ecclesiæ præcepto reddendo debitum, etiamsi impedimentum sit manifestum. Eidem sententiæ consensit Hostiensis, quem referunt Paludanus, & Medina, in dicto capite *Proposuit* de coniugio seruorum. Ratio vero mea quidem sententia efficax est. Nam si coniux dubius de cōditione seruili alterius reddere potest alteri debitum absque vllo suæ libertatis detrimento, reddere debet; ideo enim solum excusari posset a reddendo debitum, quia aliquo modo iuri suæ libertatis reddendo noceret, vt doctores superius cōmemorati notarunt, & eorum ratio manifeste indicat: at qui coniux dubius de impedimento seruitutis alterius coniugis nihil sibi nocere potest, etiamsi animo cōiugali reddat debitū petenti: ergo reddere debet. Porro autem coniugem dubium reddendo debitum sibi non nocere probatur: quia quamuis accedat animo coniugali, non eo ipso habet ratū, & approbat matrimoniū, quod cum serua ignorans contraxit, neq; denuo contrahere vult: sed accedit eo tantum animo, vt reddat id, ad quod obligatur in dubio matrimonij, ne forte iniuriā irroget alteri coniugi. Hoc autē maxime confirmat id, quod doctores memorati pro oppositā sententia docent, si dubiū leue sit posse coniugē dubiū, & debere reddere debitū, nō animo ra-

tū habendi matrimoniū, sed tantum reddē diid, quod fortasse debitū est. Si ergo id potest coniux dubius efficere in dubio leui, cur etiam in graui efficere id ipsum nō poterit absque vllo suæ libertatis detrimento? Hac eadē ratione, qui vouit ante annos pubertatis, & ex eo quod iuste credit se cōstrictum vinculo voti, illud obseruat, non habet ratum votum, quod prius emisit, neque denuo illud emittit; id quod maxime notandum est, vt dicamus, an postea irritari possit elapso tempore ætatis pupillaris. Quod vero Sotus adducit ex capite *Si quis ingenuus* 29. q. 2. vt suam opinionem confirmet, nullius momenti est, ibi enim solum decernitur, ingenuum, & liberum, qui cum serua contraxit, & postea nouit seruitutē, non obligari ad manēdum cum serua: nos autem loquimur in casu, quo tantum dubium est de seruitute.

Notandum.

Occurritobiectioni.

Corollaria prædictæ doctrinæ.

CAPVT VI.

Primum corollarium quando vterque coniux est dubius.

SVperest, vt huius doctrinæ elucidādæ gratia, quædā corollaria obseruatione digna adijciamus. Primum est, quoties vterque coniux dubius est de impedimento, vel vtrique notum est dubium non esse obseruādum definitionem illius capitis *Inquisitionis* de sententia excomunicationis, & capituli *Dominus* de secundis nuptijs. In hoc enim casu nullus coniux ius habet petēdi debitum, quandoquidē in eisdem capitibus definitur, vt dubius cōiux non petat non quidē alia ratione, nisi quia iuste petere nō potest: ergo si vterq; dubius sit, vter- 31
que etiā ius amittit petendi. Quocirca qui sic dubitāti, & petēti negat debitū, nullam facit iniuriam, ac proinde negare debet. Si enim redderet, exponeret se periculo incōtinentiæ, & tamen negādo, nulli se periculo exponit, vt patet ex dictis. Eadem ratione recte admonuit Syluester verbo *Matrimonium* 4. q. 2. contra Scot. & Ric. aliquando vnum coniugē debere credere alteri dicēti se non cōtraxisse vere matrimoniū: hoc autē nō vniuersim obseruādum, nec testimoniū alterius coniugis pro sola volūtate absque alio fundamento semper reijciendum est: tales enim aliquādo possunt esse rationes vanas, vt alter ei credere debeat.

Syluester.

Secundo contra Sotum in 4. distinct. 37.

Universidad de Deusto
Biblioteca

articulo vltimo, notandum est eum etiam, qui contraxit à principio mala fide aliquã habens suspicionem de impedimento, per seuerante dubio eandem regulam traditam in prædictis capitibus seruare debere, vt reddat petenti, sed non petat. Sotus autem ea ratione ductus existimauit, eum, nec reddere, nec petere posse, quia possessio acquisita mala fide, nemini fauet. Verum, vt supra dixi, sententia Soti est expresse contra definitionem capitis, *Inquisitioni*, de sententia excommunicationis: ibi enim decernitur, vt talis etiã qui dubius de impedimento contraxit, reddat, sed non petat. Nec obstat ratio Soti, nam quamuis possessio suscepta mala fide, ei, qui sic contraxit, nihil faueat ad petendum, fauet tamen alteri, qui cum eo contraxit bona fide, vt ipsi petenti debitum reddatur, ne si ei denegetur, iniuria fiat. Vera tamen esset sẽtẽtia Soti, vt superiori corollario dixi, si vterq; coniux mala fide cõtraxisset, aut de matrimonio ante recte contracto dubitare inciperet: horum enim aliam esse rationem iam superius ostendimus.

32

Tertium quãdo de impedimento frigiditatis est dubium.

Tertio si dubium est de impedimento frigiditatis, aut maleficij, licitum est perseuerare in matrimonio, & vsu cõiugali illius, etiam vtrique dubitanti de tali impedimẽto. Ratio vero est, quia quandiu dubium est de impedimento matrimonij ius habet vnusquisque perseuerandi in matrimonio, & inquirendi tale impedimentum. Hoc autem genus impedimenti inuestigari sufficiẽter nõ potest, nisi vsu coniugali, vt quisque experiatur potentiã suam, & alterius: ergo licebit in tali vsu perseuerare: & quia nisi tali impedimentum sit perpetuum, nõ irritat matrimoniũ, ideo requirit aliquod tempus pro experientia comparãda, quod prudenter Ecclesia ad triennium extendit, vt suo loco videbimus.

Ratio.

Quartum quando dubium oritur ante consummationem matrimonij.

Quarto, ex prædicta doctrina sequitur, si matrimonium sit contractum sed non consummatum, & ante consummationem incidat dubium de impedimento, coniugem dubium non debere reddere debitũ petenti toto tempore nempe duorum mensium, quo concessum est vtrique a iure abactu coniugali abstinere, vt quisque deliberet, vtrum ei expediat in matrimonio perseuerare, an ad religionẽ transire. Ratio vero est manifesta, quia toto illo tempore liber est, vt si velit, non reddat. Ergo cum possit negare, & dubius sit, ac proinde nulli se exponat periculo, negando debitum, negare debet, ne si reddat, exponat se periculo incontinentiæ: & interim toto illo tempore de impedimento illo pro viribus inquirat, vt tandem certior effectus reddere, & petere possit. Elapso vero illo tempore debet non detinere alterum coniugem perpetuo dubium, sed debet ei detegere dubium, vt ipse etiam interim non petat, donec sufficienter examinetur: quia tale dubium non potest esse perpetuum. Hoc autem intelligo, si probabiliter non timetur talem dubij reuelationem nihil profuturam, sed potius nociturum: quodsi tale sit periculum, tunc debet coniux dubius reddere debitum, nec vltra tempus signatum a iure alterum coniugem detineat; obligare autem ipsum ingredi religionem, cũ reuera possit, vt ita liberum relinquat alterũ coniugem, nimis durum est, eo quod misi status religiosus sponte suscipiatur, difficiles soleat habere exitus: tum etiam plures aliæ difficultates occurrere possunt, ob quas ille obligari ad hoc non debeat. Hoc mihi videtur probabilius, tametsi aliqui censeant, huiusmodi debere intrare religionem, vt ab hoc dubio liberetur, cũ hac via possit negare debitum, & debeat nõ se exponere periculo incontinentiæ in reddẽdo; cui se exponeret sine vlla obligatione si in principio redderet.

De dubio circa dominium rei possessæ.

CAPVT VII.

33

ADeandem difficultatem de dubio facti pertinet examinare, quid debeat facere is, qui dubitat, vtrũ res, quam possidet, ad suũ, an ad alterius dominium pertineat: in qua re varia etiam fuere doctorũ placita, quæ omnia in hoc breuiter examinare decreui. Adrianus in 4. in materia de restit. q. de præscriptione *§. Hoc supposito*, & quodlib. 2. puncto 2. ad 2. confirmationem primi argumenti docet, si tale dubium post sufficiens examen permaneat, eum, qui possidet, debere potius restituere rem illam, quã retinere. Probat autem hanc suam opinionem, quia iuxta regulam illam superius traditam in dubijs tutior est pars eligenda: tutius autem est restituere, quam retinere: quia in restitutione nullum est peccatum, in retentione vero potest esse: ergo potius res illa

tres illa restitui debet, quam retineri.

34

Sotus vero in 4. libro de iustitia quæstione 5. articulo vltimo prope finem, censet perseuerante adhuc dubio post examen, debere possessorem partem illius rei restituere pauperibus, & partem sibi retinere. Hoc autẽ videtur intelligere, quando possessor dubitat, vtrum res illa sit sua, an alterius, non determinatæ personæ; quia nescit etiam ad quem alterum fortasse pertineat: 35 tũc enim dubium est, vtrum res illa sit sua, an alterius incerti domini. Sicut ergo res aliena, quando certo constat esse alienam, non tamen cuius certi domini sit, tota restituenda est pauperibus, ita etiam quando dubium est, vtrum sit possidentis illam, an alterius incerti domini, pars vna reddenda erit pauperibus pro dubio incerti domini, & pars altera retinenda pro dubio ipsiusmet possidentis. Hæc autem sententia probari videtur ex eo, quod ratione æqualis dubij videtur esse æquale ius vtriusque partis, ac proinde res diuidenda erit.

Tertio denique alij Doctores affirmant, eum, qui rem antea bona fide possidebat, si incipiat de re illa dubitare, vtrum sit sua, an aliena, & facto examine, adhuc in dubio permaneat, posse rem illam iuste retinere. Ita docet idem Sotus in 4. distinctione 17. quæstione 1. articulo 3. Ioannes Medina Codice de restitutione quæstione 17. *§. Aliter tamen*. Couarruuias in regula, *Possessor* 2. parte *§.* 7. numero 4. Sylvester verbo *Præscriptio* 1. qnæstione 3. parte 3. Corduba libro 3. quæstione 8. ad 1. rationẽ 3. Frater a Veracruce in speculo coniugiorũ parte 3. articulo 18. verum non omnes eodem modo id asserunt. Sylvester, Sotus, & Couarruuias absolute docent, posse illum in possessione rei manere, nec illam vlli restituere: an vero possit re illa vti, aut eam alienare, nihil definiunt. Corduba vero expresse inquit, neque posse re illa vti, nec eã vllo modo alienare. Probat autem primo ex l. *Alienationis* ff. de verborum significatione vbi dicitur, eum qui non potest præscribere, non posse alienare: qui autem dubius est de re, quam possidet, non potest eam præscribere: ergo nec eam potest alienare. Secundo, quia si eam consumat, aut alienet, exponitur periculo consumẽdi rem alienam, quod videtur contra iustitiã. Tertio, si ille, qui rem possidet sub dubio, possit ea vti, similiter coniux dubitans de matrimonio posset non tantum in matrimonio manere, sed etiã eo libere vti, ac proinde non tantum reddere, sed etiã petere debitum. 36

Vera sententia docet primam autem quæstionem posse, quã dubius est rei nec eam non tamen vti illa.

Ego vero aliter existimo. Primo quidem ante inquisitionem posse illũ, qui dubius est, rem possidere, nõ tamen ea vti, nec alienare: in quo omnes Doctores conuenire videntur. Quod attinet ad possessionem constat, quia dominus non potest esse secundũ rationem inuitus, si ille interim possideat, dum modo inquirat de vero domino, vt de eo sibi constet absq; dubio. Quod vero spectat ad consumptionem rei, eadem sententia probatur: quia sicut ille, qui possidet, debet inquirere de vero domino, debet etiã rẽ in suo statu vero domino seruare: alioquin secundũ rationem inuitus esset verus dominus, si interim dum ipse inquireret, res sua vsu fieret deterior, aut consumpta periret.

Secundo post ad bibitam diligentiam non debere restituere alicui cui sed possidere posse.

Secundo dicendum est, si adhibito examine diligenti, adhuc dubius maneat is, qui possidet, nõ debere rem illam, nec partem illius restituere alicui certæ personæ, nec pauperibus, sed totam integre possidere posse. Et in hoc conueniunt Doctores citati pro tertia sententia. Primum autẽ colligitur ex regula iuris in 6. *In pari causa, et delicto melior est conditio possidentis*: in dubio enim par causa videtur circa dominiũ etiam eius, qui possidet, & alterius, de quo etiam dubitatur: quia vtriusque causa dubia est, & res illa nullius determinate creditur esse: potior igitur erit cõditio, & causa possidẽtis. Deinde in nullo iudicio exteriori in causa dubia spoliaretur ille, qui rẽ possidet, vt alteri eã restitueret, ergo nec in foro interiori ad id debet quispiam obligari. Nam idem omnino seruandum est in foro interiori, & exteriori, quando forum exterius non fundatur in falsa presumptione; maxime vero in materia iustitiæ: iudex enim iudicãs in foro exteriori iudicare debet id, quod vere iustum, & rectum est, & quod suum est vnicuique tribuere. Postremo, si aliquod esset peccatum retinere rem alienam in dubio, esset contra iustitiam; 37 contra hanc autem esse non potest: nã qui non facit aliquã inæqualitatẽ cum alio, nõ peccat peccato iniustitiæ; qui aũt possidet in dubio nõ facit inæqualitatem: qui enim possidet maius ius habet in rẽ illam, quam alter, qui non possidet: nam ille, qui possidet, præter ius dominij, de quo æque pro vtroque

Universidad de Deusto
Biblioteca

vtroque dubitatur, habet etiam ius certũ possessionis: ergo si retineat rem illam propter maius ius, quod in eam habet, non facit inæqualitatem alteri. Fauet etiam huic sententiæ illa regula iuris in 6. *Cum sunt iura partium obscura, fauendum est potius reo, quam actori.*

Tertio facta inquisitione, si adhuc maneat dubius potest vti re illa, & eam alienare.

Tertio dicendũ est, si facta sufficiente inquisitione adhuc dubium permaneat, non tantum licitum esse, rem illam possidere, & retinere, sed etiam ea vti, & alienare, dum modo possessor paratus sit restituere pretium illius, si cõstet alterius esse. Nam si semel concedimus possessorem illius rei posse eam detinere, & in possessione illius permanere, non est cur dicamus, debere perpetuo abstinere ab vsu illius, maxime si sit res vsu cõsumptibilis, quæ recipit functionem in eodem genere, vt triticum, vinum, oleum, &c. Hæc enim si detinerẽtur, nec eorum vsus possidenti cõcederetur, non leue paterẽtur detrimentum, imo facile corrumperentur; quod sane multo peius est, quam ea consumi a possessore eo animo, vt si cõstet de vero domino, pretium illorum restituatur. Idemque omnino censeo de rebus, quæ etiam nõ recipiunt functionem in eodem genere, nec sunt vsu consumptibiles, vt pallium, equus, domus: nam si nulli vsui seruirent, non possent non aliquod pati detrimentum, in damnum possessoris, aut veri domini. Melius igitur est, has res consumere cum obligatione eas restituendi, si cõstet de vero domino, tametsi in earum restitutione videatur seruanda regula de eo, qui consumit rem alienam bona fide, vt suo loco explicabitur. Hanc sententiam, q

Ioan. Med. Cord.

attinet ad hanc partem docuit Ioannes Medina quęstione 10. de restitutione, & idem Couarruuias in regula *Peccatum*, parte 3. in initio numero 4. cum asserit eũ, qui dubitat, vtrum res, quam possidet, sit sua, an alterius, posse eam vendere, & quemcunque alium posse eam emere ab illo, etiamsi sciat de tali re dubium esse, paratus restituere vero domino, si de illo constet, tamet si venditor talem defectum rei prouenientẽ ex dubio debeat emptori manifestare. Ea vero, quæ diximus, seruanda sunt, quando dubitatur de domino alicuius rei, quæ iam est sub alicuius possessione, & possessio incepit sine dubitatione: nam si res sub nullius adhuc sit possessione, & dubium nulla ratione deponi possit, neque aliud determinate constare de vero domino, aliter dicendum est.

38

39

Primum quidem si dubium sit inter determinatas personas, ad quam illarum pertineat dominium, & nulla illarum possideat, æque diuidenda est: quia tunc æquale est omnino ius cuiuscunque. Ita docent Caietanus 2.2. quæstione 62. articulo 5. & Sotus 4. libro de iustitia quæstione 7. artic. 1. circa 3. argumentum, Ioãnes Medina Codice de restitutione quæstione 17. Deinde si dubium non sit inter determinatas personas, sed tantum in genere dubitetur, cuiusnam sit, qualia sunt ea, quæ perdita inueniuntur, tunc tota restituenda est pauperibus, quibus iure applicata videtur hæc bona, vt in tractatu de restitutione dicetur. Quodsi dubitatur vtrum sit alicuius determinatæ personæ, an aliorum confuse, tunc diuidenda est æqualiter inter illum determinatum, & pauperes: & ratio huius eadem est fundata in æqualitate iuris, quæ nascitur ex dubio.

Argumenta vero, quibus Corduba suam sententiam confirmare nitebatur, friuola sunt. Ad primum dicimus, in ea lege, quam ipse allegat, non definiri, eum, qui non potest præscribere, non posse alienare, sed eũ, qui alienare non potest, non posse præscribere. Ex hoc tamen non sequitur, eum, qui potest alienare, qualis est qui possidet rem in dubio, posse præscribere, nam posse alienare ad præscribendum necessarium est, sed non sufficiens, veluti ad respirandũ necessarium est esse animal, sed non sufficit, quia non omne animal respirat, cum tamen nihil respiret, quod non sit animal: dicitur autem in ea lege nomine alienationis vsucapionem etiam comprehendi, ac si diceretur, vsucapionem esse speciem quandam alienationis, veluti homo est species animalis: & ideo nomine animalis etiam comprehenditur: ac proinde sicut recte colligitur hoc modo, *Non est animal, ergo non est homo*: ita etiam hoc modo: *Non potest alienare, ergo nec præscribere, Non est alienatio, ergo nec præscriptio.* Adde etiã quod Medina, & Couarruuias locis citatis plane asserunt, & probabiliter satis defendunt, eciam eum, qui dubitans de re, an illa sit sua vel aliena propter rationes dictas manet in possessione illius, posse præscribere, de quo in præsenti non est disputandum.

Ad secundũ respondeo, nõ exponi periculo iniustitiæ possessorem, qui detinet in dubio rẽ alienam, & illa vtitur: quia licet vere sit alie-

na, optuam tamẽ habet rationem, vt in dubio maneat in possessione illius, si quit probatum sit: quia in dubio suffragatur ei possessio, & non censeatur facere iniustitiam alteri, tamsi re ipsa sit res aliena; & ob eam rationem non imputatur illi peccatum, quia gaudet iure potiori, quod in rem illam habet.

41

Tertia ratio dubitan.

Ad 3. dico, diuersam esse rationem inter vsum cuiuscunqu alterius rei, quam quis possidet in dubio & vsum matrimonij etiam in dubio: qua in vsu cuiuscunque alterius rei nõ est nouum periculum alicuius alterius peccati contra aliam virtutem, quam contra iustitiam, cõtra quam si peccaretur vtẽdo re alien a, vel eam alienando, peccaretur etiam eas detinendo, & non restituendo; cum igitur ipse Corduba fateatur, non esse peccatum contra iustitiam retinere rem alienam in dubio, quia possessio fauet, & facit melius ius possidentis, eodem modo dicere debuit, non esse contra iustitiam, propter præcipuam causam, & ius possidentis eandem rem alienare, aut ea vti. At vero in vsu matrimonij in dubio est nouum periculum contra alian etiam virtutem, præterquam contra iustitiam, nempe contra castitatem, si petatur debitum: huic autem periculo in dubio nihil fauet possessio; quia hæc solum iuuat, bi agitur de materia, & dubio iustitiæ, in qua causa potius, & maius est ius possidentis, quam alterius, propter rationem superius dictam. Ex qua doctrina inferri potest, eũ, qui peteret debitũ dubitans de morte prioris coniugis non peccaturum peccato adulterij; & iniustitiæ cõtra matrimoniũ prius, sed tantum simplici fornicatione. Vt enim hic non censeatur facere iniuriam priori matrimonio, satis videtur possessio cum æquali dubio: possessio enim in materia iustitiæ multum suffragatur, & excusat ab iniustitia: quia tamen non excusat a pericolo incontinentiæ, sed in hac materia tutior est pars eligenda, ideo peccaret peccato incontinentiæ.

42

His tamen, quæ diximus, addunt aliqui, hanc nostram veriorem sententiam intelligendam esse, quoties æquale dubium est pro vtraque parte. Nam si pro alia parte vrgentiores videantur rationes, non debet censeri melius ius possidentis. Quare notant, data opera dixisse Medinam, & Sotum locis citatis, in æquali dubio potiorem esse causam, & ius possidentis, vt ita non restituat, id quod ratio quoque ipsa videtur suadere. Nam possessio solum fauet defectu iuris proprietatis, ergo quando ius proprietatis in altero maius, & potius est, non est recurrendum ad possessionem alterius, nec potiori iuri proprietatis nocere debet.

Ego vero existimo, horum sententiã nulla ratione admittendam esse: nam quamuis pro altero, qui non possidet rem, fortiores videantur rationes, & coniecturæ circa ius proprietatis, tamẽ si non sunt vsque adeo efficaces, vt generare possint assensum illius partis, sed rem adhuc dubiam relinquant, non debet censeri maius, & potius ius proprietatis vnius, quam alterius, cum adhuc in dubio res maneat: dubia enim res æque videtur vtramque partem respicere: ergo si rei in dubio existẽti accedat certa possessio, potior erit causa possidentis. Quo circa quamuis vrgentiores videantur rationes pro eo, qui non possidet, si tamen non sufficiunt assensum generare, locum habere potest id, quod Medina, & Sotus dixerunt; nẽpe in pari causa, aut æquali meliorem esse conditionem possidentis. Adde, quod nullus iudex in foro exteriori propter vrgentiores rationes non valentes assensum generare, possessorem re, quam certo possidet spoliaret, si rectum iudiciũ, & sentẽtiam ferre vellet. Si enim rationes illæ ipsum non conuincunt ad assensum, qua ratione possessorem re illa spoliabit, & alteri adiudicare poterit, ad quem pertinere nondum credit aliquo assensu determinato? Doctrina autẽ tradita de dubio, in quo melior est conditio possidentis, intelligitur: quando nullus est assensus pro altera parte, de proprietate, & dominio.

43

Regula mihi vera, Inuitis melior est conditio possidentis, non habere locum quando quis dubitat an soluerit debitum.

Postremo obseruandum est, regulam prędictam, *In dubijs, aut in æquali causa melior est conditio possidentis*, locum non habere quando quis dubitat, an soluerit debitum, quod certo contraxit, siue illud contraxerit ex delicto, siue ex quocumque genere contractus: quia in tali casu non est æqua causa, & ius vtriusq; partis, siquidem creditor pro sua parte habet ius certum debiti contra debitorem, debitor autem non habet ius certum solutionis cõtra creditorẽ. Debitum autem certum non videtur æque solui solutione dubia, & incerta, ac proinde in tali casu possessio non suffragabitur possidenti.

De du-

Universidad de Deusto
Biblioteca

De dubio circa legitimam, aut illegitimam conditionem filij.

CAPVT VIII.

Quid dicendum, cum dubium est vtrum filius sit primi, an secundi matrimonij.

DVbitari etiam interdum solet, vtrum aliquis sit filius naturalis, an spurius. Ex quo dubio pendẽt alia multa circa operationem: videndum igitur est, quo pacto in tali dubio quis se gerere debeat, & per quę principia certum conscientiæ iudicium ad recte operandum colligere possit. Atq; in primis supponendum est, quando dubium est, vtrum filius sit primi, an secundi matrimonij, iudicãdum esse filium eius, in cuius domo natus est, vt optime obseruauit Baldus in l. *si mater* Cod. de suis, & legitimis

Baldus.

44 heredibus, & alij iurisperiti cõmuniter: & ratio videtur manifesta: nã in hoc casu videtur habenda ratio eius, qui est in possessione matrimonij, potius quam primi mariti mortui. Quæ vero signa considerari debeant ad huius dubij solutionem, non est hoc loco dicendum. Præsens vero difficultas est, quando dubitatur de aliquo, vtrum sit legitimus an illegitimus, naturalis an spurius. In qua difficultate sententia cõmuni probatum video, in dubio cẽsendum esse filium legitimum, non illegitimum, etiã si inde alij fratres patiantur detrimentum aliquod in sua legitima parte, quam iã possidẽt. Ita docet Decius in c. *Pertuas* de probationibus, & Greg. Lupus in lege 1. ti. 14. partita 2. & Syluester verbo *Filius* q. 12. Angel⁹ verbo *Filius* n. 16. Couarruuias 2. p. de matrimonio c. 8. §. 3. n. 8. Didacus Castelli⁹ in l. 11. Tauri, & 13. & Tellius Fernãdez ibidem. Est autem prædicta sentẽtia definita in l. *Filiũ* ff. de ijs, qui sunt sui, vel alieni, & in alijs legibus, quas prædicti doctores allegant: idemque existimo dicendũ in dubio, vtrum aliquis sit spurius, an naturalis filius, vt in tali dubio cẽseatur naturalis & non spurius. Ita docent Couarruuias §. illo 3. Tellius Fernãdez in l. 11. tauri, & Matienzus in legem 9. tit. 8. lib. 5 compilationis, quia in dubio præsumitur id, quod honestius, aut minus inhonestũ est, ex prædicta regula, in dubio neminem esse cõdẽnãdum. Quare quod attinet ad ius hæreditatis, nõ obstante tali dubio facti, potest ille filius succedere, aut tanquam legitimus, si dubitetur, vtrum sit legitimus, an illegitimus; aut tanquam naturalis, si dubitetur, vtrum sit spurius, an naturalis. Ratio vero est, quia quamuis huic nostræ sententiæ videatur obstare regula illa superius explicata, *In dubijs, & par causa potior est conditio possidentis*, eo quod si in tali dubio iudicandus esset filius legitimus, aut naturalis, posset sequi damnũ alijs filijs legitimis possidẽtibus iam sua legitimas portiones dum cogerentur ex illis partẽ extrahere, pro illo tamẽ, hac regula non obstante, est alia regula iuris, maioris quidẽ obligationis, nempe *Cum in obscura iura partis, fauẽdum est potius reo, quam actori*, quæ habetur de regulis iuris lib. 6. ergo cum est dubium, nõ debet aliquis filius cẽseri potius illegitimus, cã legitimus, nec spurius potius quam naturalis. Nec hoc solum existimo seruandum esse iure ciuili, sed etiam iure naturali: ratio enim ipsa naturalis dictat vt nemo in dubio condemnetur, quia nullus nisi ob culpam probatam condemnari debet: quare iniquum est absq; vlla culpa parentum prolem condemnare: cum igitur in dubio de tali culpa non constet, non debet præsides condemnari, ac proinde nec ille gitimi censeri, sed legitimi, nec spurii, sed naturalis. Quocirca quod aliqui dicunt, secundum ius naturale, in dubio vtrum aliquis sit filius legitimus, an illegitimus existantibus alijs filijs legitimis, non esse tribuendam integre legitimam portionem, sed partem quandam ei, de quo dubitatur, an sit legitimus, mihi non probatur. Nam si sequamur etiam iure naturali regulam illam, neminem in dubio esse condemnandum, hoc est, fauendum esse potius reo, quam actori, tota legitima portio tribuenda est ei, de quo dubitatur, vtrum sit legitimus, an illegitimus. Si autem sequamur regulam illam, in dubijs melior est conditio possidentis, si alij fratres legitimi possiderent iam portiones suas, nihil esset dãdum ei, de quo dubitatur, vtrum sit legitimus, an illegitimus. Existimo igitur tres prædictas regulas superius memoratas hoc ordine sese habere, vt secunda deroget primæ, & tertia secundæ. Prima autem regula est. *In dubijs tutior est pars eligenda*. Huic autem in materia iustitiæ derogat secũda. *In pari causa melior est conditio possidentis*: huic autem præferenda est ea in materia iustitiæ tertia alia regula. *Cum sunt obscura iura partium, fauendum est potius reo, quam actori*: quare censeo has regulas,

Decius. Greg. Lup. Syluester. Angelus. Couarru. Didacus. Castellius. Tellius Fer.

Matienz.

gulas, & cetera iura, quibus statuitur id, quod his regulis continetur, ipsam naturalem æquitatem expressisse, ac proinde ego puto filium in dubio non esse censendum illegitimum, sed legitimum; non spurium, sed naturalem.

Ratio.

Ceterum interdum etiam dubium esse solet, de filio illegitimo, cuius nam patris sit, & dubitari solet inter aliquos duos, aut plures, ad quem illorum pertineat vt ad patrem. In qua difficultate distinguendum esse arbitror, iuxta ea, quæ hactenus a nobis dicta sunt: aut enim ex dubio, vtrum sit filius huius, an illius patris, pẽdet etiam esse filium spurium, aut naturalem, aut peioris conditionis; & in hoc casu pro filio iudicandum est, vt id, quod minus malum est, ei tribuatur, etiam cum detrimento patris, & aliorum fratrum: nam cum iam dictum sit, in dubio vtrum aliquis filius sit

47 legitimus, an illegitimus, ita iudicandum esse legitimum, vt debeat habere a patre suo legitimo cum alijs legitimis filijs portionem alimentorum, & hæreditatis, idem omnino dicendum erit, quando dubium est, vtrum sit spurius, quia sit huius patris, an naturalis quia sit alterius: nempe iudicandum esse benignius pro filio, nec in dubio condemnandum, aut iudicandum peioris conditionis; ac proinde ad illum patrem pertinebit tribuere alimenta, etiam cum detrimento sui, & aliorum filiorum, a quo censetur filius meliorem, aut certe minus malam habere conditionem: & ratio vtrobique eadem est. Aut ex dubio vtrum sit filius huius, an illius patris non pendet aliqua minus mala conditio, sed perinde est esse huius, aut alterius, quod attinet ad conditionem illegitimi, naturalis, aut spurij; quia ab vtroque erit illegitimus eiusdẽ qualitatis, nempe ab vtroque spurius, vel ab vtroque naturalis: & in hoc casu existimo ad vtrumque patrem ex æquo pertinere sustentationem filij, & alimentorum obligationem. Nam quemadmodum dixi-

Dubium facti non tollit obligationem legis.

Dubium facti non excusat a peccato.

mus capite præcedente, in dubio vtrum res sit huius, an alterius, antequam vllus illorum eam possideat, esse inter eos æqualiter diuidendam: eodem modo dicendum est, debitum, quod dubium est, ad quem illorum pertineat, æque inter ipsos diuidendum esse, eadem enim videtur ratio: cum in hoc casu non obstet alia regula iuris, qua superius vsi sumus ad iudicandam potiorem legitimam, quam illegitimam, potius naturalem, quam spuriam. Quod vero alter ex ijs, de quibus dubitatur, vter sit pater, sit ditior, aut nobilior, parum refert, vt ei potius, quam alteri filius tribuatur, ac proinde obligatio alimentorum ipsum potius, quam alterum constringat.

48

Filios expositos non posse ad sacros ordines, nisi dispensatione promoueri.

His, quæ diximus, breuiter addendũ est, veram nihilominus esse sentẽtiam Couarruuiæ in Clementina *Si furiosus* de homicidio, in initio n. 9. vbi asserit, filios expositos, quorum parentes omnino ignorantur, non posse ad sacros ordines sine dispensatione promoueri, tametsi oppositum censeãt Anania in c. 1. de infantibus expositis, & Gabriel Paleotus in tractatu de filijs nothis. Ratio vero est, quia in hoc casu habenda est ratio primæ regulæ, de qua multa diximus c. 1. huius disputationis, *In dubijs tutior est pars eligenda*, vt in dubio homicidij censeri debet quis irregularis. Nam vt ibi dicebamus, licet in dubio nemo sit condẽnandus pœna, quæ non continet præceptum prohibens, tamen quando in pœnam, vel alio modo imponitur alicui præceptũ, quale est præceptum irregularitatis, ne vllus illegitimus ad sacros ordines promoueatur, in dubio tutior est pars eligenda: & hac ratione in dubio quisque seipsum condẽnare debet. Patet igitur in prædictis dubijs facti, ex quibus videbatur nascituruu iudicium conscientiæ dubiæ, quo pacto, & per quæ principia formare possimus determinatum, & certum iudicium, quo tuti operare possimus.

Anania, & Gab. Pal.

Ratio.

Quo pacto inferior se debeat gerere in in dubio cum suo superiori.

CAPVT IX.

49 POstremo in hac disputatione videndum est, quo pacto inferior se debeat gerere cum superiori, quãdo res dubia est: quẽ admodum supra disp. 62. c. 6. etiam ostendimus, qualiter obedire debeat contra propriam opinionem. In qua quidem difficultate Adrianus quodlib. 2. puncto 2. ad 2. argumentũ principale, absq; vlla limitatione, & distinctione docet, nullũ inferiorẽ, & subditũ parere posse suo præposito in dubio. Ratio vero ipsius est, quia ille, qui operatur cũ conscientia dubia, perinde se habet, ac si cõtra iudicium propriæ conscientiæ operaretur,

Prima sententia.

Adrianus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

raretur, nulli autem licet parere præposito suo contra iudicium suæ conscientiæ: ergo neque in dubio, sic enim operaretur cum dubia conscientia.

Secunda sententia, Bonauent. Paludanus. Siluester. Angelus. Sotus.

Alij vero contra affirmant, in omni dubio parendum esse præposito: ita docere videtur Bonauentura in 2. distinctione 39. artic. 1. quæstione 3. ad vltimum, Paludanus quæstione 4. numero 7. Siluester verbo *Bellum* 3. quæstione 1. conclusione 4. & *Obedientia* quæstione 2. Angelus verbo *Obedientia* numero 6. quibus consentit Sotus in opusculo de tegendo secreto membro 3. quæstione 2. addit tamen limitationem, quoties nullum est periculum, nec maius damnum. Deinde multos prosequitur casus, in quibus ostendit quo pacto inferior debeat parere iudici interroganti de crimine aliquo: de quibus nobis in præsenti disputandum non erit: hæc enim postulant exactam cognitionem materiæ de iudicibus, & quod attinet ad præsentem difficultatem, tam respectu iudicis, quam respectu cuiusque alterius præpositi extra iudicium, in hoc capite sufficientem regulam pro subditis assignabimus. Hæc autem sententia vniuersim sic videtur probari: quia obedientia est virtus perfectissima, & in eo maxime resplendet, vt a præposito non exigatur ratio eius, quod præcipit: ergo in dubio postulat hæc virtus obedire præcepto præpositi.

Ratio.

Vera sententia.

Ceterum, vt quæstioni satisfaciam, distinguendum esse censeo. Aut enim tale dubium est circa factum, vt in eo secundum regulas superioris assignatas tutior sit pars eligenda, aut dubium est, vtrum liceat id, quod præcipitur, an non. Si dubium contingat priori modo, vt cum quis dubitat, vtrum acciderit, an non; ex quo sequitur ipsum debere abstinere a celebratione diuinorum officiorum; inferior non poterit obedire superiori præcipienti, vt contra tale dubium operetur, si talis est superior, qui impedimentum irregularitatis eiusmodi auferre non possit. Vt enim supra dicebamus, iure naturali debet quisque in tali dubio facti eligere partem tutiorem: perseuerante igitur tali dubio non poterit inferior parere superiori. Quare quod statutum est in capite *Inquisitionis* de sententia excommunicationis, & in capite *Dominus* de secundis nuptijs, & in alijs locis a nobis ex iure allegatis, vt in dubijs tutior pars eligenda sit, non tam est præceptum Ecclesiasticum, quam declaratio naturalis obligationis, contra quam præpositus non potest aliquid præcipere. Ceterum cum multum fidendum sit præposito, & prudentiæ illius, contingere aliquando facile poterit, vt etiam tale dubium circa factum deponere possit, & debeat inferior ex iudicio præpositi, ac proinde debeat ei obedire deposito tali dubio.

Ratio.

Si vero loquamur de dubio posteriori modo, nempe vtrum liceat, an non id, quod præcipitur, dicendum est, perseuerante tali dubio non posse inferiorem obedire præposito, & superiori: quia cum tali dubio non potest habere iudicium conscientiæ determinatum, quo credat, licitum esse id, quod præcipitur, sed conscientia etiã dubia erit: cum conscientia autem dubia operari non minus malum est, quam contra iudicium conscientiæ, quo creditur aliquid esse peccatum: & in hoc casu vera est sententia Adriani. Ceterum licet aliquis etiam doctus considerans per intrinseca principia id, quod præcipitur, dubius fiat, potest aliquando, & debet si potest, per extrinseca principia deponere dubium, vt in parere possit, & debeat. Nam quemadmodum contra propriam opinionem debet eam parere, quando per extrinseca principia potest existimare probabile esse id, quod præcipit superior; multo melius poterit, & debebit id facere, quando ipse de ea re nullam habet opinionem per intrinseca principia, & propria, sed potius dubius manet. Nam, si aliquid obstaret, multo magis opinio propria, quam dubia obstare deberet. Extrinseca autem principia sunt, auctoritas, & doctrina ipsius præpositi, quando scientia doctrina, & prudentia pollet, aut denique aliorum doctorum, quorum opinionem ipse sequitur. Hæc autem, quæ dixi, intelligenda sunt pro subdito, qui doctus est, & optime nouit de rebus practicis opinari, & dubitare vtrum aliquid liceat, an non; & tunc verum est debere subditum etiam doctum parere præposito, vbi non deprehendit peccatum manifeste. Id tamen ita intelligi debet, vbi inferior etiam dubius de aliqua re, vtrum sit peccatum, an non, saltem per extrinseca principia credere potest nihilominus, rem non esse peccatum, sequi præceptũ superioris, vt dictũ est, nam si dubius maneret, & per extrinseca, quam per intrinseca principia, peccatum esset manifestum obedire

Ratio

De deponenda cõscientia erronea.

CAPVT I.

De deponenda conscientia erronea. cap. 1. Quo modo deponenda sit conscientia dubia, & scrupulosa. cap. 2.

Disputatio 67.

Quo pacto iudiciũ conscientiæ erroneæ, dubiæ, & scrupulosæ deponi debeat.

HActenus ostendimus, licitum non esse contra conscientiam erroneam, aut cũ conscientia dubia aliquid facere; ac proinde necessarium esse deponere iudicium conscientiæ erroneum, aut dubium. Nunc vero restat videndum, quo pacto deponi debeat prudenter, vt tuta conscientia operari possimus, & primum quidem de conscientia erronea disserendum est, an liceat eã deponere pro sola volũtate absque alia ratione.

Status quæstionis.

Prima sententia. Caietanus.

Caietanus in hac q. art. 5. censet deponi posse iudicium conscientiæ erroneæ, non tãtum vi oppositæ rationis, sed etiam (vt ipse loquitur) per solam exclusionem illius, ex eo tantum, quod quis existimet sibi illud licere, quod antea iudicio conscientiæ iudicabat non licere. Adhibet exemplum, vt si mulier aliqua in concione audiat a cõcionatore esse peccatum mortale vti capillis alienis ad ornatum, quia est simulatio quædam, & mendacium, ficque ex vna parte ratione, & auctoritate concionatoris trahatur, vt putet esse peccatum; ex alia vero trahatur appetitu, & tamen nesciat dissolue re rationes concionatoris: nihilominus (inquit) talis mulier optime potest credere sibi licitum esse hic, & nunc vti capillis, aut non esse sibi peccatum mortale; quamuis simul etiam credat propter auctoritatem cõcionatoris, vti capillis in vniuersũ esse peccatum mortale. Nam cũ hoc assensu cõmuni potest habere iudicium singulare, quo credat hic, & nunc sibi licere, ex eo tantũ quod nolit admittere rationes, & auctoritatem cõcionatoris ad iudicium illud singulare.

Exemplum.

Huic doctrinæ videtur similis illa, quam superius disp. 62. c. 5. ex eodem Caietano retulimus, nimirum posse aliquem habere opinionem vniuersalem cum formidine oppositę partis; verbi causa, licitum esse accipere lucrum supra sortem mutui ratione lucri cessantis: & sub illa opinione vniuersali habere iudicium singulare, quo quis credat sibi licere illud accipere hic, & nunc, sine vlla formidine oppositæ partis. Sic enim nũc etiam docet posse aliquem credere sibi hic, & nunc aliquid licere, quod tamen existimat in vniuersum esse peccatum. Concludit tandem Caietanus illam mulierem non peccare, si contra auctoritatem concionato

Universidad de Deusto
Biblioteca

ris pro sua solum voluntate oppositũ credat,& ita operetur:nec solum,inquit,eam non peccare contra conscientiam, sed etiã nullo alio modo,quasi temere illud ita iudicans.

Non recte intellecta est a Corduba dicta sententia

Hanc sententiam Caietani sequuntur recentiores aliqui Thomistæ, & eandem in bonum sensum contendit explicare Corduba lib.3.q.12.ita vt mulier illa non peccet iudicando sibi illud licere,aut quia existimet concionatorem, oppositum solum dixisse,vt homines terreret, aut quia putet ipsum non esse vsqueadeo doctum, vt in hac re ei credendũ sit. Et sane si hoc modo mens Caietani intelligeretur,opinio eius vera esset; hoc tamen sensu explicari non potse facile potest ostendi:nam si mulier ob rationes dictas non crederet illud peccatum esse,sicut concionator dixit, nõ solũ non crederet sibi esse peccatum,& potius existimaret,sibi licere hic,&nunc,sed
3 etiam idẽ de omnibus alijs in vniuersum crederet: rationes enim illæ, quas affert Corduba, non solum gignerẽt talem assensum singularem hic & nunc, sed etiam assensum vniuersalem, & communem. At Caietani sententia procedit certe, etiamsi mulier illa conuicta sit auctoritate concionatoris, vt credat illud esse peccatum in vniuersum,cum quo assensu vniuersali & communi putat, posse illam habere iudicium conscientiæ,quo credat sibi hic, & nunc illud non esse peccatum: sententiam autem Caietani sincere explicatam veram non esse,facile ostendi potest.

Non placet prima sententia.

Primo quidem, quia cum nullam rationem habeat mulier illa,vt credat sibi licere id, quod omnibus in vniuersum credit esse peccatum, quo pacto habere poterit iudicium conscientiæ,quo credat sibi non esse peccatum? nam intellectus sine ratione moueri nequit ad assensum pro sola hominis voluntate.Mirum autem non est id docuisse Caietanum,quando in hac 1.2.q. 65.art.4.affirmat, posse aliquem præbere assensum parti contradictionis,cui voluerit pro solo nutu voluntatis absque vllo alio fundamento, aut ratione:& ita inter has propositiones, *Astra sunt paria*, *Astra non sunt paria*, posse assentiri, cui voluerit:quæ sane doctrina falsa est, ac proinde id,quod docet de muliere illa, eadem ratione reijci debet. Cum enim assentiri nihil aliud sit,quam cognoscere conuenientiam extremorum inter se in aliqua propositione, si hæc non apparet per se, aut per aliquam rationem, solo nutu voluntatis apparere nõ poterit. Fateor tamen, multum conferre in ijs, quæ non sunt euidentia, affectus volũtatis, vt 2.2.q.4.ar.2. ostẽdemus; tamen nunquam sufficit sola voluntas ad assensum. Sed age, cõcedamus ex solo nutu voluntatis, absq; aliqua peculiari ratione prouenire posse assensum alterius partis; tamen in muliere illa concedi non potest talis assensus iudicij singularis, quo credat sibi licere,quod omnib⁹ in vniuersum credit esse peccatum, nisi in se videat peculiarẽ rationem, quã certe videre non potest: quia impossibile est in eodem intellectu esse simul contradictorios assensus:huiusmodi autẽ essent, quos haberet mulier illa.Nam primum crederet in vniuersum peccatum esse ornari capillis alienis,deinde crederet,sibi id non esse peccatum:qui plane essent contradictorij assensus.Adde,quod licet illos habere posset ẽ mul,& singularem illum assensum,fuæ cõscientiæ,haberet absq; vlla ratione,pro sola sua voluntate,quia nollet duci auctoritate concionatoris,non excusaretur a peccato,quia temere, & absq; fundamento talem iudicium haberet: quare a peccato non excusaretur,licet non peccaret contra conscientiam. Veram igitur existimo sententiã Ioan. Medinæ, qui tractatu de confessione q.de tẽpore,quo debeat fieri, confessio,docet, quoties aliquod iudicium conscientiæ rationabiliter(vt inquit ille)conceptũ est,hoc est,ex aliqua ratione, si absque ratione sufficiente deponatur,nõ excusari a peccato cũ,qui tali iudicio deposito operatur: quinimo censeo,nunquã tale iudiciũ re ipsa deponi absque ratione sufficiente,si ratione conceptũ fuit. Præterea dico dupliciter recte deponi posse iudicium conscientiæ:primum,absque vlla ratione, si etiam absque vlla ratione conceptũ fuit: deinde si ratione probabili cõceptum fuit alia efficaciori deponendum esse:nã si in minus efficax ratio, & minus probabilis non sufficiet generare assensum contrarium quam sententiam amplectitur Corduba eo allegato,additque,temere, & non sine peccato tribus modis deponi posse iudiciũ conscientię. Primo quando absque vlla ratione formaliter contemnitur iudicium quod prudenter cõceptum erat:in quo casu ego existimo,non tam deponi iudicium conscientiæ,quã peccari contra illud, ac

non esset. Secundo per culpabilem inconsiderantiam : quę sit autem culpabilis inconsiderãtia,explicabimus disp.123.& 124. Tertio per rationes leuiter examinatas.

Ceterũ pro explicatione doctrinę Ioannis Medinæ notãdum est, cum dicitur deponi posse cõscientiæ iudicium,quod absque ratione cõceptũ semel fuit, ita esse intelligendũ,vt ꝙ aliquando nobis apparet absq; vlla alia ratione per se probabile, & statim per se cognitũ hæret animo, & ita absq; vllo alio iudicamus aliquid esse peccatum,melius considerantes iudicemus tãquam per se probabile,non esse peccatum, & hoc modo conscientia erronea sine ratione prudenter deponitur: sicut sine ratione leuiter fuerat concepta.

firmo assensu op
ea existimo,cũ te
te non manere dub
midinẽ solum mane
vt diximus disp.illa o
tingit,quando intellect
tem contradictionis ita
sensum præbeat, sed vtrũ s
ita trahatur, vt alteri assenti it
quare cum est debilis assensus, non st
vlla ratione dubium manere in intellec u.

Nihilominus verã censeo sentẽtiã Cord. quatenus asserit cum assensu tenui non licere partem minus tutã eligere: & ita esse eandẽ rationem debilis assensus, & dubij. Ratio vero est,quia quãdo assensus tenuis est propter vehementes rationes cõtrarias, vix potest percipi,eo ꝙ rationes contrarię sint fere æquales probabilitatis:hinc enim nascitur, vt assensus alterius partis tenuis sit.Et hoc sensu explicare possumus doctrinã S.Th.quodl.8.a.14. vbi ait, non licere operari cum opinione in partẽ minus tutam quãdo est formido opposita partis.Eo dem modo interpretari possemus Almain. tractatu 3.moraliũ c.3.post 3.concl.cũ ait, nõ posse esse iudiciũ rectũ prudentiæ, quãdo est maxima formido pro opposita parte:quia non videtur esse prudentis cum tã debili assensu partẽ minus tutã eligere.Ceterũ,si aliquis bene perciperet tenuem assensum,quẽ habet,nihil sane obstaret,quo minus cũ illo recte operari posset sequendo etiam partem minus tutam.

7 *Approbatur dicta sententia, sed ob aliud fundamentum.*

S. Thom.

Notandum.

Quomodo deponenda sit conscientia scrupulosa.

Postremo dicamus, quo pacto cõscientia scrupulosa deponenda sit: nã omnia, quæ hactenus diximus de sequẽda parte magis tuta in dubio, & de conscientia dubia deponenda,intelligenda sunt in ijs,qui nõ laborant vitio scrupulorũ.De scrupulis vero multa disputãt Doctores,præsertim Gers. Alphab.68.lit.P.&71.lit.N Antõin.1.p.ti. 3.c.10.§.10.& Cai.in Sũma verbo *Scrupulosi*,Sylvest. & omnes alij Sũmistæ eodẽ verbo,aut verbo *Scrupulus*,Cord.lib.3.q.13.& 14.est autem scrupulus iuxta omniũ sentẽtiã leuis quædã suspicio, aut existimatio ex leuibus orta rationibus,& fundamẽtis, quã quis credit,aliquid esse peccatũ,quod 8 reuera non est.Quare scrupulus contingere potest aliquando cũ assensu determinato,aliquando cũ dubio vtrũ illud sit peccatũ,an non:scrupulosus autem dignosci potest,aut quia in vna materia,puta excõmunicationis,aut voti; aut quia in pluribus,

Gerson. Antoninus Caietanus. Sylvester. Corduba.

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut creditali
tundamẽto, vel
qua ratione: post
catus fuerit scrupu
, aut patre spiri
sunt remedia adhi-
nobis hucusque assig
magis tuta in dubio
debent.

Præcipuum remedium

remedium, quo mede
ri
tia
ent, inter alia, quæ Doctores
assignant, est, vt non obstante scrupulo, &
iudicio conscientiæ scrupulosæ, credat con-
fessario, & patri spirituali: confessarius au-
tem si semel cognoscat ipsum scrupulis agi-
tari, ei tale consilium præbeat, eique sua-
deat, vt nihil putet esse mortale, nisi quod
manifeste, & absq; formidine mortale ipsi
videatur: imo vero interdum potest aliquis
adeo esse scrupulosus, vt nisi iurare possit il
lud esse mortale, credere non debeat morta
le esse: & hoc etiam ei consiliũ præbere ali-
quando oporteat. Præterea plurimũ refert,
vt scrupulosus non statim, atque sentit scru-
pulum, cõfessarium adeat, & ipsum de scru-
pulo consulat, sed perse scrupulis suis oc-
currat, & regula sibi a confessario assignata
de illis iudicet, alioquin si semper adire de-
bet confessarium, aut doctorem, nunquam
originem, & fõtem scrupulorũ exhauriet.

Consilium quod præbere debet scrupuloso pater spiritualis.

Pro his, qui suæ conscientiæ curam nõ habent.

His autem, qui propriæ conscientiæ curã
non habent, sed peccatis dediti sunt, diffici-
lius remedium adhibetur. Sunt enim aliqui
nimium scrupulosi circa præterita peccata,
de futuris autem cauendis parum solliciti.
His ergo præcipuum remedium esse solet,
vt frequenter ad Sacramentum confessio-
nis accedant, vt ita quotidie cautiores effe-
cti in cauendis futuris peccatis, prædictis re
medijs vtantur. Cæterum, si aliqui vere iudi
cẽtur scrupulosi, etiãsi nõ sint cauti, & solli
citi in euitãdis futuris peccatis, non est cũ il
lis ita seuere agẽdum, sicut cũ ijs, qui scrupu
losi non sunt: quare, & dubia illorum in me
liorem partẽ interpretari nihilominus de-
bemus in ijs materijs, in quibus scrupulosos
eos esse manifestum est: & hactenus de ma
teria articuli 5. & 6.

ARTICVLVS VII.

Vtrum bonitas voluntatis in ijs, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

AD septimũ sic proceditur. Vi-
detur, quod bonitas voluntatis
non dependeat ex intentione
finis. Dictum est enim supra,
quod bonitas volũtatis dependet ex ob-
lo obiecto: sed in his quæ sunt ad finem,
aliud est obiectum voluntatis, & aliud
finis intentus, ergo in talibus bonitas vo
lũtatis nõ dependet ab intentione finis.

Præterea, Velle seruare mãdatũ Dei,
pertinet ad voluntatẽ bonã: sed hoc po
test referri ad malum finem, scilicet ad
finẽ inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum
aliquis vult obedire Deo propter tempo
ralia consequenda, ergo bonitas volun-
tatis non dependet ab intentione finis.

Præterea, Bonum & malum sicut di-
uersificant voluntatem, ita diuersificãt
finem: sed malitia voluntatis non depẽ-
det a malitia finis intenti, qui enim vult
furari, vt det eleemosynam, voluntatem
malam habet, licet intẽdat finem bonũ:
ergo etiam bonitas voluntatis non de-
pendet a bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod August. dicit 9.
confessionum, quod intentio remune-
ratur a Deo: sed ex eo aliquid remunera
tur a Deo, quia est bonũ, ergo bonitas
volũtatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio
dupliciter se potest habere ad voluntа-
tem, vno modo vt præcedens, alio mo-
do, vt concommitans: præcedit quidẽ
causaliter intentio voluntatem, quan-
do aliquid volumus propter intentio-
nem alicuius finis: & tunc ordo ad fi-
nem cosideratur vt ratio quædam bo-
nitatis ipsius voliti: puta, cum aliquis
vult ieiunare propter Deũ, habet enim
ieiunium rationẽ boni ex hoc ipso, quod
fit propter Deum: vnde, cum bonitas vo
luntatis dependeat a bonitate voliti, vt
supra dictum est, necesse est, quod depẽ-
deat ex intentione finis: consequitur au
tem intentio voluntatem, quando acce-
dit voluntati præexistẽti: puta, si aliquis
vellet

vellet aliquid facere, & postea referret
illud in Deum, & tunc primæ voluntа-
tis bonitas non dependet ex intentione
sequenti, nisi quatenus reiteratur actus
voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod
quando intentio est causa volendi, or-
do ad finem accipitur vt quædam ratio
bonitatis in obiecto, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod volũ
tas non potest dici bona, si sit intentio
mala, causa volendi, qui enim vult dare
eleemosynam propter inanem gloriã
consequẽdam, vult id, quod de se est bo
num sub ratione mali, & ideo prout est
volitum ab ipso, est malum, vnde volun
tas eius est mala. Sed si intentio sit con-
sequens, tunc voluntas potuit esse bona
& per intentionem sequentem non de
prauatur ille actus voluntatis, qui præces
sit, sed actus volu tatis, qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut iã
dictum est, malum contingit ex singula
ribus defectibus, bonum autem ex tota,
& integra causa: vnde siue voluntas ite-
ius, quod est secundum se malum, & sub
ratione boni, siue sit bona sub ratione
mali, semper voluntas erit mala, sed ad
hoc, quod sit voluntas bona, requiritur
quod sit bona sub ratione boni, id est,
quod velit bonum, & propter bonum.

Notatio circa Articulum.

CONclusio est, *Ex intentione, quæ præce
dit vt causa, pendet bonitas, aut malitia
voluntatis: ex intentione vero, quæ sub-
sequitur, non pendet.* Huius cõclusionis do
ctrinam, & totius articuli disputationibus
sequentibus elucidabimus.

Prius tamen explicanda est mens S. Th.
in solutione 3. vbi ait, *Siue voluntas sit eius
quod est secundum se malum, & sub ratione
boni, siue sit boni sub ratione mali, semper vo
luntas erit mala: sed ad hoc, quod sit volun-
tas bona, requiritur quod sit boni sub ratione
boni,* quæ quidem verba difficilia sunt. Ne
que enim videtur posse voluntatem es
se boni sub ratione mali, siquidem volun-
tas nunquam fertur in bonum, aut in malũ
sub ratione mali, sed sub ratione boni, vt
disp. 31. dictum est. Verum si solutio prædi
cta conferatur cum argumento, facilẽ ha-
bent interpretationem: nam per rationem
mali, aut boni non intelligit S. Tho. bonita
tem ipsam, aut malitiam vniuersę, quæ est
formalis ratio volendi, aut nolẽdi aliquid
sed intelligit finem bonum, aut malũ mora
liter: & ita sensus eorum verborum est, siue voluntas sit obiecti moraliter mali se-
cundum se propter finem bonum morali-
ter, siue sit boni obiecti propter finem ma
lum moraliter, semper erit mala moraliter:
nam vt sit bona moraliter, vtrumq; requi-
ritur, & quod sit circa obiectum bonũ mo
raliter, & propter finem bonum moraliter
voluntatem autem aliquando posse ferri
in bonũ sub ratione mali, hoc est, ratione
malitiæ, nec docuit S. Tho. nec insinuauit,
si recte conferatur doctrina prædictæ solu
tionis cum argumẽto: ea enim doctrina es
set omnino extra propositum.

Qualiter electio, & intentio inter se cõparentur, quod attinet ad bonitatẽ, & malitiam. Disput. 68.

Intentionem semper esse malam, quoties electio est mala. cap. 1.

Diluuntur quædam oppositiones contra prædictam doctrinam. cap. 2.

Intentionem semper esse malam, quoties electio est mala.

CAPVT I.

EXtra controuersiam apud om-
nes est, electionem esse malam,
quæ ex mala intentione ortum
habet: an vero etiam intentio,
quæ alias esset bona, reddatur mala ex pra
ua electione, quæstionem habet: verbi cau
sa, si quis velit dare eleemosynã, & ad hũc
finem eligat furari rem alienam, disputari
solet, an intentio erogandi eleemosynam
pauperi reddatur mala ex praua electione
furti. In qua quidem cõtrouersia Almain.
tractatu 3. moral. c. 18. ad 2. argum, quẽ se-
quuntur aliqui recentiores Thomistæ in
hunc articulum, docet dupliciter contingе
re posse intentionem finis. Primum ita, vt
ex illa necessario oriatur electio, quia tan

1 Status quæstionis.

Prima sententia continẽs duas partes.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum est vnicum medium, quod supposita intentione efficaci finis, non potest non assumi, vt disput. 43. c. 4. dictum est: deinde ita, vt talis electio non necessario sequatur quia sunt plura media, ex quibus aliqua sunt bona, aliqua mala: si priori modo contingat intentio, vt necessario sequatur assumptio vnici medij, docent Almainus, & prædicti Thomistæ, intentionem alias bonam reddi malā praua electione vnici medij: vt si quis intentionem haberet dandi eleemosynam, & ad hoc nullū esset aliud medium, quam furari alienum: si vero posteriori modo, quando sunt plura media, contingat intentio, & electio, affirmant intentionem non reddi malam expraua electione. Priorem partem non probant, confirmari autem potest, quia cum intentio sit necessario connexa cum electione, postquam plane constat, non esse aliud medium, quam illud, non potest non habere electionem tanquam circunstantiam, ac proinde ex praua electione efficietur etiam intentio praua. Posteriorem vero partem probant, primum, quia in eo casu electio non est circunstantia intentionis, sed potius contra: cum præmissa intentione liberum sit hoc, aut illud medium eligere: ergo ex praua electione non potest intentio alias bona effici mala: actio enim humana non redditur mala, nisi aut ab obiecto, aut a circunstātia aliqua.

2 *Probatur prima pars.*

Secunda pars probatur primam.

Secundo.

Deinde sic arguunt: sicut falsitas conclusionis non inficit vllo modo veritatē principiorum, ex quibus deducitur, eadem ratione videtur fieri non posse, vt electio inficiat intentionem, ex qua proficiscitur.

Non probatur.

Verum hæc sententia mihi non probatur, eo quod nulla videatur esse differentia inter intentionem, ex qua necessario oritur talis electio, quia vnicum tantū medium est, & intētionem, ex qua libere nascitur hæc, aut illa electio: nam vtraque electio procedit ex intentione veluti ex causa: cur ergo vtrobique non erit eadem ratio? Quod enim vna necessario oriatur, altera vero libere, nihil referre videtur, vtroque enim modo medium comparatur cū fine, circa quem versatur intentio, vt effectus in genere causæ finalis, & vt causa in genere efficientis. Præterea de ratione circunstantiæ non est, vt necessario coniuncta sit actioni, sed satis est, si ex voluntate operantis ei apponatur: ergo quamuis electio, quæ libere sequitur intentionem, libere afficiat intentionem, non minus erit circunstantia illius, quam si necessario eam consequeretur, si eodē modo cum electione comparatur, quando libere, & quando necessario coniungitur. 3

Placet igitur mihi opinio Bonan. in 2. d. 40. ar. 1. q. 1. Ric. ibidem ar. 1. q. 1. Gab. q. 1. ar. 1. notat. 2. & ar. 2. concl. 3. qui præmissa quadā distinctione in hac re multo probabilius philosophātur. Dicunt itaq; intētionem dupliciter accidere posse: primū quatenus est voluntas circa finem absolute cōsideratum absque respectu ad media, quæquidem magis proprie non est dicenda intentio, sed voluntas: deinde quatenus versari potest circa finem cum aliquo ordine ad media: si de priori loquamur dicunt intentionem ex solo fine reddi malam, nō autem ex medijs: si vero sermo sit de posteriori modo intentionis, eam reddi malā ex medijs, quę alias ex solo fine bona esset, quam sententiam memorat Magister in 2. d. 40. c. vltimo, eamqueego verā existimo.

Ceterum ipsius gratia duo obseruanda sunt: vnum est, voluntatem finis absolute considerati esse bonam ex fine, vt nunquā reddatur mala ex medio, nec tunc quando absolute finis volitus est, neq; postea, quādo proceditur ad electionem mali medij: nam si postea voluntas velit finem cum ordine aliquo ad medium malum, non vult finem voluntate illa priori, quæ respiciebat finem absolute, sed illa voluntas finis cum ordine ad media, alia diuersa voluntas erit. Alterum notandum est, intentionem finis cum ordine ad media tribus modis accidere posse: primo ita, vt solum respiciat media confuse, nec determinate respiciat malum, aut bonū medium, & talis intentio, si ex fine secundum se alias bona est, semper manebit bona, etiamsi respiciat media cōfuse: quia cum talis respectus ad media non determinate feratur in aliquod medium malum, non poterit vlla ratione inficere intentionem, quæ alias ex fine bona est. Secundo versari potest intentio circa finem cum respectu ad medium malum etiamsi voluntas nondum processerit ad electionem, & hoc modo iam erit mala intentio propter ordinem ad malum finem: hoc autem contingit, quando quis vult cōsequi finem, si opus fuerit, per malum medium. Tertio denique, quando intentio actu coniuncta est cum praua electione alicuius mali medij, & tunc etiā redditur mala in-

la intētio, quę alias esset bona ex solo fine: quia electio, seu malū medium, ad q̄ habet ordinē intentio, se habet vt circunstantia respectu finis: est autē circunstantia *Quibus auxilijs*. Exempla sunt manifesta: nobis autē hoc vnum sufficiat: si aliquis rex velit inferre iustum bellum alicui, quæ sane voluntas ex hoc solo fine alioqui iusta & honesta esset, sed nō dubitat eligere sibi in auxilium, quæ minime liceāt, aut vetita sunt, totum bellum, & intētio belli redditur mala.

Sumptum, Intentio finis. Electio media. Intentio finis. Electio media.

Postremo denique intentionem efficiēs malā ex mala electione plane docuit Bernardus in libro de dispensatione, & præcepto. c. 17. ait enim, vt rectus sit oculus intentionis duo esse necessaria, alterum est caritas in intentione: nomine autem caritatis intelligit propositum virtutis: alterū est veritas in electione, hoc est, vt nihil cōtra rationem ex illa intentione eligatur.

Intentio finis. Electio media. Intentio finis. Electio media.

Exqua doctrina liquido cōstat, quam friuola sint argumenta prioris sententię: patet enim electionem, seu medium malum esse circunstantiā intentionis, quæ fertur in finem cum respectu ad tale medium, ac proinde ex medio non minus infici intentionem, & malam reddi, quam electio redditur ex intētione: ex quo facile dissoluitur prius argumentum.

Intentio finis. Electio media.

Ad posteri? respōdeo, falsitatē cōclusionū nihil nocere veritati præmissarū, etiāsi malitia electionis e medio tollat bonitatē intentionis: discrimen autē est; quia intentio finis respicit etiā mediū vt circunstantiam bonitas autē actionis humanæ integratur non ex solo obiecto, sed ex ceteris etiā circunstantijs: at veritas principiorū solū cōsistit in conuenientia conceptus, aut vocis cum obiecto ipso, quod enunciatur: obiectum autē propositionis, quæ dicitur principiū, non est res, quæ enūciatur per cōclusionē, sed quę enūciatur solū per principiū, hoc est, per primā propositionē; ac proinde falsitas cōcl. nihil nocere potest veritati principiorū, quæ est omnino diuersa, imo cū illa per se non cōparatur. Adde etiam, q̄ ex principijs veris non sequitur falsum per bonā consequentiā, sed per malā: tunc autem nō virtute antecedentis colligitur, imo vere nullo modo colligitur, cū nulla sit cōsequentia: ex quo etiā constat falsitatē cōclusionis nō cōparari per se cū veritate principiorū, sed cū ea omnino comitāter (vt aiūt) seu accidētarie se habere: cū tamē malitia electionis per se spectet ad intētionē, vt explicatū est. Ex dictis sequitur, qua ratione doctrina Abulensis in c. 6. Matth. q. 179. vera esse possit: vbi docet, op⁹ alias malū fieri posse ex bona intētione, sed bonā intentionē non sufficere, vt opus illud reddatur bonū. Namsi hoc ita intelligat, vt existimet, bonā intentionē, quæ est causa mali operis, & malæ electionis, manere etiā tunc bonā, quando est causa pravæ electionis, eius sententia probanda non est: si vero intelligat, ita vt intentio, quę alias esset bona, quia est circa bonum finē, possit esse causa malæ electionis, sed tunc efficiatur mala ex mala electione, & talem intentionem non sufficere, vt reddat opus, & electionem bonā, quæ est de malo obiecto, eius sententia verissima est. 6 *Explicatur quadam doctrina.*

Diluuntur quædam oppositiones contra prædictam doctrinam.

CAPVT II.

Obiectio prima ex scriptura.

Contra ea, quæ hactenus dicta sunt, videtur esse primū id, quod Matth. & Lucas dicunt, nimirū bonā intentionem non posse esse causā mali operis, ac proinde nec malæ electionis: quodsi ita esset, nō esset verū, quod diximus, intentionē alioquin ex fine suo bonam effici malā ex praua electione, quia bona intentio nō posset esse causa malæ electionis, Matth. 7. cap. inquit, sic *omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autē arbor malos fructus facit: non potest arbor bona malos fructus facere, neq; arbor mala bonos fructus facere*: vbi per arborē bonā intelligit bonā intentionē, per fructus autē electionem, & opus ortū ex intentione: ergo bona intētio nō potest esse causa mali operis, & malę electionis: alioquin arbor bona esset causa mali fructus: eandem sententiā habet Lucas 6. c. Præterea Matth. 6. dicitur, *Lucerna corporis tui est oculus tuus: si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit*: vbi per oculū intelligit Christus intentionē, per corpus autē intelligit opus ex intentione profectū: admonet enim in eo cap. vt rectam in operibus nostris habeamus intentionem, sic enim fiet, vt opera nostra lucida, hoc est, bona sint. Porro nomine occuli intelligi intētionem, nomine autem corporis opus ex illa profectum, docet August. tom. 4. lib. 2. de sermone Domini in monte. Quæ cum

Matth. 7.

7

Luc. c. 6. Matth. 6.

August.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ita sint, fieri non potest, vt bona intētio ex praua electione reddatur mala: siquidē bona intentio nunquā est causa malæ electionis. Hoc ipsum probari potest auctoritate Patrū: primū quidem Auctor imperfecti apud Chrysost. homil. 19. in illa verba citata Matthæi 7. cap. inquit, seruum Dei non posse facere malum, quandiu bonus est. Id autem explicat hoc modo, *Nam ex proposito bono etiam, quod videtur malum, bonum est, quia propositum bonum malum opus excusat, malum autem opus bonum propositum non condemnat*: quo nihil clarius dici potuit. Hac autem ratione excusat ille Moysē, quod occiderit AEgyptiū, vt vlciscereturmortē seruorū Dei: excusat igitur opus illius ex bona intentione: excusat etiā Iacob cū Genes. 33. aliud habebat in corde, aliud in ore loquens cū fratre suo Esau illis verbis, *Sic enim vidi faciem tuā, quasi viderem vultum Dei*, quod non animo decipiendi, sed temperandi iram fratris id dixerit. Deinde Cajetanus collatione 17. cap. 17. vsque ad 19. refert, & probat sententiā Abbatis Ioseph, qui docebat licitum esse mentiri ex bono fine, si grauis causa id postulet: qua ratione multos etiam Patres veteris testamenti a peccato mendacij excusat: ergo bona intentio excusat ab electione mala; tantum abest, vt ex praua electione reddatur mala. Postremo Ambrosius libr. 1. officiorum cap. 30. parum a principio inquit, *Neque illa est perfecta liberalitas, si iactantiæ causa magis, quam misericordiæ largiaris, affectus tuus nomen imponit operi tuo*: ergo opus malum ex intentione bona redditur bonum, ac proinde intentio bona ex mala electione infici nō potest.

Secunda obiectio ex Patribus.

8 *Genes. 33.*

Cajetanus.

Ambrosius

Solvitur prima obiectio a Cajetano.

Hæc tamen, quæ obiecta sunt, facile dissolui possunt. Prius testimonium, quod adduximus ex Mathæi 7. capite de arbore bona, & mala, Caietanus in eum locum ita explicat, vt per arborem bonam, & malam intelligatur bona, & mala voluntas, per fructus autem intelligantur opera, & sensus sit: bona voluntas non potest efficere opus malum, nec mala potest efficere opus bonum. In quo sensu videtur eundem locum etiam intellexisse Augustinus in Enchiridio cap. 15. vbi ait, ex bona terra nasci posse & spinas, & vites, & ex homine oriri posse bonam, & malam voluntatem; at ex mala voluntate non posse oriri opus bonum, neque ex bona malum: sicut nec ex spinis nasci possunt vuæ, nec ex vitibus spinæ,

Augustin.

sic etiam intelligit lib. 3. contra Iulianum capite 3. & 2. libro de nuptijs & concupiscentijs cap. 26. Quodsi hoc modo interpretemur prædictum locum Matthæi, nihil ex eo contra nostram doctrinam colligi potest. Nam eo sensu non comparatur intentio cum electione, quasi intētio boni finis, quæ alias ex suo fine bona est, non possit esse causa præuę electionis, sed cōparatur solum quæuis volūtas interior, quæ est radix, & origo operis exterioris cū ipso opere, vt sensus sit, nō posse ex mala voluntate, quæ mala est, oriri opus bonū, eo quod opus ipsum malitiam accipiat a voluntate a qua oritur, nec posse ex voluntate bona ex omni circunstantia proficisci opus malum: nam inter alias circunstātias respicit etiam opus ipsum, cuius est causa, tanquā obiectum.

Verum ego existimo, per arborem bonā, aut malam non intelligi voluntatem, sed hominem ipsum, quem Euangelista comparat arbori bonæ, aut malæ: id quod facile suaderi potest: quia post verba citata, proxime subditur. *Omnis arbor, quæ nō facit fructū bonum, excidetur, & in ignē mittetur: igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos*, quę verba in falsos homines, & prophetas conueniunt, de quibus sermonem paulo ante instituerat: ergo per arborē bonā, & malam bonum, & malum hominem intelligit: quare ex prædicto testimonio nullum contra nos desumi potest argumentum. Adhuc tamen difficile est explicatu, qua ratione bonus homo non possit malos fructus facere, cum etiam contingat bonū hominem peccare: & quare malus non possit bonos fructus facere, cum etiam interdum bona quædam opera faciat.

Chrysostomus homil. 24. in Matthæum Hieron. & Euthymius in eundē locum, & Aug. contra Adimātum Manichæū c. 26. per arborem bonā, aut malam intelligentes ipsum hominem, ita explicant: vt malus homo non possit facere aliquid bonū, dum malus est, & contra etiam bonus homo, dū bonus est, non possit facere malum opus, q̄ sane vt verū sit, aut intelligēdum est de bono opere, q̄ est dignū vita æterna & de malo, q̄ est dignū æterno supplicio: hoc autē nimis improprie diceretur: negat enim, vt opus dicatur bonū, necesse est dignū esse æterno præmio, nec vt dicatur malū, requiritur, vt dignū sit æterno supplicio: aut certe prædicta, interpretatio cōuenire debet

Arnaldus in perpetua sua Apologia.

debet cū sequenti, & idem cum ea asserere.

Secūda igitur expositio est eiusdē Augustini lib. 1. de gratia Christi contra Pelag. c. 18. & 19. vbi per arborem malam intelligit hominem malum cum mala radice cupiditatis; per bonam vero arborem hominem bonum cum bona radice caritatis; per fructus autem intelligit dicta, facta, & cogitata, & hæc non in alio, sed in semetipso, vt explicauit in lib. 3. cōtra literas Petiliani c. 44. hoc est, intelligit fructus, quos arbor mala, & malus homo in se ipso producit, nō in alio: sic autē sensus illius loci nullam habet difficultatem. Nam quamuis malus homo ex mala radice cupiditatis in alijs etiā interdū bonum fructum proferre possit, siquidem, & prædicatione, & exhortatione sua potest alios aut ad fidem, aut rectam vitam cōuertere: tamē in seipso ex praua radice cupiditatis non potest bonum aliquem fructū proferre: quia ex mala illa radice nec cogitare, nec velle, nec loqui, nec operari aliquid boni potest, contra vero ex radice caritatis nihil mali oriri potest.

Tertia interpretatio est Abulensis in c. 7. Matthęi q. 29. Titelmāni in eū locum Matthęi, & Iansenij c. 43. Cōcordiæ, qui per arborem bonam, & malam intelligunt hominem bonū, & malum, non cum radice bona & mala, sed absolute: ita vt dicatur, nō posse arborē malam fructus bonos facere, nec bonam malos, non quia id impossibile, sed quia difficile satis sit: qua ratione Dominus Matthęi 12. Iudæis calumniantibus opus ipsius dixit, Aut facite arborem bonā, & fructum eius bonum, aut facite arborem malā & fructum eius malum: quæ verba sic interpretatur Iansenius ca. 49. Concordiæ sequutus Chrysostomum, Theophyl. & Euthymium, vt arborē, & fructum ad Christū referat in hūc sensum: Cum arbor bona ex bono fructu cognoscatur, cur vos arborem, nempe meipsum, malam esse dicitis, affirmātes me in principe dæmoniorum eiecisse dæmonia; quandoquidem fructus ipse, nempe opus bonū fuit: aut ergo me simul cum opere ipso laudate, quod est facere arborē bonam, & fructum bonum, aut me vna cum opere dānate, quod est facere arborem malam, & fructum malum. Cum igitur fructum, hoc est, opus ipsum damnare nō possitis, inepte satis ipsā arborē, hoc est, meipsum damnaris.

*Existimo eā sententiā de arbore mala, & [illegible] Matthæum, c. 12. vt non possit facere bonos fructus, intelligendā esse ratione difficultatis: prædicta tamē verba c. 12. ad Pharisęos, & ad opera ipsorum referri, sicut sequentia plane indicant, vt ita ex eorū prauis verbis, & operibus ostēdat Christus prauum affectum, quē specie sanctitatis occultabant. Cum igitur seipsos arbitrarentur sanctos, & vt tales a populo haberi vellent, ostendit eis, non recte congruere cum sanctitate, quam coram populo profitebantur, cōuitia blasphemiæ, quæ in Spiritū sanctum iactabant, & ideo ait, facite arborem bonam, & fructum bonum, hoc est, si vultis esse, aut apparere alijs arbor bona, facite fructus bonos, hoc est, bona verba, & opera proferte; aut facite arborem malam, & fructum malum, hoc est, aut si vultis hæc verba blasphemiæ dicere, nolite ab alijs haberi, & cēseri sancti, nam hæc cōuitia fructus sunt malæ arboris: subiungit deinde rationem, *Siquidem ex fructu arbor agnoscitur*: ac si dicat, nolite facere fructus malos, hoc est, mala opera, & censeri ab hominibus bonæ arbores, hoc est, sancti, nam arbor ex fructu cognoscitur. Verum, vt ipsis ostēderet, frustra ab eis peti fructum bonum, cum essent malæ arbores, proxime subdit, *Progenies viperarum, quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali? ex abundantia enim cordis os loquitur: bonus homo de bono thesauro profert bona, & malus homo de malo thesauro profert mala*. Hoc est, cum intus repleti sitis iniquitate, & malo animo, frustra a vobis exiguntur bona opera, & bona verba: quia cum sitis mali, nō potestis bona loqui, hoc est, difficile admodum vobis erit bona loqui: quia ex abundantia cordis verba procedere solēt: & de thesauro bono bona proferuntur, sicut de malo mala: qua etiā similitudine thesauri vsus fuerat Christ⁹ apud eūdem Matthęum ca. 7. citato, in testimonio quod nunc interpretari conamur.* 13

Exponitur alter Mathæi locus.

Quarta interpretatio

Quarta nihilominus interpretatio illius loci Matthęi 7. quam sequitur Titelmānus, mihi maxime probatur, vt testimonium illud intelligatur solum de falsis prophetis, de quibus Christus in eo capite loquebatur & sensus sit. Eum non esse bonum Doctorē & prophetam, ex cuius doctrina tanquam ex arbore mali fructus procedūt. Bonus igitur Doctor, & bona doctrina ex fructu dignoscenda est: quare licet ipse Doctor in se prau⁹ sit, si tñ eius doctrina bonū fructū profert, bonus doctor, & bona eius doctrina cē seri debet: atq; idcirco de falsis prophetis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui falsa docent, dixit Dominus eodem capite *A fructibus eorum cognoscetis eos:* cõstat igitur nihil ex hoc loco Matthęi 7. cõtra nostram doctrinam probari posse. Similem sententiam habet Matthæus c. 12. de arbore mala, & vtitur eadem similitudine arboris, & Lucas similiter c. 6. sed vterq; Euangelista alia occasione, & fine prædicta similitudine arboris vtitur, quã Matth. c. 7. & vtroq; loco intelligũt Euangelistæ per arborẽ malã nõ volũtatem, sed hominẽ ipsum, quãuis nõ eodẽ fine, & occasione hac similitudine vtãtur, nec idem habeat Lucas, quod Matth. prædictis in locis: nã Matth. c. illo 12. loquitur cõtra pessimos homines, qui ex prauo animo erga Christum opera eius notabãt, & in potestate dæmonis facta esse dicebant: atque eorum hypocrisim in eo notat, vt supra explicauimus. Qua vero ratione dicat huiusmodi homines tanquam malas arbores nõ posse ferre bonum fructum supra etiã diximus. Lucas vero etiam contra Hypocritas vtitur eandem arboris similitudine, sed non eadem occasione. Ibi enim agit cõtra Hypocritas, qui suorum fratrum opera fugillant, sui autem curam non habent, & sententia est eodem modo intelligẽda, sicut supra explicata est apud Matthæum c. 12. vt per arborẽ malã intelligatur malꝰ homo: dicit enim statim Lucas, sicut Matthæus cap. 12. *Bonus homo de bono Thesauro cordis sui, &c.* & illud *non potest bonos fructus facere,* idem fit quod difficile. Nã statim inquit Lucas, *ex abundantia enim cordis os loquitur,* vt ostendat, eum, qui prauum habet affectũ, vix posse bonũ loqui.

Matth. Luca 6.

14

Exponitur locus alius Matthæi Lucerna corporis tui est oculus tuus.

Ad aliud testimoniũ ex c. 6. Matth. *Lucerna corporis tui, &c.* ingenue fatemur, nomine oculi non mentem, aut rationem, vt voluit Chrysostomus, sed bonam intentionẽ intelligi, vt interpretatur Augustinus a nobis supra in hoc capite allegatus, quam interpretationẽ verbius prosequuti sumus disp. 40. c. 1. per bonã autẽ intentionem intelligit Augustinus intentionẽ Deo placendi, quã etiam vocat intẽtionẽ caritatis, nõ tantum quæ sit amor erga Deũ expresse, sed quæ sit amor virtutis: hunc enim amorem vocari ab Augustino intẽtionem, seu affectum caritatis ostẽdemus disp. 192.

Inquit igitur Christus apud Matthęum, Si nostra intentio sit recta, & sincera, opera etiam ex ea procedentia esse bona, nõ quidẽ quę alias ex se mala essent, sed quæ circa bonum obiectum versantur, & ex se bona sunt: aut certe quæ alias ex sua natura mala nõ sunt, sed indiscriminatim bono, & malo fine fieri possunt: nã cum hac recta intentione lucida erunt, hoc est, bona: loquitur enim ibi Christus cũ hypocritis, quorũ opera ex se mala nõ erãt, sed potius bona, ex praua tamẽ intentione mala reddebantur, & cõtra eos ait, esse malũ opus, etiam quod alias esset bonum, si fiat ex praua intẽtione: & hoc est, quod ait, *Si oculus tuus,* hoc est, intentio, *fuerit nequã, totũ corpus tuum,* hoc est, reliqua omnia opera etiã alias ex se bona, *tenebrosum erit,* hoc est, mala erunt: quo autẽ pacto similitudo illa & parabola, & contextus ex illa ordinandus sit, diximus disp. 40. c. 1. Porro autẽ vt opus sit bonũ, non sufficere intentionẽ bonã finis, nisi etiam eligatur bonum mediũ, præclare docuerunt Augustinus, & Bernardus, vt inferius videbimus.

Ad testimonia Auctoris imperfecti in Matth. & Casiani, dicimus, hos Patres excusari nõ posse ab errore, in quẽ ignoratione lapsi sunt; existimarũt enim opus aliqui natura sua malũ reddi posse bonũ ex bono fine: intelligere autẽ videtur, etiamsi ex bono fine non mutetur natura obiecti, & aliarũ circunstãtiarũ, ex quibus malitia alias oreretur: & hac ratione defendit Casian. licitũ esse mentiri ob aliquẽ honestũ finẽ, & necessitatẽ: quã sententiam late impugnat Aug. in lib. cõtra mendaciũ ad Cõsentiũ, præsertim c. 7. vbi eã hæreticã appellat. Multa etiã congerit contra illam Gratian. 22. q. 2. est q; manifeste contra Paulũ ad Romanos 3. vbi damnat eos, qui dicebãt faciamus mala, vt veniant bona, quorum damnationem dicit esse iustam. Recte igitur docet Augustinus omnia opera, quæ constat esse peccata, bene fieri non posse, etiamsi fiant ex recta alias intentione: alia vero opera, quę ex se peccata non sunt, recta effici ex recta intentione: sicut actus coniugalis, qui ex se malus nõ est, factus ex libidine malus redditur, sed factus ex intentione prolis efficitur bonus.

Notandum autem primum est, acciderepossunt. re aliquando posse, vt propter finem apposituũ mutentur aliquę circunstantiæ operis, sine quibus opus malum non esset, vt notauimus disp. 53. c. 4. tũc autem ob[illegible] lias ex se malum redditur bo[illegible] no fine, quia reuera non pe[illegible] opus: & hac ratione opus h[illegible] ex se

ex se factum malum esset, factum ex fine defensionis propriæ, aut alterius innocẽtis est bonum. Cassianus autem, & auctor imperfecti in Matthæũ plane affirmant reddi posse opus bonum, ex bono fine, quod ex se malum esset, etiamsi maneant omnes circunstantiæ, ex quibus malitia eius oriri solet; siquidem affirmant, mendacium ex bono fine reddi bonum: constat enim apposito bono fine mendacio, manere omnes circunstãtias, ex quibus oritur malitia mendacij, quod in eo consistit, vt aliquid dicatur
17 contra mentem. Deinde obserua, aliquando ex intentione boni finis reddi opus bonum, quod alias malũ esset, etiamsi maneãt omnes circunstantiæ: tunc autem redditur bonum opus ob ignorantiam, quæ nasci solet ex zelo virtutis, & hac ratione excusare possumus aliquos Patres veteris testamẽti, vt Sãmsonem ab homicidio sui, Iudith a mendacio, Moysen ab homicidio Egyptij.

Demum testimonium Ambrosij, quod etiam contra nostram doctrinam vltimo loco allatum est ex 1. lib. officiorum c. 30. nihil contra eam probat ille enim solum docet opus alias ex obiecto suo bonum, quale est opus eleemosynæ, ex malo fine reddi malum, quod nemo dubitat, & ita dixit, nõ satis esse, si opus alias ex obiecto bonũ sit: nisi etiam habeat bonum finem: nam bona interitio his operibus nomen imponit: ex hoc tamen non sequitur, Ambrosium existimasse, aut intentione alias bona fieri opus bonum, quod malum esset ex suo obiecto, aut intentionem manere bonam, etiamsi sit causa prauæ electionis.

An bona intentio ex fine bono minuat prauitatem operis. Dip. 69

Malitiam operis minui ex bonitate intentionis, verior opinio fert. Cap. 1
Dissoluuntur oppositæ rationes. Cap. 2.

Malitiam operis minui ex bonitate intentionis, verior opinio fert.

TAmetsi, vt superiori disputatione monstratum est, intentio circa bonum finẽ nequeat prauum alias opus reddere bonum, nec ipsa intentio possit manere secũdum se bona, si prauæ electionis, & operis causa sit: nihilominus controuersia esse potest, atque in quæstione apud Scholasticos positũ est, an saltem intentio alias bona ex suo fine ratione bonitatis finis possit minuere malitiã operis ex ea facti: ita vt quo melior fit finis intentionis secundum se, eo minor fiat malitia operis.

Almainus. Prima sententia, Ex bonitate finis nõ minus malitiam operis

In qua quæstione duæ sunt oppositæ sententiæ. Prior est, ex bonitate finis, & intentionis secundum se non minui malitiam operis: quam opinionem testatur Almainus tractatu 1. moral. c. 12. suo tempore Parisijs fuisse communem: eam tamen ipse non sequitur, vt falso illi imponũt recentiores qui dam Thomistæ: nec ego inuenire potui ex scriptoribus Scholasticis, qui eã sequatur. Probari autẽ potest primũ, ex Augustino lib. 50. homiliarum homil. 7. in 10. tomo, & refertur in capite *forte* 14. quęstione 5. vbi de eo, qui furatur, vt det eleemosynam, inquit. *Si totum tribuat pauperibus, quod abstulerat, addit potius peccatum, quam minuat:* Vbi bonus finis, nempe eleemosynę, non minuit, sed auget malitiam operis. Deinde si ex bono fine, & intentione minuitur malitia operis: ergo ex meliori magis minuetur, ac proinde ex optimo tandem omnino extingui poterit, quod est absurdum, vt præcedente disputatione capite 2. diximꝰ. Postremo si bonitas finis, & intẽtionis minueret malitiã operis, ideo esset, quia ei communicaret aliquid bonitatis, veluti frigus aquæ minuitur ab igne, quia ignis cõmunicat aquæ aliquid caloris, cuius mixtione remittitur frigus: impossibile autem est operi malo communicari ex intentione, & fine bono minimam partem bonitatis: tum quia malitia, & bonitas simul, esse non possunt, nec in minimo gradu, vt sequente disputatione ostendemus: tũ etiam quia, vt supra diximus, ex malo opere, quod fit propter finem, intentio finis redditur mala: tantum abest, vt ab ea aliquid bonitatis accipiat: ergo impossibile est minui ex bono fine, & intentione malitiam operis.

Augustin. Probatur ex Augustino

Rtio prima

Rtio secunda.

2

Secunda sententia, & verior dicit bono fine minui malitiam operis.

Ratio quorũ

Mihi tamen oppositа sententia probabilior semper visa est, nempe ex fine bono, & bona alias intentione minui malitiam operis. Hanc opinionem sequuti sunt Almainus loco citato, pro qua etiam ipse refert Holcot, eandem amplectitur Maior in 2. distinctione 42. ar. 4. & recentiores communiter: eam tamen non eodem modo omnes cõfirmant. Quidã hac ratione vtũtur, Occidere aliquem sine moderamine (vt dicunt) in cul-

Universidad de Deusto
Biblioteca

inculpatæ tutellæ pro defensione sui, vel amici minus peccatum est, quam occidere ipsum sine tali fine: ergo bonus finis minuit malitiam operis. Huic tamē rationi primum Doctores oppositæ sententiæ respondere possent, in hoc casu esse eandem 3 difficultatem, nec censeri minus peccatum occidere aliquem illo fine, quam sine illo, nisi quando ille, qui occideret, nō pro sui vel alterius defensione, sed ex odio occideret, vt cōmuniter accidit: sic enim magis peccaret, quam si occideret pro defensione, quia occidens ex odio peccat cōtra iustitiam, & contra caritatem, ac proinde duplici peccato, qui autem occidit pro defensione, solum peccat contra iustitiā. Ad hæc, si ille, qui occidit non sine culpa prodefensione excedens debitū modū, minus peccat, nō ideo est, quia ex bono fine occidit, sed quia excedēs modū, non tā voluntarie occidit, nā coactus ipsa necessitate defensionis, & timore propriæ mortis excedens modū, non tā voluntarie, & sciēter occidit, quā qui nō occidit hoc fine: eo quod metus minuit rationē voluntarij secundū se; & quia simul etiā minuit cognitionē: ergo si minuitur ex illo fine peccatum, non minuitur propter bonum finem, sed alia de causa.

Ratio 'alienum.

Alij vero hanc opinionē hoc modo probant. Actio humana excusari potest ex alijs circunstantijs, ergo ex fine; non nisi ex fine bono, ergo ex eodem potest etiam malitia actionis diminui. Hęc tamen ratio mihi etiam non probatur: nam excusari opus ob aliquam circūstantiam est omnino tolli, aut impediri malitiam illius: hoc autem solum fieri potest ex tali circunstantia, quæ mutat materiam, & naturam obiecti: quod quidem sicut fieri potest a quacumque alia circunstantia, ita quoque fieri potest a fine. Ex hoc autem non efficitur, vt permanente materia, & natura obiecti, & malitia actionis ex aliqua alia circunstantia bona, aut etiam ex fine bono minuatur malitia operis: & quidem si alia circunstantia bona posset malitiam operis minuere, id nō minus posset præstare finis.

Non probatur.

Probatur testimonio Augustini.

Deinde hæc opinio probari potest ex Augustino libro contra mendacium ad Consentium cap. 8. vbi ait, peiorem esse eū qui concupiscendo, quam qui miserando furatur: qui autem furatur eo fine, & intētione, vt det eleemosynam, miserando furatur: cuius testimonij vis, & efficacitas in solutione 2. & 3. argumenti explicabitur: vbi etiam optimam huius opinionis rationem, & fundamentum assignabimus.

Refutatur opinio.

Dissoluuntur oppositæ rationes.

CAPVT II.

4 Reliquum est, vt rationes prioris sententiæ diluamus, & earū solutione optimum, & firmum fundamentū nostræ opinionis iaciamus. Ad primam igitur rationem de sumptam ex Aug. respondeo, ideo Augustinum dixisse peccatum furti augeri ex eo, quod quis det pauperibus, nō quia ex bono fine eleemosynæ augeatur: quis enim hoc diceret? sed quia, qui ex furto aliquid pauperibus elargitur, impedimentū opponit restitutioni faciendæ, quod quāuis nō sit distinctū peccatū numero, idē tamē quod erat retinendi alienū inuito domino, grauius gis graue, quatenus elargitione eleemosynę ille, qui rēhabebat alienā, impotēs fit, vt eā soluat, saltem in specie. At obijciat aliquis, eadē ratione magis peccare eum, qui intētione eleemosynę furatur, sicut magis peccat ille, qui reipsa eleemosynā tribuit, quā si non furaretur intentione eleemosynæ, quia, vt ostendemus disp. 76. c. 2. actus exterior non addit malitiā actui interiori, ac proinde si dare eleemosynā, ex furto auget peccatū furti, furari ex hac intentione etiā augebit illud. Respōdeo, si aliquis vel set furari ea intentione tantū, vt retineat, & non consumat, minus peccare, quā si furaretur animo consumendi rē etiā per eleemosynam: qui enim eam consumit, reddit impossibilem, vt dicebam, restitutionē saltem in specie: sed si comparemus eum, qui peccat & furatur intentione consumēdi rem in proprios vsus, cum eo, qui furatur intententione eleemosynæ, minus peccat, qui intētione eleemosynę furatur, via ferius patebit. Ceterū Aug. loco allegato solū cōparat furtum ex intentione eleemosynæ cum furto simpliciter, & ex suo genere, nihil aliud considerādo: sic autē grauius est furtū ex intētione eleemosynæ, quā furtum simpliciter, & ex se propter rationem dictam: quia cum quis elargitur ex furto eleemosynam, peccato furti addit impotentiam illam restituendi.

Ad secundā rationē respondet Almain. etiamsi minus peccet is, qui ex bono fine peccat, nō propterea sequi, eirēūstātiā meliores finis vsq; adeo crescere posse, vt malitia, quā aliūde opus habet, omnino absumatur: quemadmodū nō recte hoc modo colligitur, *Beneficiū accepti auget malitiā peccati: ergo infinitū beneficiū auget in infinitū peccatū.* Verū cōparatio, aut similitudo, qua vtitur Almain. ad soluēdā prædictā rationē accōmodata nō est: nō enim cōtēdit ratio probare ex meliori fine opus alias malū ita reddi bonū, vt crescat in infinitū bonitas illius ex augmēto bonitatis finis, sed solū contendit, tandē malitiā operis omnino posse absumi a bonitate finis, si ex bonitate finis potest diminui: cur autem hoc non sequatur, alia ratio reddenda est. Respondeo igitur nō ideo minui malitiā operis mali ex bono fine, quia ex bono fine aliquem gradū bonitatis accipiat, quo velut remittatur malitia eius, sicut minuitur frigus aquæ recepto aliquo calore in ipsa: sed dico ideo minui malitiā, quā aliasopus haberet ex suo obiecto, quia quādo opus peccati appetitur propter bonum finē, minus voluntarium est: diminuta autem ratione voluntarij diminuitur etiam malitia peccati. Hoc pacto anno domini 1580. cum primum hanc materiam in nostro collegio Complutensi docerem, huic difficultati respondi, in quo alij Theologi recentiores postea nobiscum conuenerunt, tametsi qua ratione minuatur ratio voluntarij in opere, quoties illud appetitur porpter bonum finem, recentiores illi Thomistæ a nobis dissenserint. Dixerunt enim proprium esse honesti finis minuere malitiam operis, quod fit ex intentione ipsius, ideoque opus alias malum ex suo obiecto esse minus malum, si fiat ex honesto fine, quia in fine honesto est maior ratio appetibilitatis, quā in alio fine, & quo magis finis honestus est, maior est ratio appetibilitatis in eo, ac proinde quo melior fuerit finis, minus relinquit libertatis in opere, quod ex intētione ipsius eligitur. Verū hæc ratio mihi nō probatur, quoniā licet finis honestus ex se melior sit quā delectabilis, & ita ex se maiorē habeat rationem, vt appetatur, & quo magis honestus est finis, maiorem habeat rationē ex se appetibilis, tamen quia non omnes æque affecti sunt, neq; ipsum bonū honestū cogitant & apprehendunt, vt oportet, nō sequitur finē honestū semper magis appeti quā delectabile, neq; magis honestū, quā

minus honestū: & ita nō sequitur opus malū factū ex fine honesto eo esse minus volūtariū, quo fuerit finis magis honestus, vt enim hoc sequeretur, deberet finis honestus eo magis appeti, quo magis honestus esset: hoc autem non semper ita contingit.

Ratio & fundamentum secundæ & veræ sententiæ.

Ratio igitur, ob quā opus malū factū ex fine honesto est minus malū, quā si ex illo nō fieret, ea est, quia opus factū ex alio fine, & volitū propter aliud, minus est volūtariū, quā si propter se fieret. Omne enim, q̄ appetitur propter aliud, minus est volūtariū, quā si gratia sui appetatur, vt patet ex dictis disp. 23. ca. 4. ratio vero est, quia qui amat opus aliquod peccati propter aliū finē, nō amat illud quatenus tale est, & gratia ipsius, sed quatenus vtile est, & ita minus volūtaria est ei malitia talis operis secūdū q̄ tale est, quā si opus gratia sui appeteretur: ideoq;, vt dicebamus disp. 51. c. 4. qui fornicatur propter iniustitiā, magis est iniustus, quā intēperans: & hac ratione dixit Aug. lib. illo contra mendaciū ad Cōsentiū c. 8. stuprū ex luxuria grauius esse, quā ex misericordia, quia ex luxuria appetitur propter se, ex misericordia autē appetitur propter aliud: veluti si virgo ex libidine peccet, magis peccat, quā si ex intentione succurrēdi necessitati parentū. Quare, q̄ ait Aug. eodē cap. ea peccata esse leuiora, quæ bono animo videntur admitti, intelligēdū est, nō ratione bonitatis ipsius finis, vt eo sint leuiora, quo magis honestus fuerit finis, sed quia peccata hoc ipso q̄ gratia alterius finis, non gratia sui appetūtur, minus voluntaria ac proinde minora sunt: quare existimo nō esse attendendā maiorē aut minorē honestatē finis secūdum se, vt magis, aut minus minuatur malitia operis mali, q̄ propter honestū finē appetitur, sed omne peccatū hoc ipso quod propter aliud fit, esse minus peccatū, quam si propter se fieret, quia eo ipso est minus voluntariū. Ceterū accidere solet interdū, vt intentio boni finis, propter quem fit opus alias malū, sit causa alicuius ignorantiæ culpabilis ratione cuius opus factū ex tali fine sit minus malū, quā si fieret ex alio fine, qui non esset causa talis ignorātiæ, & quia, quo maior est honestas in fine, maior potest esse ignorātia operis, q̄ fit propter illud, ideo cōtingere potest, vt quo melior sit finis, opus factū propter ipsū sit minus malū, quia minus volūtariū ob maiorē ignorantiā: ratio vero talis ignorantiæ, ob quā minuitur peccatum,

Explicatur dictum Augustini.

Quomodo honestas finis possit minuere malitiam operis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

catum, facilis est: nam simplices, & ignorãtes facile existimare possũt opus alias malum licitum esse ob bonum aliquẽ finem, & hoc eo facilius credunt, ac proinde magis ignorãt malitiam peccati, quo melior est finis: exẽpla sunt plurima, & quotidiana, quę non oportet referre. Et hinc patet solutio secundi argumenti, quia quanuis peccatum factum ex bono fine sit minus graue, quam si fieret propter seipsum, tamen non semper redditur minus graue, quo fuerit melior finis, & ita nõ sequitur ex optimo fine omnino extinguendam malitiam peccati, nisi ex tali fine oreretur ignorantia inuincibilis: tunc enim, non propter bonitatem finis, sed aliunde omnino absumeretur malitia operis facti propter talem finem. Quodsi ex intentione boni finis oriatur aliquando ignorãtia culpabilis, eo minus erit peccatum operis, quo maior fuerit ignorantia, quia quo maior fuerit ignorantia, eo magis minuetur ratio voluntarij. Quodsi eo perueniat ignorantia, vt fiat inuincibilis, absumet omnino malitiam operis, quia tollet omnino rationem voluntarij in opere: bonitas autẽ finis, quantumuis crescat ex se, non potest tollere rationem volũtarij, ac proinde nec absumere omnem malitiam.

Tandẽ colligitur solutio argumenti.

9

Patet etiam ex dictis solutio tertij argumenti. Neque enim malitia operis minuitur ex bono fine, quia ex illo aliquid bonitatis in ipsum opus malum deriuetur, sed quia ex fine minus voluntarium efficitur, & ideo minus peccatũ est, vt exposuimus. Demũ ex prædicta doctrina colligitur vera ratio, ob quam Aug. lib. contra mendacium ad Consentium dixerit, eum, qui furatur concupiscendo peiorem esse, quam qui miserando: quia ille, qui miserando furatur, non tam voluntarie furatur, cũ furtum non appetat gratia pecuniæ, sed vt misereatur alterius: ille vero, qui furatur concupiscendo, dum furatur propter ipsam pecuniam, magis voluntarie furatur; maiori nempe affectu iniustitię, & auaritiæ.

Soluitur facilẽ de ratio.

Exponitur doctrina Augustini.

At obijciet quis testimonium Augustini lib. de mendacio ad Consentium c. 14. & refertur c. *Primum* 22. q. 2. vbi numerantur octo genera mendacij, post quæ statim dicitur, tanto aliquem minus hoc peccato mendacij peccare, quanto magis receditur a primo, hoc est, leuiora peccata mendacij posteriori loco posita esse: quod quidem licet videatur additum a Gratiano, nec habeatur in illo cap. 14. est sententia Augustini in eodem lib. c. 21. ex quo Gratianus illud desumpsit, & coniunxit: constat autẽ a quinto genere mendacij vsque ad vltimum semper poni finem aliquem honestũ, ob quem mentitur: cũ igitur ait eo minus esse peccatum mendacij, quo magis recedit a primo, & a quinto genere, non alia ratione id videtur asserere, nisi quia quo magis receditur, magis honestus finis apponitur mendacio. Respondeo, Aug. quidem plane asserere eo minus esse peccatũ mendacij, quo magis a primo receditur, ita vt leuiora peccata mẽdacij prius, & grauiora posterius enumerauerit ordine suo: tamẽ non dixisse, ideo esse minus peccatum mendacij, quo magis receditur a primo genere quia quo magis receditur, magis honestus finis apponatur. Nam septimum genus mẽdacij est, cum quis, vt tueretur vitam innocentis etiam coram iniquo iudice, mentitur dicens se nescire, vbi esset ille. Octauum autem genus est, cũ quis causa vitandi corporalem immunditiam mentiretur: appetat autem immunditiã corporalem nõ peccatum libidinis, sed pati solum stuprũ absque culpa: constat autem meliorem esse finem tuendi vitam innocentis, quam vitandi illam corporalem immunditiam, quam sine peccato quis pateretur: Augustinus igitur alia ratione dixit, quo magis receditur a primo genere, minus esse peccatum mendacij. Ea vero est, quia in illis generibus mendacij quo magis recedimus a primo, sunt maiora incentiua mẽdacij, quo autem maiora sunt incentiua ad peccandũ eo minus est peccatum, quia minus est voluntarium, vt constat ex S. Thom. infra q. 77. art. 6. quod etiam valde notandum est pro præsenti controuersia, vt eo sit minus peccatum, quod fit propter finem, quo in ipso fine est maius incentiuum peccandi.

Obiectio ex Augustino

An eadẽ actio humana ex duobus finibus inuicẽ nõ ordinatis possit esse simul bona, & mala. Disp. 70.

Duæ sententiæ Scholasticorum. cap. 1.
Nec eandẽ electionem, nec idem opus externum ex duplici fine posse esse simul bonum & malum. cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.
Diluuntur argumenta opposita. cap. 4.

Duæ sententiæ Scholasticorum. CAP.

CAPVT I.

1 Comparauimus hactenus volũtatem eius, quod est ad finem, atque opus ipsum, quod fit propter finem cum fine ipso, ad quẽ esse dicitur: & ostendimus, quo pacto bonitas operis, & electionis pendeat ex fine, & bonitas intentionis ex medijs: restat, vt videamus, qua ratione idem opus, aut electio se possit habere cum duobus, aut pluribus finibus inuicem non ordinatis, & ab vtroq; malitiam, aut bonitatem accipere. Præcipua autem difficultas est, vtrũ eadem actio humana propter finem possit esse bona, & mala simul ex duobus finibus.

Primus opi.

Secundus opi.

In qua controuersia, vt refert Almainus loco citando, quorundam opinio fuit, non solum idem opus exterius factum propter duos fines, alterum bonum, alterũ malum, posse esse simul bonum, & malum, meritorium vitæ æternę, & alicuius pœnæ, sed etiã eundem actum interiorem electionis posse esse eodem modo bonum, & malum simul propter duos diuersos fines. Pro hac sententia refertur ab Almaino Vvillelmus de Bellomonte, cuius fundamenta, quod communia sint, sequente etiam opinione inferius referemus. Almainus vero tractatu 1. moralium c. 12. existimat, hanc sententiam quod attinet ad actum interiorem falsam esse, quod vero ad actum, & opus exterius, verã: inquit itaque eandẽ electionem ob duos fines, alterũ malum, & alterũ bonũ, nõ posse simul esse bonã, & malã: idem autem opus exterius factũ ob diuersos fines alterum bonum, alteru malum, posse esse simul bonũ, & malum, vt prior illa opinio fert. Cum vero vtraque sententia docet, posse eundem actum interiorem, aut exteriorẽ esse simul bonũ, & malũ, mentoriũ vitæ ęternę, & alicuius pœnæ, non loquitur de pœna æterna, quam solum meremur peccato mortali, sed de pœna Purgatorij, & temporali, quam peccato veniali mereri possumus. Hoc autem non ideo ita docent, quod prædicti Doctores existiment, non posse eandem actionem simul esse bonam, & peccatum mortale: hoc enim eodem modo concedent, sicut dicunt de veniali: & ratio eadem videtur esse, quia si eadem electio, aut opus fieri potest ex fine bono, & ex fine mortali, sicut ex fine bono, & veniali, eodem modo poterit esse simul bona, & mala malitia peccati mortalis, sicut etiam malitia peccati venialis: sed ita docent, quod in nulla opinione verum sit, eundẽ actũ posse esse simul meritoriũ vitæ æternæ, & pœnæ æternæ; nã hoc ipso, quod esset meritorius pœnæ æternæ, supponeret peccatũ mortale, quod cum gratia esse nõ potest, non solum potentia ordinata Dei, sed etiã absoluta: ablata autẽ gratia per mortale peccatum, etiamsi posset manere opus bonum simul cũ malitia mortali, tamen non posset manere opus illud meritorium æternæ vitæ: quia non esset opus amici, & iusti apud Deum.

Tertio in electione idem ostenditur

3 *Vtraque sententia de actu interiori sive exteriori in vniuersa probatur primo.*

Vtraque vero sententia in vniuersum de eodem actu siue interiori, siue exteriori probatur. Primum, quia eadem passio, & mors Christi fuit bona respectu voluntatis Christi, & mala respectu militum, qui eam Christo inferebant. Ergo idem opus, aut eadem electio comparatione diuersorũ finiũ potest esse bona, & mala. Deinde idẽ opus eleemosynæ in aliquo famulo potest esse bonum relatum ad herum, qui cum famulo elemosynam misit ex bono fine: relatum vero ad famulum potest simul esse malum, ex alio fine: ergo idem opus in eodem homine potest esse bonum, ex vno fine, & malum ex altero. Postremo eadem sententia in electione, de qua videtur esse maior difficultas sic ostenditur. Si nihil obstat, quo minus eadem electio indiuidua oriatur ex duobus finibus, altero bono, & altero malo, sicut nihil obest, quo minus idem opus procedat ex diuersis finibus; efficitur, vt eadẽ electio esse possit bona, & mala simul ex bono, & malo fine, sicut idem opus esse potest: eadem enim omnino vtriusque videtur ratio. Porro autem posse esse eandem indiuiduam electionem ex duobus finibus, colligitur ex doctrina Sancti Thomæ supra quæstione 12. art. 3. vbi docet, posse voluntatis intentionem simul in plures fines ferri, quando vniuntur in vna ratione cõmuni, vt ibi explicuimus.

Secunda sententia probatur primum.

Sententia Almaini aliquibus recentiobus Theologis hac nostra ætate probatur: eamque hoc modo explicant, & confirmant. Primum quidem probant, idem opus exterius factum ex duplici fine, altero bono, altero malo, posse esse simul bonum, & malum: quia esse bonum opus, nihil aliud est, quam pendere a bona voluntate, & esse malum pẽdere a mala: cum igitur idem opus possit simul a bona, & mala voluntate pendere, poterit etiam simul bonum, & malum esse. Addunt præterea

4

in ex-

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 in explicatione huius sententiæ idem opus exterius posse simul esse meritorium vitæ æternæ in homine iusto, & meritorium pœnæ temporalis, & purgatorij, vt Almainus etiam docuit; sed non posse idē opus simul esse satisfactorium pœnæ, & meritoriū pœnæ etiamsi pendeat ex duplici voluntate finis, altera bona, & altera mala. Assignāt vero rationem, quia opus exterius est satisfactorium pœnæ, non tantum ratione voluntatis bonæ, a qua procedit, sed etiā ratione sui: idem autem opus secundum se; & ratione sui non potest esse satisfactorium pœnæ, & mereri illam: præsertim cum Deus non habeat acceptum opus in satisfactionem, quod aliquo modo malum est.

Idem opus posse esse meritorium vitæ æternæ & temporalis pœnæ iuxta prædictos auctores.

Deinde prædicti recentiores Theologi, sic ostendunt, eundem actum electionis nō posse esse simul bonū, & malū, ex bono, & malo fine: quoniā aut vterq; finis ita se habet, vt quilq; illorū sit integra, & (vt aiūt) totalis causa electionis, aut tantum est causa mul cum alio, quæ dici solet partialis: si sit duplex finis, & quisque illorū sit tota, & integra causa eligendi; tunc fieri non potest, vt sit idem actus electionis procedens ex duplici fine: quia tūc duplex finis duplici actu intentionis appeti debet, vt constat, etiamsi simul vterque appetatur: duplici autem fini duplici intentione concupito nō potest vna, & eadem electio deseruire; ac proinde in hoc casu duplicis intētionis alteræ bonæ, alteræ malæ, non potest eadem electio esse simul bona, & mala ex bono, & malo fine. Si vero duo fines ita se habeant, vt quisque illorum non sit integra, & tota causa, sed ex vtroque fiat vna integra; tunc sane potest esse vna electio vtrique fini deseruiēs: quia etiam vterque ille finis sub vnicā intētionē cadit: sed illa electio non potest esse bona, & mala simul, eo quod cum vterque finis cadat sub eundē actum intentionis, intentio, quę alias ex vno fine esset bona, inficitur ex

Idem actus electionis nō potest esse simul bonus ex duobus malis.

5 malo fine idēq; asserere debent, quādo duo fines ita cōcurrūt, vt vnus sit motiuus, alter vero impulsiuus: motiuus inquā, sine quo opus non fieret; impulsiuus autem, sine quo simpliciter fieret, non tamen tam cito vel hoc tēpore, vel hoc modo: tunc enim vterq; finis sub eundem actum intentionis talis conditionis cadere videtur: ac proinde tam intētio, quam electio seruiens vtrique fini redditur mala.

Ratio

Art. VII.

Nec eandem electionem, nec idem opus externum ex duplici fine posse esse simul bonum, & malum.

CAPVT II.

SEntentiam Vvillelmi de Bello Monte, quam superiori capite memorauimus, ex professo impugnat Gregorius in 2. d. 42. q. vnica ar. 1. atque eadem ratione, me quidē iudice, refelli potest opinio Almaini. Nā si semel concedamus idem opus profectū ex bono, & malo fine, simul esse bonū, & malum, idem de eadem electione respectu duorum finiū concedendum videtur: posse autem vnam, & eandem electionem procedere ex duplici fine dubium non est; tum si vterque finis constituat vnā integram causam motiuam, quod quidem tunc solum cōtingit, cum vnus finis sine alio non moueret; tum etiam cum vnus finis est motiuus, alter vero impulsiuus, vt inferius explicabitur. Omissis vero rationibus Gregorij, alijs etiam efficaciter refelli possunt prædictæ opiniones, atque in vniuersum probari nullum opus, nullamque electionem posse esse simul bonā, & malā, ex duplici fine, altero bono, altero malo, quam sententiam vtque adeo verā existimo, vt oppositam nullo probabilitatis fundamento munitam esse censeam.

Primo igitur, vt hinc ordiamur, si exempla adducta in cōfirmationē prioris opinionis alicuius roboris essēt, nō solū probaret idem opus, & eandē electionem posse esse simul bonam, & malam, meritoriam vitæ æternę, & pœne purgatorij, sed etiā meritoriā vitæ æternæ, & pœnæ æternæ. Nā idem opus passionis, & mortis Christi relatum ad Christum fuit meritorium redēptionis nostræ, relatū vero ad milites, & tortores Christi erat meritorium damnationis æternæ. In exemplo famuli idem apparet: nempe idem opus relatum ad herum esse meritorium vitæ æternę, relatum autem ad famulum esse meritorium dānationis æternæ: cum igitur dici nequeat, idem opus nostrū posse esse simul meritorium vitæ æternæ, & damnationis æternæ ex diuersis finibus, consequitur exēpla allata nullius momenti esse. Quare vero argumentū non probet, idem opus esse simul bonū, & malū, sicut etiā nō probat, idē opus posse esse meritoriū vitę æternæ, & pœnæ

6 & pœnæ eternæ, cap. sequente ostēdemus.

Secta Arri.

Secundo prædicta sententia hoc argumēto refelli, & nostra simul confirmari potest, Bonum semper consurgit ex integra causa, malum autem ex singulari aliquo defectu, teste Dionys. 4. cap. de diuinis nominibus, cuius sententia in hac parte omnibus Theologis probata est: cum enim alicui deest aliquid eorum, quæ habere debebat, proculdubio defectum, & malitiam in eo agnoscimus: tum etiam, si malitiam aliquam aliunde contrahat, quamuis alias ex se bonum esset, simpliciter dicitur malum: si autem idem opus, aut electio ex malo fine oriatur, habet inde malitiam, & singularem aliquem defectum: ergo nullo modo potest manere bona moraliter. Adde etiam, quod cum disp. 68. cap. 1. mōstratum sit, bonam intentionem fieri malam ex mala electione, & ex malo opere, quod assumitur vt medium ad illam, sequitur in eo casu, quo idem opus, & eadem electio procederet ex duplici fine, altero secundū se bono, altero secundum se malo, non futuram bonam intentionem finis, qui secū dum se bonus esset; ac proinde fore, vt nulla ex ea deriuaretur bonitas in electionē, aut in opus factum ex tali intentione: esset itaque vnus finis circunstantia alterius ratione vnius electionis, & operis, in quo vnirentur: ac proinde finis ex se bonus ratione consortij cum fine malo redderetur malus. Fateor quidem ex duabus intentionibus circa duos fines inuicem non ordinatos oriri non posse eandem electionem eiusdem operis, quia si tale opus assumitur vt medium vtile ad duos fines, debet in

7 eo apprehendi diuersa ratio vtilitatis ad diuersos fines, & ita diuerso modo terminans electionem, non poterit sub eandem electionem cadere. Ceterum quamuis id fieri posset, dicendum esset, eandem electionem non posse simul bonam, & malā esse ob eandem rationem: quia electio semel effecta mala propter malam intentionem, redderet etiam malam intentionem circa bonum finem: & ita ab ea intentione non posset accipere bonitatem, nisi dicamus fore, vt in illa intentione circa bonum finem maneret simul bonitas, quam ex se haberet, & malitia ex electione deriuata, quod absonum etiam videtur. Ratio autē adducta, & aliæ, quæ statim adducentur, tā de opere, quam de electione probant.

Tertio itaq; idem sic probatur: quamuis

homo in gratia Dei cōstitutus simul exercere possit opus virtutis, & peccati venialis, & ita simul diuersis actionibus diuersa mereri, nempe vitā æternā, & pœnā temporalem; absonum tamen videtur concedere eadē actione, aut interiori electionis, aut exteriori, nos simul vtrūq; a Deo promereri: quod quidem, si hoc concedant aduersarij, vt coguntur concedere, fateri etiā debent, eodem opere indiuiduo posse hominē simul mereri pœnam purgatorij, & satisfacere pro illa: quod videtur magis absurdum. Recentiores autē Thomistæ, quos capite præced. memorauimus, qui cū Almaino defendunt, idē opus externum posse simul esse bonū & malū, dicunt, idē quidē opus posse etiam simul esse meritoriū vitæ æternæ, & pœnæ purgatorij: at meritoriū esse pœnæ purgatorij, & satisfacere simul nō posse: rationē vero discriminis inter meritū vitę æternæ, vt possit esse simul cum merito pœnæ, & satisfactionē, vt nequeat esse cū merito etiam pœnæ, dicūt esse, quod opus exterius non tantū satisfacit pro pœna ratione actus interioris, sed etiā ratione sui, quatenus in ipsopœnā affert, impossibile autē videtur idem opus ratione sui esse meritoritoriū pœnæ, & satisfacere pro illa: at vero idē opus mereri vitā æternā, & pœnā temporalem ratione actus interioris non videtur impossibile: cumque idem opus externū procedere possit a diuersis actibus interioribus intentionis, poterit ab eis habere diuersam rationē meriti. Verum hoc discrimen friuolum est: nā quemadmodū opus exterius per se solū sine interiori affectu nō habet rationem meriti vitæ æternæ, nihilominus interior affectus crescit in valore talis meriti ratione exterioris, quod habet pro obiecto, quatenus opus exterius ad meliorē pertinet virtutē, aut plus habet difficultatis: ita etiam opus externum ex se sine interiori affectu nō potest satisfacere pro pœna, & quo plus habet pœnæ, eo magis crescit interior affectus in genere satisfactionis: ergo nullū est inter illa duo discrimen: quare cum idem opus oriri possit ex bona, & mala intētione, & malitia vnius non noceat bonitati 9 alterius, sed vtraq; simul deriuetur in idē opus, vt aduersarij fatentur, eodem modo poterit deriuari in ipsum ratione satisfactionis simul cum merito pœnæ tēporalis, sicut deriuatur ratio meriti vitæ æternę cū ratione meriti pœnæ temporalis. Nā cū con-

Impugnatur

An et quōmodo opus externum sit satisfactivum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cedant aduersarij ex bona intentione deriuari in opus bonitatem moralem, & posita mala intentione simul idem opus fieri malum, fateri quoque debent per opus ipsum effectum bonum, & accepum Deo, quatenus molestum est, & pœnam habet, debitam Deo exhiberi satisfactionem pro pœna, siquidem hac ratione etiam opus bonum est; quamuis simul etiã ex alia intentione malum sit. Adde, quod omne opus hoc ipso, quod bonum est, & meritorium vitæ æternæ, habet aliquam rationem satisfactionis, vt omnes Scholastici fatentur, & suo loco verius ostendemus: si ergo tale opus est meritorium vitæ æternæ, & simul meritorium pœnæ temporalis, erit simul meritorium pœnæ, & pro pœna satisfaciet.

10 *Duplex ratio eorum refellitur.*

Quod vero recentiores prædicti addunt, ideo per idem opus non mereri aliquem pœnam temporalem, & simul pro pœna satisfacere, quia Deus acceptum illud non habet ad hunc effectum satisfationis, multo magis absurdum est. Tum quia si, vt opus esset satisfactoriũ, & meritorium, necessario deberet a Deo acceptari, vndenam ipsi colligere possent, aut intelligere opus illud bonum in homine iusto non esse ad satisfactionem Deo acceptum, cum tamen acceptum sit ad vitam æternam, quod maius est? tũ etiam quia, vt opus cõdigne & vere satisfaciat pro peccato non est necesse libere acceptari a Deo fauore aliquo, sed taliter debet fieri, vt ex se suapte natura sic factum condigna sit satisfactio, atque oppositum asserere plane existimo multum derogare satisfactioni nostræ, & bonis operibus, vt suo loco ostendemus. Imo vero vt. 1. p. disp. 85. c. 6. mostraui, satisfactio, quæ extra sacramentum vere satisfactio est, pro proprio delicto, non pro alieno, talis efficacitatis esse debet, vt si semel ex se, sicuti oportet, exhibeatur, non solum non indigeat fauore aliquo liberæ acceptationis Dei, verum etiam Deus non possit effectum illius impedire, hoc est, non possit efficere, quin ille, quive ram satisfactionem exhibuit pro se, non maneat omnino liber a debito, pro quo satisfecit, alioquin non esset vera satisfactio.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

11 CEterum, vt doctrinam superiorẽ, & quã S. Tho. in art. tradidit, melius intelligamus, quædam obseruatione digna addere oportet. Primum quidem notandum est, intentionẽ finis dupliciter comparari posse cum opere aliquo: primum, comitanter, secundo (vt aiũt) aut consequenter, deinde vero antecedenter. Tunc quidem dicitur voluntas finis se habere comitanter cũ opere, quãdo ita simul est cũ eo, vt nec sit causa illius, nec ex illo ortum habeat, aut occasionem: vt cũ quis exercet opus misericordiæ ex vero fine misericordiæ, & simul gloriatur aut de genere suo, aut de alio opere. Tunc autem se habet volũtas finis consequẽter, quando non est causa operis, sed potius ex ipso opere capta occasione nascitur: vt cum quis exercet opus misericordiæ ex vero fine virtutis, inde tamen occasione illius subrepit quidã inanis gloriæ, aut superbiæ affectus. Demum tũc dicitur finis antecedẽter se habere, & comparari cũ opere, quando est causa illius, quia tale opus fit ex affectu talis finis: & hoc adhuc bifariam contingit iuxta duos modos, quibus finis solet esse causa operis. Est enim duplex finis, alter qui vocatur motiuus, alter vero, qui dicitur impulsiuus: & vtroque modo finis potest esse causa operis, finis motiuus dicitur, quando ita est causa operis, vt sine illo nullo modo fieret tale opus, & ideo dicitur motiuus finis, quia mouet simpliciter ad opus. Dicitur autem finis impulsiuus, sine quo fieret quidẽ opus simpliciter, non tamen fieret tali tempore, tali modo, aut ita vehementer: & hoc pacto licet non sit causa operis, vt simpliciter fiat, est tamẽ causa, vt hoc, aut illo modo fiat: & eoque dicitur hic finis impulsiuus, quia nõ mouet, vt fiat opus simpliciter, sed animũ iã motũ, & determinatũ ex alio fine impellit, vt velocius, vel aliquo peculiari modo efficiat id, q̃ decreuit, exempla vtriusque finis sunt manifesta.

Hac igitur præmissa notatione, si sermo sit de fine, qui se habet ad opus priori modo, hoc est, comitanter, aut consequenter, dicendum est, opus alias, ex suo obiecto, & circunstantijs bonum non habere vllam malitiã ex tali fine, neque aliquid amittere suæ bonitatis. Ratio vero est, quia finis non potest nocere, aut prodesse operi facto, nisi comparetur cũ eo, vt circunstantia illius: vt autẽ finis habeat rationẽ circunstantiæ respectu operis, debet esse finis ipsius, ac proinde ad quo modo causa eius in suo genere: atqui finis, qui comitãter, aut cõsequenter cõparatur cũ opere, non potest esse finis, & causa operis, ergo nec circunstantia illius; ac proinde nec nocere ei poterit sua malitia, nec prodesse sua bonitate. Sed si contingat, aliquẽ exercere opus virtutis, & simul habere prauum affectũ circa aliquem finem hoc priori modo, comitanter nimirum, aut consequenter, exercebit simul opus bonum, & opus peccati. Si vero loquamur de fine posteriori modo, qui est causa operis aut motiua, aut impulsiua, tunc quidem finis malus infficiet opus sua malitia, etiamsi solum sit finis impulsiuus. Ratio vero est, quia vtrouis modo finis est circũstantia operis, eo quod vtro uis modo sit causa illius aliqua ratione, hoc est, vt simpliciter fiat opus, aut saltem vt tali modo fiat, sicut explicatum est.

13 *Deinde colligi potest ex præcedẽti nota*

Deinde colligi potest ex præcedẽti notatione, posse quidem esse in eodem homine actum caritatis, & cuiuscunque alterius virtutis ex vero fine virtutis cũ actu inanis gloriæ, & alterius peccati venialis: ita vt affectus caritatis, aut veræ virtutis ex malo fine non inficiatur, aut minimum gradum malitiæ contrahat: eo quod finis inanis gloriæ, aut alterius peccati venialis non potest cõparari cum actu caritatis, aut veræ virtutis antecedenter, hoc est, vt causa, ac proinde si nis malus non potest esse circũstantia actus caritatis, & veræ virtutis. Ideo autem finis malus nõ potest comparari vt causa cum actu caritatis, & virtutis, quia ita actus caritatis tendit in Deũ propter ipsum, & actus virtutis in obiectũ suũ etiam propter ipsum, vt non possint in alium finem referri: aut si in aliũ finẽ referãtur, nõ sint actus caritatis aut veræ virtutis, vt cõstat ex ijs, quæ diximus.

Diluuntur argumenta opposita.

CAPVT IIII.

POstremo denique argumẽtum, quod primo capite pro vtraque sententia Vvillelmi, & Almaini adductum est, facile diluetur. Illud enim sumptũ est ab exẽplo, in quo nulla est prorsus similitudo cum re, de qua disputamus: nam quod idem opus indiuiduum procedens a diuersis hominibus, nẽpe eadẽ passio procedens a tortoribus, & a Christo, & idem opus eleemosynæ ab hero, & a famulo possit simul esse bonũ, & malum propter diuersos fines operantium, mirũ esse non debet: quia finis, ex quo vnus operatur, nõ est circunstãtia operis, prout ab alio procedit: circunstantiæ enim, actus respectu eiusdem operantis desumi debent: & ita bonitati operis, prout procedit ab vno operãte, nõ nocet malus finis, ex quo alius idem opus operatur. At vero quando idem opus procedens ab eodem homine oritur ex duplici fine, quem idẽ homo sibi proponit, vterque finis est circũstantia operis, prout ab illo eodem homine procedit: cumque idem opus nequeat esse simul bonum, & malum, vt satis ostensum est, finis malus non potest non nocere eidem operi, aliquamque malitiã ei communicare.

14 *Ad rationẽ recentiorum respondetur.*

Quod vero recẽtiores illi Thomistæ in eo dẽ cap. 1. memorati dicebant, opus aliquod externum non alia ratione esse, aut dici bonũ, nisi quia ex bono affectu procedit, vt ita ostenderet idem opus esse simul bonum, & malum, quia simul a bono, & malo affectu finis procedere potest, manifeste falsum est: namque ad rationẽ bonitatis operis exterioris non solum requiritur procedere ab affectu finis, qui secundum se bonus est, sed etiã non procedere a malo, quia ad sui bonitatẽ requiritur integra causa: integra autem nõ est, quoties tale opus a bona, & malavolũtate simul procedit.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod quãtitas bonitatis involuntate, dependeat ex quãtitate bonitatis in intentione: quia super illud Matth. 12 Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona: dicit glos. Tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, vt dictum est, ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem quantum intendit. *Sup. ar. 7. ad 2. Et ma. q. 8. a. 2. ad 8.*

Præterea augmẽtata causa augmentatur effectus: sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis: ergo quantũ quis intẽdit de bono, tantũ volũtas est bona.

Præterea. In malis quantum aliquis

Universidad de Deusto
Biblioteca

intendi, ttantum peccat: si enim aliquis proijciens lapidem intēderet facere homicidium, reus esset homicidij, ergo pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intēdit.

Sed contra. Potest esse intentio bona, & voluntas mala: ergo pari ratione potest esse intenuo magis bona, & volūtas minus bona.

Respondeo dicendum, quod circa actum, & intentionem finis duplex quantitas potest cōsiderari. Vna ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit. Alia ex intentione actus, quia intense vult, vel agit, quod est maius ex parte agētis. Siigitur loquamur de quantitate vtriusque quantum ad obiectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis: quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Vno modo, quia obiectum, quod ordinātur ad finem intentum, non proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras non posset consequi suā intentionem: si intenderet emere rem valentem centū libras. Alio modo propter impedimenta, quæ superuenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra remouere: puta aliquis intendit ire vsque Rommam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. sed exparte interioris actus voluntatis non est nisi vno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus: sed voluntas potest velle aliquod obiectum non propotionatum fini intē to, & sic voluntas, quæ fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actū voluntatis, inquātum scilicet est ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonæ intētionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonun magnum vt finē: licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis, & actus secundum intentionem vtriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorem, & exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad vtrunque, vt ex supradictis patet, licet materialiter intentione recta existente intensa possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus materialiter loquendo puta, cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem, tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatē, redundat formaliter in hoc, quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intentio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem vt obiectum. puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari, & tamen nō propter hoc intense vult vel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, vt dictum est. Et inde est, ꝙ nō quātū aliquis intēdit demereri meretur, quia quāritas meriti cōsistit in intentione actus, vt infra dicetur.

Ad primun ergo dicendum, quod glosa illa loquitur quantum ad reputationē Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Vnde alia glosa dicit ibidem quod thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera: bonitas enim intentionis, vt dictum est, redundat quodammodo in bonitatem volūtatis, quæ facit etiā exteriorem actum apud Deū meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis nō est tota causa bonæ voluntatis: vnde ratio non sequitur.

Ad tertiū dicēdum, quod sola malitia intētionis sufficit ad malitiā voluntatis, & ideo etiā, quantum mala est intentio tantum etiā mala est voluntas: sed non est eadē ratio de bonitate, vt dictum est.

De mente

De mente S. Thoin hoc art. Disp. 71.

Quo pacto Caiet. & Conradus explicent sensum Doctoris Sancti. cap. 1.
Vera interpretatio, & explanatio articuli. cap. 2.

Quo pacto Caietanus, & Conradus explicent sensum Doctoris Sācti.

CAPVT I.

VT recte obseruauit Caietanus in cōmentario, plus definit S. Thomas in corpore precedentis articuli, quā quęsiuit in titulo. Solum enim quæsiuit, vtrum quantitas boni, vel mali in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione: respondet autem, non solum de quantitate boni, aut mali in voluntate, sed etiam in opere exteriori, quo pacto ex quantitate boni aut mali in intentione ea deriuetur in opus exterius. Vt autem Doctrinam articuli solito more quibusdam cōclusionibus colligamus supponenda est definitio quædam quantitatis, quæ in bonitate, & malitia intentionis considerari potest: duplex enim quantitas est bonitatis, aut malitiæ: vna attēditur ex parte obiecti quæ in hoc cōsistit, vt quis velit, aut operetur aliquid maius, aut minus bonum: altera vero quantitas spectatur ex parte ipsius operantis, quæ in intensione, aut remissione operationis, & actionis circa idem obiectum posita est.

Hac præmissa diuisione, de priori quantitate, quæ est ex parte obiecti, statuit S. Doctor has duas conclusiones, prior est. *Quantitas malitiæ actus tam exterioris, quam interioris non semper sequitur quantitatem bonitatis, & malitiæ, quæ est in intentione.* Posterior conclusio. *Quantitas bonitatis, aut malitiæ, quæ est in intentione, redundat, & deriuatur in voluntatem, seu electionem.* atque eodem modo dicere debuit, in opus ipsum, quæ duæ conclusiones ideo sub obscuræ visæ sint discipulis S. Thomæ, quod posterior videatur negare id, quod prior affirmat: quare varie enitūtur ipsū explicare Caietanus, & Conradus in hoc articulo, vt explicent mentem S. Thomæ notant, voluntatem seu electionem, & opus exterius, quod assumunt propter finem aliquem, posse bifariam considerari, primum ex suo proprio obiecto, quod eligitur propter finem secundum se: deinde ex respectu, quem habent ad finem, quatenus ei subsunt: dicunt igitur priori modo intelligendam priorem conclusionem, & verissimam esse, nempe electionem ex proprio suo obiecto, quod assumitur vt medium, non semper habere tantam malitiam, aut bonitatem, quanta est bonitas, aut malitia intentionis finis: quia contingit interdum assumi vt medium ad finem id, quod minus malum est, quam ipse finis: vt cum quis eligit furtum propter homicidium, vel adulterium: in quo exemplo satis constat quantitatem malitiæ electionis, aut operis exterioris ex obiecto suo secundum se non æquari quantitati bonitatis, aut malitiæ intentionis ex fine secūdum se. Si vero sermo sit de posteriori modo, nempe de electione, & de opere exteriori, quatenus in genere moris sunt sub intentione tā quam sub forma morali, dicunt intelligendam esse posteriorem conclusionem, & verissimam esse, quia hac ratione tanta est bonitas, & malitia in electione, & opere exteriori, quanta est in intentione: cum ab intētione in electionem, & in opus ipsum exterius deriuetur.

Interpretatio dicta prima explicationis.

Quidam vero Recentiores arbitrantes Caietanum obscure loquutum sic ipsum interpretantur, vt tunc electio, & opus exterius considerentur materialiter, & secundum se, quando non procedunt ab intentione sicut a causa: tunc autem dicantur esse sub intentione, quando ab ea vt a causa oriuntur. Hæc tamen interpretatio inepta est, nec potuit meo iudicio a Caietano excogitari: quo enim pacto Caietanus excogitaret, electionem esse, aut considerari posse sine intentione? adde, quod si fieri posset, vt electio nō oreretur ex intentione: nulla esset ratio, ob quam S. Thomas quæreret, & dubitaret, an quantitas bonitatis, & malitiæ electionis adæquetur quantitati bonitatis, & malitiæ intentionis: si enim electio non oreretur ex intentione, nullo modo cum bonitate illius, aut malitia deberet comparari. Loquitur itaque Caietanus de electione, & opere exteriori, quæ reuera oriuntur ex intentione finis, & inquit, tam electionem, & opus exter num posse considerari ex se, hoc est, ex suis obiectis proximis, & ex respectu ad finem, vt iam satis a nobis explicatum est.

Non placet prima explicatio.

Ceterum neque interpretatio hæc, quam Caietanus, & Conradus adhibent verbis S. Thomæ, mihi probatur. Quoniam bonitas, seu malitia, quam habet electio, & opus exterius

Universidad de Deusto
Biblioteca

terius ex propria materia, & obiecto, nõ est ex intẽtione finis: quaergo ratione dubitari posset, vtrũca quãritas bonitatis, & malitiæ, quam habet electio, & quam opus exterius non habet ex intentione, sed aliunde, attingere possit bonitatem, & maliriam ipsius intentionis, cum interdum possit esse maior bonitas, aut malitia electionis, & operis ex propria materia, quam intentionis, interdũ etiam possit esse minor, prout tale, aut tale fuerit obiectum? Fortassis alia fuit mens Caietani, & a vero sensu, quem inferius explicabimus, non longe abfuit.

Secunda explicatio recentiorum.

Verumenimvero recentiores nonnulli Thomistæ vt mentem S. Thomæ exponãt, dicunt aliud esse loqui de bonitate intentionis, aliud vero de bonitate, & perfectione eius, quod cadit sub intentionem, nempe finis. Nam cum quis intentione animi fertur in tantam gloriam, quantam habuit S. Dominicus, obiectũ huius intentionis est magnæ bonitatis, & perfectionis, ipsa tamẽ intẽtio non est tantæ bonitatis, quantæ est ipsum obiectum: nam obiectum non tribuit totam suam bonitatem intentioni, quæ circa ipsum versatur, sed iuxta capacitatem ipsius intẽtionis, quatenus ab agente egre ditur: sicut etiam cum quis diligit Deum, Deus non tribuit totam suam bonitatem amori, qui circa ipsum versatur, sed iuxta capacitatem, quam amor habet ab agente, & ita vna dilectio Dei est perfectior alia. Atque in hoc sensu veram esse putant prædicti Thomistæ cõmunem, & vulgatẽ illam sẽtentiam, *Non meretur aliquis tantum, quantum mereri intendit*, & in eodem sensu explicant priorem conclusionem, vt sensus sit, bonitatem, & malitiam electionis non semper adæquari bonitati, & malitiæ eius, quod cadit sub intentionẽ, nempe finis: posteriorem autem intelligunt de bonitate, aut malitia intentionis, quæ communicatur per quandam deriuationem electioni, & operi exteriori: & hanc dicunt æqualem esse in electione, & opere exteriori, quod assumitur vt medium, & in intentione: quia ab intentione in electionem, & opus secundũ totam latitudinem deriuatur.

Exempla.

Refelluntur.

Verum hæc interpretatio non minus longe abest a mente, & vero sensu S. Thomæ, quam præcedens. Nam S. Doctor nunquam quæsiuit, nec tractauit, an tanta esset bonitas, seu malitia finis, qui cadit sub intentionem, sed quãta esset ipsius intentionis: quod si ipsamet intentio non semper habet tantam bonitatem, quantam habet ipse finis ea dens sub intẽtionem, cur quærere debebat S. Thomas an electio, & opus exterius haberent tantam bonitatem, seu malitiã, quantam habet ipse finis? Exempla autẽ, quibus vtuntur recentiores illi Thomistæ, ad explicandam mentẽ Doctoris Angelici non sunt accommodata: nam actus amoris Dei ita habet bonitatem moralem in se, vt quamuis eam habeat ex ordine ad tale obiectum, nõ pe Deum, tamen non habet deriuatam ab ipso Deo, ita vt in ipso primarie reperiatur: nam bonitas moralis Dei non derivatur in actum amoris erga ipsum, vt manifeste constat. Tum etiam quia actus caritatis versari potest circa Deum ratione bonitatis suæ, quam vocant entitatiuam, quæ non potest deriuari in ipsum affectum amoris erga ipsum. Idem patet de exemplo illo intentionis, qua quis fertur in beatitudinem.

Vera interpretatio, & explanatio Articuli.

CAPTV II.



T sententiam S. Thomæ in duabus conclusionibus prædictis explanemus, notãdum est, actum electionis versari circa medium, quatenus vt ile est ad finem consequendum: eodem modo opus exterius, quod deriuatur, & fit ex intentione finis, habet rationem vtilis, sicut medium ad ipsum finem. Quare præter malitiam, seu bonitatem, quã aliunde, hoc est, ex propria materia, & circunstantijs habet electio, & opus exterius ex intentione finis actum, habet etiam malitiam, seu bonitatem ex fine. Dixi, præter malitiam, seu bonitatem, quã aliunde habent, quia aliqui existimant, electionem, & opus exterius propter finem factum habere etiam ex propria materia bonitatẽ: quod an verum sit, diximus disput. 51. cap. 3. Hac præmissa notatione, pro comperto habeo S. Thomam non comparasse quantitatem bonitatis, seu malitiæ electionis, aut operis exterioris, quam habent ex suo obiecto, & materia, cum quãtitate bonitatis, & malitiæ, quam habent ex fine, vt supra iam probatum manet: sed comparasse quantitatem bonitatis, aut malitiæ, quæ in electionem, & opus exterius ex intẽtione ipsa deriuata est, cum quantitate bonitatis, aut malitiæ ipsiusmet intentionis: inter hæc enim commode fieri videtur compa-

Aemulatio dubium.

ratio, inter alia vero inepta omnino esset, vt supra ostendimus. Deinde notãdum est, in electione mediorum ad finem duo posse cõsiderari, vnum est efficacitas medij, & electionis ad consequendum reipsa finem: alterum est ordo, quem habet electio ad intentionem finis, tanquam ad causam, a qua deriuatur, & ex qua fieri dicitur, siue reipsa consequatur finem, in quem fertur intentio, siue non consequatur illum.

Explicatur prima conclusio.

His præmissis, prior conclusio S Thomæ, quę est huiusmodi *Quantitas malitiæ actus interioris, quam exterioris, nempe electionis, nõ semper sequitur quantitatem malitiæ, quæ est in intentione*, debet intelligi ratione prioris, quod diximus in medio, & in electione posse cõsiderari, hoc sensu: quia nimirum opus exterius, quod assumitur vt medium, & electio medij, quæ oritur ex aliqua intentione, non semper habeãt tantam efficacitatem, vt reipsa consequãtur finem, & exequantur facinus, & peccatum, aut opus bonum virtutis, in quod intentio ferebatur: vel quia medium, & opus ex se tale est, vt non possit ad talem finem pertingere, vel quia impeditur aliquo extrinseco impedimento. Hoc igitur sensu contingit, vt quãtitas bonitatis, & malitiæ operis aut electionis non attingat quantitatem malitiæ seu bonitatis ipsius intẽtionis, quatenus cõsideratur ex sola efficacitate medij circa finem: ex hac enim parte opus, quod assumitur vt medium, & electio non haberent tantam, bonitatem, & malitiam, quantam habebat intentio, nisi aliunde haberẽt, nempe ex intentione ipsa per redundantiam, vt in sequente conclusione dicetur. Porro autem hunc esse sensum S. Thomæ, patet ex textu, præsertim ex eo, quod inquit in explicatione prioris huius conclusionis; nempe opus exterius duobus modis aliquando non consequi quantitatem malitiæ, & bonitatis intentionis: aut quia non est efficax ex se ad consequutionem finis, aut quia obstat aliquod extrinsecum impedimentum, ne cõsequatur finem: at vero electionem ex vno tantum capite non consequi finem, scilicet quia assumit medium minus idoneum: nam impedimentum nullum potest obesse homini, quo minus eligat: quibus verbis plane indicat sensum, quem explicuimus.

Explicatur secunda conclusio.

Posterior autem conclusio, quæ est huiusmodi, *Quãtitas bonitatis, & malitiæ quæ est in intentione redundat in electionem*, intelligenda est ratione illius, quod posteriori loco diximus, posse in electione, & opere exteriori considerari, nempe operi exteriori, & electioni, quatenus oriuntur ex intentione sicut ex causa, communicari, & deriuari eandem quantitatem bonitatis, & malitiæ quæ est in ipsa intentione, eo quod intentio est velut ratio electionis, & operis, quod fit propter ipsam, & ita licet electio, & opus ex se non sufficiant ad cõsequendum finem, & bonitatem, aut malitiam, quæ est in fine, & hac ratione non consequãtur totam quantitatem bonitatis, & malitiæ, quæ est in fine, & intentione; tamẽ quia deriuãtur ex intentione, habent ex illa deriuatam totam bonitatem, & malitiam. Quodsi hac ratione talem malitiam, aut bonitatem non haberent, ratione suæ efficacitatis, & ex seipsis eam non cõsequerentur: & hactenus de duabus conclusionibus circa bonitatem, & malitiã sumptam ex obiecto.

Explicatur tertia conclusio.

Sequitur deinde, vt explicemus duas alias conclusiones circa bonitatem, & malitiam sumptam ex parte operantis. Tertia igitur conclusio in ordine est, *Quantitas bonitatis, & malitiæ, quæ intentioni conuenit, secundum intensionem deriuatur in electionem, & in operationem exteriorem*. Hæc autem conclusio eodem modo intelligitur, sicut, & præcedens: nam quanuis in electione, & opere exteriori aliquando non sit tanta intẽsio, quanta in intentione circa finem, nihilominus est in ea deriuata tota malitia intensionis, quæ est in intentione; quia intentio est causa, & ratio electionis, & opus exterius atque electio sunt sub intentione, sicut sub causa, & forma in genere moris, vt paulo antea in explicatione præcedentis conclusionis dicebamus. Porro autem fieri posse, vt electio ex intentione finis remissior sit, quam intentio, sicut aliquando etiam ex intentione efficaci assumitur medium minus efficax, vt supra notabamus, optime probat S. Thomas: quia potest quis intensius amare sanitatem vt finem, cum nullã in ea videat rationem mali, quam medicinam propter sanitatem, cum in ea videat aliquã rationem mali. Tum etiam quando mediũ, quod eligitur, nõ est necessarium ad finem, contingere potest, vt remissius ametur, quã ipse finis. Nihilominus quia talis electio est sub intentione, sicut sub causa, habet ab ea deriuatam totam quantitatem bonitatis, & malitiæ: sicut quando electio assumit mediũ minus efficax. Idem de opere exteriori, quod assumitur vt medium, dicendum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sic igitur intelligenda est tertia conclusio.

Quarta vero conclusio in ordine est, *Si in ætsio actionis voluntatis, seu exterioris referatur ad affectũ intẽtionis, tanquã obiectũ illius, vt cum quis vult intense operari, aut intense amare, intensio, quæ est volita, non semper respondet intentioni habendi illam.* Hoc est, homo non semper re ipsa consequitur actionem tam intensam, quam desiderabat habere: quia homo non semper tantum cõsequitur, quantum vult consequi, vt exẽplis manifestum est, siue velit illud consequi operatione interiori, siue exteriori. Doctrinã harũ conclusionum alijs verbis tradiderunt Bonauentura in 2. d. 40. ar. 1. q. 2. Ricardus ar. 1. q. 2. & Gabriel q. 1. ar. 3. dub. 1.

Quarta conclusio explatur.

10 *Dubium circa doctrinam solutionis ad tertium. Bonauẽtura. Ricardus. Gabriel.*

In solutione 3. argumenti docet S. Thomas, malam intentionem sufficere, vt opus, seu electio facta ex illa sit tam intense mala malitia ex ipsa intentione deriuata iuxta 2. & 3. conclusionem, quam est ipsa intentio: subdit tamen, *Sed non est eadem ratio de bonitate.* Circa quæ verba proponit Caietanus dubitationem quandam. Quia, si loquamur de bonitate deriuata in electionem ex intẽtione, eadem videtur esse ratio illius, & malitiæ, hoc est, æque intense vtraque deriuatur Si vero loquamur de bonitate, quam desumimus ex ipso medio, quatenus vtile est, ita omnino cõtingere potest in electione, quod attinet ad bonitatem, sicut quod attinet ad malitiam; videlicet vt medium non sit tam efficax ad consequendum finem bonũ, quã est bonus ipse finis; sicut contingere potest, vt medium non sit tam efficax ad consequẽdum finem malum, quam est ipse finis malus: denique in nullo videtur esse discrimẽ.

11 *Solutio.*

Respondet optime Caietanus, in eo esse differẽtiam, quod, vt electio, aut opus sit malũ, sufficit mala intentio, ex qua procedat, & ita mala intentio sufficit, vt tota malitia ipsius in electionem deriuetur, siue tota malitia intentionis, siue ea, quæ desumpta est ex obiecto: at vero sola intentio bona non sufficit, vt faciat opus, aut electionem bonam, sicut superiori disputatione ostensum est: quia, si electio aut opus ex suo obiecto, & circunstãtijs sit malum, non reddetur bonum ex sola bona intentione. Atque ideo recte dixit S. Thomas, non esse eandem rationẽ de bonitate, vt ex sola intentione deriuetur tota bonitas in opus, aut electionem, cum aliquã do propter malititiam operis, aut electionis ex proprio obiecto talis deriuatio, & cõmunicatio bonitatis impediatur. Quare, cum dixisset, non esse eandem rationem de bonitate, subiungit, sicut dictum est, nempe articulo præcedente, vbi probauit, non sufficere solam bonam intentionem, vt fiat electio, aut opus bonum. Conueniunt etiã cum S. Thoma Bonauẽtura, & Gabriel locis allegatis.

ARTICVLVS IX.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod, bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex cõformitate voluntatis diuinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati diuinæ, vt patet per id, quod dicitur Isa. 55. Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a vijs vestris, & cogitationes meæ a cogitationibus vestris. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad diuinam voluntatem, sequeretur, quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconueniens.

Præterea, Sicut voluntas nostra deriuatur a voluntate diuina, ita scientia nostra deriuatur a scientia diuina: sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit conformis scientiæ diuinæ, multa enim Deus scit, quæ nos ignoramus, ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati diuinæ.

Præterea Voluntas est actionis principium, sed actio nostra non potest conformari actioni diuinæ. ergo nec voluntas.

Sed contra est, quod dicitur Matt. 26. Non sicut ergo volo, sed sicut tu vis. Quod dicit, quia rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi, vt Aug. dicit in Enchir. Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. ergo bonitas voluntatis dependet, ex conformitate ad voluntatem diuinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem vltimus voluntatis humanæ est summum bonũ, quod est Deus, vt supra dictũ est. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ volũtatis, quod ordinetur ad summum bonũ hoc autem bonum primo quidẽ, & per se cõparatur ad voluntatem diuinam, vt obiectũ proprium eius, illud autẽ quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium, quæ sunt illius generis: vnumquodque autem rectum & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari volũtati diuinæ per æquiparãtiã, sed per imitationẽ: & similiter cõformatur sciẽtia hominis scientiæ diuinæ, in quãtũ cognoscit verum, & actio hominis actioni diuinæ in quantũ est agẽti cõueniens: & hoc per imitationem: non autem per æquiparantiam. Vnde patet solutio ad secundum, & ad tertium argumentum.

Conclusio est, *Ad hoc, vt volũtas nostra sit bona, necesse est a l diuinam voluntatem nos conformari.* In hoc articulo solum in vniuersum ostendit S. Thomas, necessarium esse ad diuinam voluntatem hominem cõformari, vt voluntas eius recta sit. Qualis vero debeat esse conformatio hæc, & in qua re, sequente articulo demonstrat.

ARTICVLVS X.

Vtrum necessarium sit, voluntatem humanã cõformari voluntati diuinæ in volito ad hoc, quod sit bona.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper cõformari diuinæ volũtati in volito. Nõ enim possum[9] velle ꝙ ignoram[9], bonũ enim apprehẽsum est obiectũ volũtatis: sed quid Deus velit ignoramus in plurimis, ergo nõ potest humana voluntas diuinæ volũtati cõformari in volito.

Præterea, Deus vult dãnare aliquẽ, quẽ præscit in mortali peccato moriturũ, si ergo homo tenetur cõformare voluntatẽ suam diuinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconueniens.

Præterea. Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem, sed si homo vellet illud, quod De⁹ vult, hoc esset quã doque contra pietatem: pura cum Deus vult mori patrem alicuius: si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset: ergo non tenetur conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in volito.

Sed contra est, Quia super illud Psal. Rectos decet collaudatio. dicit glo. Rectũ cor habet, qui vult, quod Deus vult: sed quilibet tenetur habere rectum cor, ergo quilibet tenetur velle ꝙ Deus vult. *Aug. cõcione 1. de pœnit. & Psal. 32. to. 8.*

Præterea, Forma volũtatis est ex obiecto sicut & cuiuslibet actus, si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, requiritur, quod teneatur conformare in volito.

Præterea. Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diuersa volunt: sed quicunque habet voluntatẽ repugnantem diuinæ voluntati, habet malam voluntatem, ergo quicunque nõ cõformat voluntatẽ suã voluntati diuinæ in volito, habet malam voluntatẽ.

Respondeo dicendum, quod sicut *articulo 5.* ex prædictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur: contingit autem aliquid a ratione considerari diuersimode, ita quod sub vna ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum, & ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationẽ boni, est bona: & volũtas alterius, si velit illud idem nõ esse, secundũ quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam volun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratem, dum vult occisionem latronis, quia iusta, est volũtas autem alterius puta, vxoris vel filij, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occiso, est etiam bona: cũ autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc, & voluntas fertur in bonum communius: sicut patet in exemplo proposito: nam iudex habet curam boni communis quod est iustitia & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: vxor autẽ latronis considerare habet bonum priuatum familię, & secũdum hoc vult maritum latronem non occidi, bonum autem totius vniuersi est id, quod est apprehensum a Deo, qui est vniuersi factor, & gubernator: vnde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius vniuersi. Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suæ naturæ: contingit autem aliquid esse bonum secũdum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem vniuersalem, aut e conuerso, vt dictum est. *In isto. ar.* Et ideo contingit, quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem vniuersalẽ, aut e conuerso. Et inde est etiam, quod possunt diuersę voluntates diuersorum hominum circa opposita esse bonæ: prout sub diuersis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum cõmune, sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum cõmune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur: vnde ad hoc, quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum, sit volitum materialiter, bonum autem comune diuinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari diuinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum diuinum & commune, sed non materialiter ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad vtrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati diuinæ: quia secundum quod conformatur voluntati diuinæ in communi ratione voliti, conformatur ei infine vltimo: secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularẽ huius rei habet res a Deo sicut a causa effectiua: vnde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis volũtati diuinæ, quia vult hoc, quod Deus vult cum velle. Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, vt scilicet homo velit aliquid ex caritate sicut Deus vult: & ista etiã conformitas reducitur ad cõformitatẽ formalem, quæ attenditur ex ordine ad vltimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum diuinum, secundum rationem communẽ, quale sit, scire possumus. Sciẽ enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni, & ideo quicũque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati diuinæ quantum ad rationem voliti: sed in particulari nescimus, quid Deus velit: & quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram diuinæ voluntati: in statu tamen gloriæ omnes

omnes videbunt in singulis, quæ volent ordinem eorum ad id, quod Deus circa hoc vult: & ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus nõ vult dãnationem alicuius sub ratione damnationis: nec mortem alicuius, inquantum est mors: quia ipse vult omnes homines saluos fieri: sed vult ista ratione iustitiæ: vnde sufficit circa talia, quod homo velit iustitiam Dei, & ordinem naturæ seruari. Vnde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero, quod in cõtrarium obijciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad rationem voliti, quam qui cõformat quantum ad ipsam rem volitã: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id, quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species & forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id, quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diuersa volunt non secundum eandem rationem, sed si sub vna ratione esset aliquid ab vno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

Cõclusio est, *vt voluntas nostra recta sit, debemus conformare nos ipsos ad diuinam voluntatem in volito (vt aiũt) formali, hoc est, ratione finis, non autem in materiali, hoc est in re volita.* Vtriusque articuli conclusio, & doctrina sequente disputatione fuse examinanda, & confirmanda nobis est.

Quo pacto debeamus conformare nos ipsos ad diuinam voluntatem, vt recte operemur. Disp. 72.

Status controuersiæ. cap. 1.
Duæ sententiæ Scholasticorum. cap. 2.
Prior pars verioris sententiæ. cap. 3.
Posterior pars verioris sententiæ. cap. 4.
Quo pacto laudabile sit, ad diuinam voluntatem conformari. cap. 5.

Status controuersia.

CAPVT I.

ANTEQVAM SINGVlares opiniones in hac disputatione more solito in medium proferamus, atque, vt nostram sententiam in ea melius prouuntiemus, quædam initio præmittenda sunt, quibus status cõtrouersiæ in primis explicetur. *Primũ notãdum.* Primo igitur præmittendum est, hic non esse controuersiam de conformatione nostræ voluntatis cum diuina secundum substantiam: nam hoc modo conformatur sua creatione hoc ipso, quod ad imaginem Dei facta est. Quare controuersia solum superest de conformatione secundum operationem circa obiectum. Secundo notandum est, hanc conformationem posse quatuor modis excogitari. Primo quatenus volũtas nostra vult idem, quod diuina: & hic modus dicitur in genere causæ materialis, hoc est, ex parte materiæ circa quam, quod est obiectum volitum. Secundo quatenus vult propter eundem finem, propter quem vult diuina, & hic est in genere causæ finalis. Tertio secundum formam, quatenus volumus per eundem habitum, vel formam, & hic est in genere causæ formalis. Quarto secundum genus causę efficientis, quatenus volumus id, q̃ Deus vult nos velle. Sic notat cum S. Thoma in art. 10. Durandus & alij Doctores fere eodem modo locis inferius allegãdis. *Tertio notandum.* Tertio notandum est, secundum omnes Doctores non esse necessariũ conformari nos ad Dei volũtatẽ tertio illo modo, nempe secũdum formam, vel habitum, quia nõ semper debemus operari ex habitu caritatis, ex qua Deus semper operatur (tametsi ad hoc obligemur, vt nihil velimus caritati cõtrariũ) Deus enim omnia ex caritate propter semetipsum operari dicitur nos autẽ non debemus ea, quæ facimus, semper in ipsũ actu referre. In sentẽtia vero S. Th. qui non cõcedit actũ aliquẽ indifferentẽ, debet homo semper conformari ad Dei voluntatẽ secundo illo modo, nẽpe ex parte finis: quia cum semper debeat operari secundũ virtutem

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtutem, & opus virtutis in Deum quodammodo referatur vt in finem, quatenus ei placet, semper dicetur operari ex eodē fine quo Deus. At in opinione Bonauenturæ, qui dicit esse aliquas actiones humanas indifferentes, non debet homo conformari ad diuinam voluntatem secūdo illo modo, nēpe ex parte finis, quia non debet semper operari proprer Deū expresse, nec implicite operando scilicet propter finem virtutis, sed satis est hoc modo conformari, vt nihil contra Deum, & contra virtutem faciat. Quare controuersia solum superest circa primum, & quartum modum nempe in genere causæ materialis & efficientis, an debeamus conformari ad Dei voluntatem volendo idem, quod ipse vult, aut volendo id, quod ipse vult nos velle.

Quarto notandū voluntatem Dei esse duplicem, signi, & beneplaciti.

2 Quarto supponendū est, voluntatē Dei, vt ostendimus 1.p.dist.83.c.1. duplicem esse, vnam, quam vocāt signi, alteram, quam vocant beneplaciti. Voluntas signi dicitur cum Deus indicat aliquo signo, se velle aliquid facere: quod re vera non vult facere: talis est voluntas in prophetijs cōminatorijs indicata, voluntas autem beneplaciti dicitur, qua Deus positiue vult aliquid, vel ei aliquid reuera placet. Et hæc rursus diuiditur in antecedentē & consequentē, de qua diuisione multa a nobis dicta sunt 1.p.dist.illa 83.c.3. est autē antecedens non inefficax volūtas, quia aliqua etiā efficax potest esse antecedens, sed antecedens est, quæ ex Deo solo ortū habuit, nulla ex nobis capta occasione, consequens vero, quæ ex nobis occasionē habuit, vt ibidem explicatū est. Rursus voluntas beneplaciti in vniuersum recte diuiditur in voluntatem inefficacem simplicis affectus, & efficacem quæ tendit ad opus faciendum.

3 Difficultas igitur proposita est, quo modo debeamus velle id, quod Deus vult, & quo pacto voluntas nostra debeat esse conformis diuinæ, vt bona sit: in qua quidem re aliqua certa sunt, nec in opinione posita. Certum enim est, si sermo sit de voluntate antecedente & simplici, si illa sit voluntas præcepti, debere nos ad eam conformari in eo, quod Deus vult, & præcipit fieri: si sit voluntas præcepti positiui, debemus conformari positiue tempore statuto illud faciendo: si autem præceptum sit negatiuum, debemus negatiue conformari, hoc est, nihil vnquam facere contra ipsum. Quodsi talis voluntas simplex, & antecedens sit tantum consilij, qua Deus dicitur ex se ipso nostram perfectionem desiderare, nullo obligationis vinculo tenemur, vt conformemur, & velimus id, q Deus vult fieri: debemus tamen ita conformari negatiue, vt nunquam nobis displiceat talis voluntas Dei, restat ergo difficultas solum de voluntate efficaci, qua Deus aliquid facit, aut vult facere re ipsa, aut per se, aut per secundas causas, vtrum debeamus velle id, quod ipse vult facere, & facimus velle id, quod ipse vult fieri, an possimus oppositum vlla ratione velle. Vt si pater ægrotat, quem scimus Deum velle ægrotare, aut moritur, quem scimus voluntate Dei mori, possimus velle ipsum nō ægrotare, & nō mori, & sic de alijs.

Duæ sententiæ Scholasticorum.

CAPVT I.

CIRCA propositā vero controuersiam referemus in hoc capite duas Scholasticorum opiniones, vt sequentibus id, quod verius nobis videtur, definiamus.

Prima sententia sit Gabrielis lect. 68. in canonem misse litera N. & in 1.d.vlt.q.1. qui affirmat debere nos velle id, quod Deus vult, si nobis innotescat talis voluntas, & ita debere nos conformari ad Dei voluntatem primo illo modo in genere causæ materialis, qui est in ipsa re, & obiecto volito, ita vt non displiceat nobis id, q Deo placet, vt fiat: quare iuxta sententiam huius Doctoris etiam simplici affectu debemus nō velle oppositum eius, quod Deus vult. Limitat tamen hāc sententiam hoc modo, nisi aliunde constet, hanc etiam esse Dei voluntatem, vt non velimus, quod ipse vult: nam si id non constat, omnino debemus ad eius voluntatem conformari in re volita. Adducit exemplum huius rei, fecit cum quis videt pluuiam, quouis tempore debet deliberata voluntate ei placere, quia ea est volūtas Dei, quodsi animus aliquando subito tangatur, & displiceat illi pluuia, quæ voluntatate Dei accidit, parū refert, inquit ille, dū modo deliberate ea nō displiceat. Hoc est exēplū doctrinæ eius, exēplū autē limitationis, quādo non debemus conformari in re volita, est huiusmodi. Cū pater ægrotat, aut moritur, voluntate quidem Dei ægrotat, aut moritur, & tamen non debeo (inquit) in hac re volita ad Dei

ad Dei voluntatem cōformari, sed ægritudo, & mors patris potest mihi displicere: quia aliunde mihi constat Dei volūtatem esse, vt ego velim patris vitam, & salutem ei desiderem. Admonet tādem Gabriel voluntatem Dei nobis innotescere posse dupliciter: primum per reuelationem, deinde facto ipso: cum enim aliquid fieri videmus quod non est peccatum, facto ipso compertimus hanc esse Dei voluntatem, vt fiat: quia sine Dei voluntate id nō fieret. Quare postremo colligit ex hac doctrina hoc modo. Si aliquid videremus fieri, & dubitaremus, an vellet Deus illud diu perseuerare, orare possemus vt cessaret, & ad id conari. Verbi causa: si quis videat domum suā conflagrare, etiamsi sciat id factū fuisse voluntate Dei, ac proinde non possit ei factū displicere, quia sic non esset cōformis eius voluntas voluntati Dei, tamen quia nescit vtrum velit Deus incendium deinceps perseuerare, potest orare, vt cesset, & ad oppositum conari. Fundamentum huius sententiæ tale est. Volūtas Dei in omni eo, quod facit est rectissima: ergo ei aliquo modo repugnare contra rationem est: displicere autem id, quod scitur a Deo fieri, est repugnare, & se opponere diuinæ volūtati, quia tunc nobis displicet, quod ei placet: ergo ita debemus conformari ad nutum diuinæ voluntatis in re volita, vt non solum non conemur effectum illius impedire, sed etiā, vt id, quod a Deo scimus fieri, non possit nobis factum displicere.

Hanc opinionem censet probabilem Maior in 1.d.47.q.1.concluſ.4. & eā sequitur omnino Greg. in 1.d.48.q.1.concluſ.2. refertur etiam pro ea Ocam ipse tamen in 1.d.vlt.q.1. non absolute, sed cum quadā moderatione, quam desumpsit ex Bonauent. ne autem 3. eiusdem quæstionis ita eā explicat. Quædam sunt a Deo absolute, & secundum se volita, & talia sunt omnia, quæ non sunt mala culpæ, nec mala pœnæ, quædam vero vult Deus supposita culpa, & huiusmodi sunt omnia mala pœnæ, nā ipsam culpam nullo modo vult Deus. Docet itaque, ea, quæ Deus absolute vult fieri, debere etiam nos velle voluntate absoluta, ita vt neque voluntate conditionata velimus oppositum. Appellat vero ipse volūtatem absolutam, quam nos disput. 42. cap. 3. diximus efficacem: vocat autem voluntatem conditionatam, quam nos ibidem appellauimus simplicem affectus complacentiam. Quocirca iuxta sententiam ipsius, si videmus pluuiam, aut aliquid eorum fieri, quæ Deus absolute vult fieri, ita debemus conformari nos ad diuinam voluntatem, vt id nobis non displiceat adhuc conditionata illa voluntate, & simplici affectu: intelligit autē Ocam de volūtate solum deliberata: circa ea vero, quæ Deus vult fieri non absolute, sed supposita culpa, ita debemus conformari, vt absoluta voluntate, sicut ipse Ocam loquitur, hoc est, efficaci, non velimus oppositum: volūtate autem, quam ipse vocat conditionatam, hoc est, simplici solum affectu, possit illud nobis displicere: & ita ait Ocam nemini debere placere suā damnationem, etiamsi reuelatione Dei ei constet, sed posse illam odio habere.

Eadem sententia cum aliera moderatione.

7 Eandem sententiam Gabrielis adhibita alia moderatione, tradiderunt Magister in 2.d.48.c.1. & Alexan. 1.p.q.41.m.5. Ricardus loco inferius allegando. Dicūt igitur, nos debere velle quidquid Deus vult, si nobis de ipsius voluntate constet, ita tamen, vt illud, quod Deus vult fieri, sit nobis congruum, & conueniens. Quodsi conueniens non fuerit, vt mors patris, non debere nos velle idem, quod Deus vult. Postremo denique Antisiodorensis lib. 1. cap. 13. q. 8. cum alia limitatione eandem opinionem sequutus est, nempe tunc hominem debere velle idem, quod Deus vult, ita vt illud sibi non displiceat, quando ipse conuertit considerationem suam ad diuinam prouidentiam. Quare, si quis videret, patrē mori, si aduerteret, ex diuina prouidentia id prouenire, peccaret (inquit) si ei mors patris displiceret.

Secunda sententia.

Secunda opinio est, non debere nos ita ad diuinam voluntatem conformari in re volita, & (vt dici solet) in volito materiali: vt si quis videat mortem patris sui, non debet ita ad diuinam voluntatem conformari, vt etiam ipse velit mortē sui patris, aut mors patris ei non displiceat: debere tamē nos conformari ad diuinam voluntatem in volito formali, seu in ratione volendi, hoc est, in ratione vniuersali, ob quā Deus vult mortem illius, ita saltem, vt talis ratio prouidentiæ nobis non displiceat. In hac sententia fuerunt S. Thomas, vt constat ex art. 10. & Conradus & recētiores ibidem, Durandus in 1.d.48.q.2.n.11. Alphonsus a Toleto eadē d.q.1.ar.2. Alriiacensis in 1.q.14.ar.2. Marsil. in 1.q.47.a.2. cōcluſ.6.

Ricardus

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ricardus vero in 1.d.48.a.2.q. 1. eam probabilem existimat, tametsi ipse sequatur primam opinionem cum limitatione Alexandri. Probant autem hanc sententiam recentiores Thomistæ primo, quia optime nouerat Dauid, se tũc ex voluntate Dei viuere, & tamen Ps. 119, tedio affectus huius vitæ dicebat, *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*. Idem nouerat Paulus, & desiderio mortis dicebat, *Cupio dissolui, & esse cum Christo*, ad Philipp. 1. & Aug. cum instaret dies mortis suæ, & Dei reuelatione cognouisset ciuitatem suã capiẽdam a Vvãdalis, ægre tulit, ergo non est necessarium ad diuinã voluntatem ita cõformari, vt id, quod Dei voluntate fit, non displiceat. Secundo eadem opinio cõfirmari solet, quia ex oppositis aliqua colligũtur absurda: primo, eũ qui est in peccato mortali, & caret gratia Dei, debere velle carere illa, nec ei posse displicere se tali gratia priuatũ esse, quia voluntate Dei tali gratia caret. Secũdo sequitur, si alicui Deus reuelet ipsius dãnationẽ, debere illum velle suã damnationem, aut saltem debere eã illi non displicere: eodemque modo quisq; se gerere deberet circa mortẽ sui patris. Tertio sequitur, si quis videat alium sedere, aut deambulare, nõ posse hoc ei displicere: sicque multa alia inferunt absurda recentiores Thomistæ. Verum multa ex ijs, quæ adduximus, vim solum habent contra primã sententiã absolute pronũciatã, vt traditur a Gabriele: non tamen contra illam, siquis eam defẽdat cũ aliqua moderatione ex prædictis.

8 *Prima ratio ex auctoritate Scripturæ.*

Secũda ratio

Tertia ratio.

Tertio igitur hæc sententia probari potest ratione Durã. hoc modo, aut debemus velle id, quod Deus vult, ex aliquo positiuo præcepto, aut ex natura rei: non ex positiuo præcepto, quia non constat vbi, aut a quo tale præceptũ positum sit: non ex natura rei, quia nullus obligatur ex natura rei,

9 vt velit damnationem patris, sic enim deberet etiã eam velle, quamuis Deus talem dãnationem non vellet, ergo nullo modo debemus idem velle, quod Deus vult. Hoc tamen argumentum solum probat, nos nulla obligatione, aut vinculo teneri, vt velimus dãnationem patris, quia damnatio est: non tamen id probat, supposita voluntate Dei, qua vult prædictã damnationem: in quo casu contendit prima opinio, nos debere velle id, quod Deus vult, eo quod Deus illud vult: vt ita ad Dei voluntatẽ cõformemur. Adde etiã, quod in exemplo allato de damnatione patris locum habet limitatio Bonauent. quam supra retulimus. Postremo deniq; confirmat eãdem opinionẽ Durãd. quia non aliter debet homo cõformari ad Dei voluntatem, quam seruus ad voluntatem Domini, & inferior ad voluntatem superioris: atqui inferior nõ debet velle quid quid vult superior, neq; seruus quidquid vult Dominꝰ, ergo nec nos, quidquid vult Deus, nisi Deus iubeat, vt idem velimus.

Prior pars verioris sententiæ.

CAPVT III.

VT veriorem in hac re sententiã, nec alienam a mente S. Thom. & aliorum Doctorum secunde sententiæ pronuntiemus, in præmis vt certum statuendum est, nullũ hactenus ex Doct. affirmasse, debere nos ad Dei voluntatem ita conformari in re volita, vt positiue de illa gaudeamus & delectemur, sed in omni opinione satis esse existimatur, de volũtate Dei non tristari, nec circa hoc videntur varia placita Doctorum fuisse. Quare nunc solum videndum est, an liceat contrarium velle, aut efficaci voluntate, aut simplici affectu tristitiæ, in quo Doctores fortasis varie docuerunt.

Vt autem veram in hac re sententiã proferamus, præmittendum est primum, licet Deus opera nostra libera sigillatim prouidẽtia sua ab æterno decreuerit, ea tamẽ nõ decreuisse volũtate ordine causæ omnino antecedente concursum nostrũ, sed comitante, vt vberius probaui 1. p. disp. 88. & 98. Voluntas autem Dei, & prouidentia, quæ nostræ voluntatis cooperationem ordine causæ antecedit, & ideo dicitur antecedens, solũ est volũtas conferendi nobis auxilia gratiæ præueniẽtis, nẽpe vocationes, & cogitationes ex parte intellectus, & subitos affectus timoris, aut amoris ex parte volũtatis, in quibus dicitur esse gratia antecedẽs, vt disp. illa 88. mõstraui, & hæc etiam efficax est, sicut & illa, hæc quidẽ sine nostro consensu, & cooperatione libera, illa vero cũ nostra libera cooperatione, & consensu. Nihilominus voluntas antecedens Dei simplex, & inefficax versatur circa singula nostra opera, qua quidem voluntate Deus ex se vellet tale, & tale opus a nobis fieri, iuxta ea, quæ diximus 1. p. disputat. 83. cap. 3. quocirca triplex in Deo considerari potest voluntas

voluntas, prima antecedẽs, & hac decreuit Deus facere omnia auxilia præuenientia, nempe omnes vocationes, & alia etiã, quæ non pendent ex nobis, vt pluuiam, & alia extra nos: secunda est comitãs, qua Deus decreuit cũ nostro arbitrio cooperari omnia opera nostra. Tertia est cõsequens, quę ex nostris operibus ortũ habet, vt volũtas præmiẽdi, & beãdi homines propter merita. Deinde in memoriã reuocanda est doctrina tradita supra disp. 42. c. 3. nẽpe in nobis duplicem inueniri affectum voluntatis, alterum efficacem, qui tendit ad efficiendum id, quod desideramus, alterum simplicẽ, & inefficacem, qui cõsistit in simplici solum complacentia, aut displicentia obiecti, sine ordine vllo ad rem, vt eam efficiat. Iuxta hãc vero notationem, & duplicem affectũ nostra sententia duas habet partes, alteram de conformatione nostri affectus efficacis cum diuina voluntate, alteram de affectu inefficaci. De priori autem genere affectus in nobis, nempe efficaci primum dicamus, deinde de inefficaci. Affectus autẽ efficax in nobis comparari potest cum diuina voluntate antecedente, & cum diuina voluntate comitante, & cũ voluntate consequente nostram; de omnibus autem non est eodem modo philosophandum.

Primum igitur dicendum est, volũtati efficaci Dei, qua decreuit aliquid facere sine cõcursu nostri liberi arbitrij, aut in nobis, aut in alijs, ita nostram voluntatem debere esse conformem in re volita, vt nõ velimus oppositum fieri, aut ad oppositum aliquo modo conari: id quod hac ratione monstratur. Volũtati Dei, quæ decernit aliquid in nobis, aut in alijs fieri sine concursu liberi arbitrij, nec occasione accepta ex illo, nemo resistere potest, sed vanum, atque stultum esset contra illam conari, vt aliter fieret, quã Deus facere statuit, ergo contra rationem esset non se conformare ad talem Dei voluntatem eo modo, quo expositum est. Nã quemadmodũ qui iurat falsum, ex parte sui operis tribuit Deo mẽdacium, & ideo iniuriã ei irrogat, ita etiã qui conatur, vt oppositũ fieret, quã Deus ex se ipso antecedente sua volũtate facere statuisset, opere suo Deũ mutabilẽ facere: hoc autẽ intelligendũ est, quoties nobis innotescit decretum Dei, quo aliquid hoc modo fieri statuit. Cũ vero dicimus nos nõ posse conari ad oppositũ sine peccato, per conatum intelligimus aut efficacẽ nostrã volũtatẽ, aut orationẽ, qua cõtrariũ fieri postularemus.

In operibus liberis debemus nos conformare voluntati Dei antecedenti, quæ est præcepti.

Deinde dicendum est, in operibus, quæ pendent ex nostra libertate, solum nos debere cõformari ad voluntatem Dei antecedentem, quæ est voluntas præcepti, cui solum aduersari possumus. Nam voluntati Dei efficaci comitanti cõsensum nostrum resistere, aut aliquo modo esse cõtrarij nõ possumus. Ratio vero est, quia volũtas Dei quæ est efficax circa opera nostra, non præuenit nostram cooperationem, sed ita eam comitatur, vt relinquat nostrum arbitrium liberum, in quam velit partem, ac proinde nulla fit irreuerentia diuinæ voluntati efficaci comitanti, dum in hanc, vel in illam partẽ arbitrium nostrum conatur, dũmodo voluntati antecedenti, quæ est præcepti, semper sit conformis: alioquin, si deberemus conformari ad diuinam voluntatem comitantẽ, quam habet cooperandi nobiscum, sequeretur nos debere conformari ad diuinam voluntatem comitantem, qua Deus decreuit concurrere nobiscum ad substantiam actus peccati, si nobis reueletur futurum nostrum peccatum: sic enim sciemus futuram etiam Dei cooperationẽ ad substantiam actus peccati, sicut sciuit Petrus reuelatione Christi se peccaturũne gando ipsum Christum: & sic etiam sciuit Deum coperaturum secum ad opus peccati secundum substantiam, hoc autem est absurdum: nã adhuc facta reuelatione, Petrus debebat quoad eius fieri posset, euitare tale peccatũ, & ad id conari, nõ obstante decreto voluntatis Dei comitantis cõcurrendi cum ipso ad substantiã illius actus.

13 *Contra volũtatem comitantem Dei, licet aliquo modo conari.*

Quod si contra hanc voluntatem comitãtem non liceret conari vllo modo, sequeretur, Petrũ facta illa reuelatione ita fuisse perplexũ, vt in quãcunque partẽ conaretur, peccaret. Primum quidem si conaretur non negare Christũ, peccaret resistens volũtati Dei comitãti, qua decreuit cõcurrere ad substãtiã actus negationis: deinde si vellet cõformari ad hãc voluntatẽ comitãtẽ, & ei nõ resistere, peccaret resistens volũtati Dei antecedẽti, quam vult obseruari præceptũ nõ negãdi Christũ, cũ igitur volũtas Dei comitans nostram cooperationem nõ habeat ortũ ex Deo solũ, sed ex nobis occasionẽ accipiat, vt ostendi 1. p. dis. illa 89. & iuxta id, quod nostra operatio exigebat habuerit Deus hãc voluntatem cooperãdi cũ nostro arbitrio, efficitur, nullã irrogari iniuriam Deo, si, vt obseruemus præceptũ eius,

Universidad de Deusto
Biblioteca

eius, & voluntatem antecedentem, conemur contra hanc voluntatem comitantem, quam scimus cooperaturam nobiscum ad substantiam actus peccati. Atq; eodem modo de eadem voluntate in alijs rebus dicendum est, quia eadem est omnino ratio, vt solum debeamus conformari ad voluntatē Dei antecedentem, si efficax sit, quamuis non sit voluntas præcepti, & etiam ad volūtatem antecedentem Dei inefficacem, si sit præcepti. Atque hic etiam recte probatur, Deū nō decreuisse opera nostra volūtate efficaci ante consensum, & cooperationem nostrā; nā si ita decreuisset, sequeretur eū cui facta esset reuelatio sui futuri peccati, fore perplexū, vt supra dicebam[9], quia cōtra voluntatē Dei decernētē opus ipsum non posset conari, neq; contra voluntatē præcepti.

Deum non decreuisse efficaces voluntate opera nostra ante consensum nostrum.

Voluntati consequenti Dei non omnino tenemur conformari.

Postremo dicendum est, ad voluntatem Dei consequentem, qua decreuit facere aliquid occasione accepta ex nobis, quod quidem ex nobis, vt ex causa aliquo modo pēdere voluit, non debere nostram voluntatē conformari omnino non conando in oppositum; sed satis esse, si seruet in omnibus voluntatem antecedentem præcepti. Ratio vero est, quia ea, quæ Deus fore decreuit occasione capta ex nostra voluntate, voluit subdita esse nostræ libertati: ergo nulla est irreuerentia conari in vnam, aut alteram partem, seruando semper voluntatem Dei antecedentē præcepti: imo, vt inferius videbimus, aliquando necessarium erit in contrariā partem conari.

Ratio.

Ex qua doctrina sequitur primo: cum videmus fieri aliquid diuina voluntate, vt patrem, aut amicum ægrotare, domum conflagrare, cuius continuatio est aliquo modo in nostra potestate, quia industria humana aliquo modo ei resilti potest; posse nos contraria adhibere remedia, quandiu non constat de opposita volūtate Dei, atque adeo, dum talem effectum adhibitis remedijs conamur impedire, solum obseruare debemus voluntatem Dei antecedentem, quæ est præcepti. Quocirca his exemplis frustra aliqui contendunt probare secundam sententiam, quam supra memorauimus, quia in his omnibus exemplis effectus aliquo modo pendet ex nostræ voluntatis libertate, & ita liberum est nobis, in quāvelimus, partem inclinare absque eo, quod aliquam diuinæ voluntati iniuriam irrogemus. Addo præterea, etiamsi certo sciam Deum decreuisse mortem mei patris, aut amici, nihilominus me posse adhibere remedia, hac sola ratione, vt aliquo modo mortem retardem; cum vero constaret iam de hora, & momento, & Deum decreuisse absque vllo remedio illum mori, iam stultum, & inane esset, nec vlla ratione liceret adhibere medium animo retardandi, aut impediendi omnino mortem, hoc enim esset contra Dei voluntatem conari.

Primo illatio

Secundo illatio

Secundo colligere licet; si aliquis certo sciat suam damnationem, & reprobationem, quam scire ex reuelatione Dei non est impossibile, vt immerito putauit Bonauentura in expositione textus Magistri in. 1. d. 47. posse nihilominus velle impedire suam damnationem bonis operibus vsque in finem vitæ: imo vero ipsum ad hoc non minus obligatione teneri, quam ad recte viuendum vsque in finem. Ratio vero est, quia ex reuelatione facta adhuc manet libertas, & obligatio ad recte viuendum, & operandum vsque in finem vitæ, eo quod illa damnatio non sit futura absolute ex solo Dei decreto antecedente, sed consequente voluntate, supposito futuro peccato ex nostra libertate: & ita cum Dei decretum damnandi aliquem sit posterius peccato ipsius damnati, non potest tollere, aut impedire libertatem eius: quo fit, vt semper maneat ad recte viuendum eadem obligatione constrictus, vt ita damnationem euadat.

Tertio illatio

Tertio infertur, facta certa reuelatione damnationis propriæ, & peccati vsque in finem vitæ non esse licitum alicui petere a Deo auxilium vocationis congruæ, quo præueniatur vsque in finem vitæ, vt in peccato non moriatur. Quia facta ea reuelatione constaret ei Deum ex se ipso statuisse sine respectu vllo ad consensum voluntatis eius denegare ei auxilium congruum, & efficax præueniens: nam quæ Deus decernit circa auxilia præuenientia, ex se ipso nulla ex nobis capta occasione definit, vt in 2. notatione diximus: petere autem, vt daretur auxilium congruum vsque in finem vitæ esset conari contra ipsius definitionem, quam ipse ex se ipso habuisset, quod esset stultum, inane, & nulla ratione licitum.

Eodem modo, atque ob eadem rationem nulli liceret post talem reuelationē a Deo petere, vt supposito adhuc vltimo suo peccato in fine vitæ non damnaretur. Quia supposito iam vltimo peccato non pendet ex voluntate ipsius, sed solius Dei, damnatio, & ita oratio illa esset conatus quidam contra decretum Dei, nullo modo iam pendens ex nostra libertate. Idem, quod diximus de propria damnatione alicuius, vt orare pro se non possit, dicendum est, de damnatione alterius, vt pro illo non liceat orare: qua ratione optime docuit Augustinus 21. de ciuitate c. 24. nō esse licitum nobis orare pro dīnatis, pro quibus Ecclesia non orat. Quo circa S. Thomas 2. 2. q. 83. ar. 7. ad 3. docet, vt nulli reprobo denegatur beneficium correptionis in hac vita, ita etiā negandum nō esse beneficium orationis. Reddit vero rationem, quia in hac vita non distinguimus prædestinatos a reprobis: ac si diceret, si nobis noti essent reprobi, non liceret vllo modo pro illis orare: id quod intelligēdum est eo modo orationis, quē diximus: nihilominus possemus beneficium correptionis nulli reprobo denegare, etiāsi de ipsius damnatione, & reprobatione nobis constaret, licet ad id nullo vinculo teneremur, quia facta ad huc reuelatione talis damnationis, damnatus, & reprobus maneret liber, vt amplecteretur virtutem, & fugeret peccatū, ad quod refertur correptio; sed quia nulla esset spes, nullus esset obligandus ad corripiendum. Adde etiam, in eo casu licitū esse prose, vel pro alio postulare auxilium sufficiens abundantius, quam alijs reprobis datur, quo possit quis melius perseuerare: neque hoc vllo modo aduersaretur decreto damnationis. Atque hoc pacto vera esse posset sententia Ioānis Medinæ C. de oratione quæst. deijs, pro quib⁹ orandū est, vbi inquit, non foro licitū orare pro reprobo, qui reprobatus esset nullo supposito peccato, bene tamen pro reprobo, qui solā reprobatus esset supposito peccato: hæc enim sententia alio modo vera esse non posset, quā, vt a nobis superius explicata manet.

Quæstio. 17.

Quæstio. 18.

Cæterum pro ijs, quæ secundo & tertio loco inferebamus, notandum est, has reuelationes de propria, vel de alterius damnatione, non semper esse absolutas, nec absolute intelligendas, sed vt plurimum esse comminatorias, & hoc tantum sensu intelligendas Deus enim non solet reuelare damnationē alicuius, nisi ea intentione, vt timore sententiæ ipse conuertatur: hoc autem modo licitū esset non tantum petere præueniens auxiliū sufficiens, sed etiā congruū, & efficax: & hactenus de priori parte nostræ sentētiæ, in qua explicatū est, quo pacto debeamus nostram voluntatem efficacem, & conatū conformare ad voluntatem Dei.

Posterior pars verioris sententiæ.

CAPVT IIII.

Non debemus conformari simpliciter affectu ad diuinam voluntatem, in re, quam ipse facit.

Ratio.

HAEC posterior pars nostræ sententiæ est de conformatione nostræ voluntatis cum diuina per affectum simplicem non efficacem. De qua primum quidem dicendū est, nō debere nos affectu simplici conformari ad diuinam voluntatem in re, quam ipse facit: quare non solum non est necesse, vt nobis placeat id, quod Deus facit, sed etiā potest nobis displicere, & ita tristari possumus de morte, & ægritudine patris, de pluuia, aut serenitate, & hæc omnia odio habere; siue hæc sint nobis mala pœnæ propter peccata nostra, siue aliquo modo contraria: hoc autem sic ollēditur. Recta ratio solum postulare videtur ita nos conformari ad diuinam voluntatem, vt nostra voluntas voluntati ipsius nō aduersetur; tristari autem de eo quod fit a Deo, vel illud odio habere, ob aliquam rationem mali, quæ in eo cōsideramus, non est aduersari diuinæ voluntati, ergo salua conformatione nostræ volūtatis cum diuina possumus de eo tristari, & illud odio habere, quod diuina volūtate fit.

Porro autem talem tristitiam, & odium non aduersari diuinæ voluntati, facile mōstrari potest, quia vt voluntates complacētiæ simplicis, & displicentiæ sint sibi contrariæ, non solum debent esse de eadem re, sed etiam sub eadem ratione: nam si eadem res mihi placeat sub vna consideratione, & alteri displiceat sub alia, non sunt voluntates contrariæ, siquidē in eodem homine simul esse possunt dilectio, & tristitia de eadē re sub diuersa ratione: nam mors patris eidem filio simul placet sub vna ratione, quia eam considerat, vt sibi commodam, & sub alia displicet, nempe quatenus considerat eam vt sibi malam: quæ vero Deus facit, si sunt nobis contraria, & mala, placētei propter rationē iustitiæ, & ob aliā finem: huic igitur voluntati non repugnat volūtas, qua nobis eadem displicent, vt nobis mala, & aduersa. Atque hoc voluit significare S. Thomas, cū dixit, no esse necessarium nos cōformari ad diuinam voluntatem in volito materiali, quia non est necesse, vt nobis omnino placeat id, quod Deus facit, aut facere decreuit. Hæc doctrina, & ratio eius confirmari potest exemplo Christi, qui sūmopere timebat mortē, atque ob eam tædio afficiebatur,

Non est necesse nos conformari ad diuinā voluntatē in volito materiali.

Confirmatur exemplo.

Tt tur,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur, cum tamen a Deo volita, & præcepta esset, vt eam toleraret, ideoque neque vo-
19 luntas humanitatis Christi contraria fuit voluntati diuinæ, nec contra rationem, eo quod alia ratione humanitati Christi mors sua displicebat, quam diuinæ voluntati, vt suo loco videbimus.

Necessarium est nos conformari ad diuinam voluntatem in volito formali.

Quare deinde dicendum est cum eodem Sancto Thoma, necessarium esse conformari ad diuinam voluntatem in volito formali, hoc est, in fine, & ratione, ob quam Deus aliquid vult; non quidem positiue volendo idem ob eundem finem, sed negatiue, hoc est, ita vt non displiceat nobis ordo diuinæ prouidētiæ, ob quem res omnes vult fieri: hoc enim esset manifeste contra rationem rectam. Quocirca vera esse potest secūda sententia, quæ dicebat, non debere nos conformari ad diuinā voluntatē in volito materiali, sed in volito formali, si eam intelligamus, vt in hoc cap. explicata est, de simplici affectu nostræ voluntatis: nam de efficaci voluntate nostra, qua conari possumus in oppositum, iam superiori capite diximus, quid nobis probabilius videatur.

Antisiod. Quodsi hoc voluit docere Antisiodorensis libro 1. capite 13. quæstione 8. cum asseruit non posse nobis displicere id, quod Deus facit, si respiciamus diuinam prouidētiam, vera est eius sententia: & eadem ratione verum est, quod ipse affert ex Augustino, impium esse, cui displicet diuina prouidētia:
20 id quod intelligendum est, non de re, quæ fit a Deo prouidētia sua, sed de ordine propter quem illud facit. Huic autem nostræ
August. doctrinæ concordat id, quod docet idē Augustinus in Enchiridio capite 101. cum ait, hominem aliquando velle mala voluntate id, quod Deus vult, nempe quia illud vult sub alia ratione: vt si quis velit mortem patris: quod intelligēdum est, si eam velit ex odio personæ; tunc enim etiamsi conformis sit nostra volūtas diuinæ in volito materiali, tamen conformis non est in volito formali. Hinc etiam explicari potest, quod ait idem Augustinus in illa verba Psalm.
Psalm.35. 35. *Et iustitiam tuam ijs, qui recto sunt corde*, in hunc modum, *Est aliquando vt sanus sis, aliquando vt ægrotes; si aliquando sanus es, dulcis est voluntas Dei, & quando ægrotas amara est voluntas Dei: nō recto es corde: quare? quia non vis voluntatem tuam dirigere ad voluntatem Dei, sed Dei vis curuare ad tuam.* Hoc autem ita est intelligendum, vt voluntas nostra curua, & mala sit, quando volūtas Dei nobis est amara: non quia displiceat id, q̄ ipse facit in nobis, quia hoc ob aliquam causam displicere potest, sicut Christo sūmopere displicebat mortem subire, ad quam subeundam præceptum habebat, sed quia impatienter toleramus id, quod a Deo patimur, vel quia displicet ipse ordo, & finis diuinæ prouidentiæ, vt colligi videtur ex ipso Augustino in illud Psal. 63. *Et laudabuntur omnes recti corde*, & in illud Psal. 93. *Omnes qui recto sunt corde.*

Cererum obijciet quis primum contra doctrinam huius capitis illud 1. Regum capite 16. *Vsque quo tu luges super Saul, cum ego proiecerim eum a facie mea?* quibus verbis increpare videbatur dominus Samuelem, quod lugeret reprobationem Saulis. Samuel autem non tristabatur de ordine diuinæ prouidentiæ, nec finis Dei ei displicebat, sed tantum displicebat videre Saulem reprobatū a domino: ergo peccabat, quod in re volita solo affectu simplici vellet aliud, quam Deus: nam si hac ratione non peccaret, frustra a domino reprehenderetur. Respondeo primum cum Lyrano in eū locum, & cum Abulensi in caput 15. quæstione 36. & 45. non tantum Samueli displicuisse reprobationem Saulis, sed ipsum illuc vsque perseuerasse in oratione pro Saule, dubitabat enim vtrum reuelatio domini absoluta esset, an comminatoria. Quare illis verbis non reprehendit dominus Samuelē, quasi male egisset orādo pro Saule, sed ipsum admonuit vt ab oratione pro Saule cessaret: & ita ei plane reuelauit sententiam latam contra Saulem, non comminatoriam, sed absolutam fuisse. Deinde respondetur cum Caietano in illum locum, Samuelem non fuisse reprehensum a domino quod ex commiseratione doleret vicem Saulis, sed solum declarasse ei ponendum esse modum luctui, & satis esse præteritam tristitiam: non quia dolor ille esset contra rationem, quod esset de facto aliquo a Deo, sed quia Deus ita volebat, vt iā luctus, & dolor cessaret.

Præterea obijcere quis potest in hunc modum, Si debemus confirmari ad Dei voluntatem in volito (vt aiunt) formali, ita vt nō displiceat id, quod Deus facit, sub eadem ratione, sequeretur non posse nobis displicere pœnam, quam patimur a Deo, quatenus nobis mala est, quia hac ratione Deo placet, & illius auctor est: placet enim ei quatenus habet rationem pœnæ, rationem autem pœnæ solum habet, quatenus malū nostrum est. Respondeo, quamuis Deus expresse, & directe velit malum nostrum, cum infligit pœnam, tamen eam non velle ex displicentia nostræ personæ, & ita dum infligit nobis pœnam, non dicitur odio habere nos: odium enim alicuius est velle illi malum ex displicentia ipsius: nā pater, qui corripit filiū, & pœna aliqua ipsum afficit, ea solum ratione, vt corrigatur, aut puniatur delictum illius, non dicitur odio habere filium, quia pœnam non infligit ex displicentia personæ: cum igitur Deus nihil
23 odio habeat eorum, quę fecit, ita vult nobis malum pœnæ, vt non velit illud ex displicētia personæ, sed in correptionem nostrā, aut in vindictam peccati, & propter ordinē iustitiæ: & licet peccator Deo displiceat, & ex displicentia illius quatenus peccator est, Deus ei pœnam infligat, tamen Deo non displicet persona, vt persona est. Quare q̄ nobis displiceat pœna, vt malum personæ nostræ est, nō est diuinæ voluntati aduersa ri: si tamē nobis displiceret pœna, quatenus ad correptionem, vel in vindictā peccati refertur, quatenus malū est peccatoris, vt peccator est, aduersaremur diuinæ voluntati in volito formali, & ita peccaremus. Quomodo autem voluntas humanitatis Christi cum tristabatur de morte, & nolebat mori, non fuerit contraria, sed conformis diuinæ voluntati, ex hac doctrina satis aperte colligitur: quia tamen multa alia sunt in ea disputatione notatione digna, ideo in 3. p. q. 18. ar. 6. eam reseruamus.

Quo pacto laudabile sit ad diuinam voluntatem conformari.

CAPT. V.

OStenso iā, quo pacto debeamus conformari ad diuinam voluntatem, nempe in volito formali, & quo pacto nulla obligatione teneamur vt conformemur in volito materiali; reliquū est, vt paucis exponamus, an sit laudabile ad eam conformari, tam in volito (vt aiunt) materiali, quam in formali, in qua etiā re Doctores varie senserunt. Abulensis in c. 2. Iosue q. 38. & in ca. 3. Iudicum quæstione 3. docet, aliquando peccatum esse mortale conformari ad diuina voluntatē in volito materiali. Refertur quoq; pro hac sententia a recentioribus Franciscus Victoria, atque in eadem videtur esse Bonauentura in 1. d. 48. ar. 1. q. 1. asserit enim, si volūtas nostra sit conformis diuinæ in volito secundum finem caritatis, tūc habere sufficiētem causam bonitatis, & malitiæ. Hoc ipsū docuerunt Gabriel in Canonem missę lectione 68. & Marsilius in 1. questione 47. ar. 2. conclusione 8. quorum sententia probatur, quia existens in peccato mortali ex Dei voluntate caret gratia habituali, & tamen peccaret, si ei placeret se esse gratia priuatū, ergo laudabile non est in omni volito materiali ad diuinā voluntatē cōformari.

Victoria Bonauentura. Gabr. et Marsilius. Ratio.

Recentiores vero Thomistæ propositæ difficultati respondent primo, non sufficere ad diuinam voluntatem nos conformari in volito materiali, vt voluntas nostra bona sit: Iudæi enim hoc modo conformabantur ad volūtatē Dei circa passionem Christi, & tamen voluntas eorum mala erat ex mala intentione. Secundo docēt, quoties res volita a Deo, neque relata ad finem vniuersalem, neque ad finem singularem est mala, laudabile esse nos conformari ad Dei voluntatē etiam in volito materiali: verbi causa, cum videmus aliquem scribentem, aut disputantem, laudabile est idem velle, quod Deus vult illum facere. Tertio dicunt quoties res volita a Deo habet aliquam rationem mali, si referatur ad finem singularem, non semper esse laudabile conformari in volito materiali, & in hoc cum opinione præcedente conueniunt.

Secunda sententia confutatur.

Ego vero existimo, vt nostra voluntas recta sit, non satis esse, nos ad diuinam voluntatem conformari in re volita, quam vocāt volitum materiale, nisi ex eadem ratione voluntas nostra in illud obiectum moueatur, propter quam a Deo volitum est: hæc autem conformatio nō est in solo volito materiali, sed simul etiam in formali, atque ob eam nostra voluntas ita laudabilis est, vt nūquam mala esse possit: imo vero hæc erit bona pars nostræ felicitatis in cælo, vt eadē sit omnino nostra volūtas cum diuina, hoc est, idem omnino, quod Deus, velimus. Nā, vt ait Anselmus lib. de similitudinibus c. 63 in futura gloria ita nostra, & diuina voluntas erunt concordes, sicut sunt duo oculi eiusdem corporis, vt vnus non possit in aliquā rem conuerti, quin alius simul conuertatur: & ob hanc rationem vna, & eadem res semper appareat, etiamsi a duobus oculis videatur. Hoc ipsum de conformatione nostræ vo-

Vera sententia auctoris

Conformari ad diuinā voluntatem in volito formali semper tam debet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

strę volũtatis cum diuina docuit S. Tho. in hoc art. 10. ad primum. Quodsi volũtas nostra circa eandem rem versetur, circa quam diuina, siue per actum complacentiæ circa illam, sicut etiam diuina, non tamen secundum eandem rationem, verum est, sicut docuit prima opinio, non semper hoc esse bonum, & laudabile; neq; hæc potest dici vera conformatio nostræ voluntatis cum diuina: nam quousque ex parte rationis formalis obiecti conueniãt, non possunt dici inter se conformes. Neque etiam verũ existimo quod recentiores Thomistæ dicebãt laudabile nobis esse conformari solum in volito materiali quoties nõ est peccatum: nam in exemplo illo, quod afferunt, nõ videtur dignum laude, si placeat nobis, vt velimus Petrũ scribere, nisi id placeat, & velimus, quia a Deo volitum est, vel ob rationem, quam ipse Deus vult: ergo etiamsi obiectum non sit peccatum, cõformari tantũ in eo materialiter, non videtur laudabile. Quod vero dicebant, voluntatem Iudæorũ circa mortem Christi fuisse malam, quia licet conformis esset diuinæ voluntati in volito materiali, non fuit in volito formali, hoc est, non fuit propter eũdem finem; mihi non probatur: quia licet fuisset ob eũdẽ finem, quem Deus voluit, nempe ob redẽptionem generis humani, fuisset mala. Neque enim illis licuit desiderare inferre mortem Christo, vt redimeretur genus humanum; Deus etiam non voluit vt Iudæi mortem Christo inferrent, sic enim vellet id, q̃ peccatum est, sed vt ipse patienter eam toleraret propter redemptionem nostrã. Quare licet Iudæi vellent Christũ occidere propter eundem finem, non conformarẽtur ad Dei volũtatem, ad huc in volito materiali. Vera igitur conformatio, & conuenientia nostræ voluntatis cum diuina, quæ nunquam mala esse potest, est, cũ idem, & ob eandẽ rationẽ volumus, quod Deus vult, idem, & sub eadem ratione nobis placet.

26 *Non placet secunda sententia.*

QVAESTIO VIGESIMA, DE bonitate, & malitia exteriorum actuũ humanorũ, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrũ bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malũ per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto: vt supra dictũ est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam, ergo malum, & bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Præterea. Bonũ per prius conuenit finis: quia ea quæ sunt ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem: actus autem voluntatis non potest esse finis, vt supra dictum est: actus autẽ alterius potẽtiæ potest esse finis, ergo per prius consistit bonum in actu potẽtię alterius quam in actu voluntatis.

Præterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, vt supra dictum est. Sed id, est formale, est posterius: nam forma aduenit materiæ, ergo per prius est bonum, & malum in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. retractationũ, quod volũtas est, qua peccatur, & recte viuitur, ergo bonũ, & malũ morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendũ, quod aliqui actus exteriores possũt dici boni vel mali dupliciter. Vno modo secũdum genus suũ & secundum circunstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynã seruatis debitis circunstantijs dicitur esse bonũ: alio modo dicitur aliquid esse bonũ vel malum ex ordine ad finẽ, sicut dare eleemosynã propter inanem gloriam dicitur esse malum, cum autẽ finis sit proprium obiectum volũtatis, manifestum est, quod

est quod ista ratio boni vel mali, quã habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorẽ, bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circunstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione: vnde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus volũtatis: sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatẽ volũtatis, quæ est principium eius.

Ad primum ergo dicendũ, quod actus exterior est obiectum voluntatis inquãtum proponitur voluntati a ratione, vt quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem: & sic est prius quã bonum actus voluntatis: inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis: & sequitur voluntatẽ.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in exequutione.

Ad tertium dicendum, quod forma secũdum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agẽte est omnibus modis prior: voluntas autem cõparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens: vnde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agẽte existens.

TRibus conclusionibus complecti possumus doctrinam huius art. Prima est. *Bonitas, vel malitia, quam habet actus exterior ex fine, prius est in actu interiori voluntatis, & ex eo derivatur in exteriorem.* Secũda cõclusio est. *Bonitas vel malitia, quã habet actus exterior ex obiecto, & circunstantijs, non derivatur a voluntate, sed a ratione.* Ex hac vero secunda conclusione colligit S. Tho. hanc tertiam conclusionem. *Si bonitas, vel malitia ex obiecto, & circunstantys, considerẽtur vt est in apprehensione, prior est quã bonitas vel malitia actus voluntatis, sed in executione operis sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium eius.*

ARTICVLVS II.

Vtrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate, dicitur enim Matth. 7. Non potest arbor bona malos fructos facere, nec arbor mala facere fructos bonos, per arborẽ autem intelligitur volũtas, & per fructum opus secundum glo. ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus, aut e conuerso. *Est Aug. lib. 1. contra Iulia. c. 8. ad 1e med. to. 7.*

Præterea. Aug. dicit in lib. retractationum, quod non nisi voluntate peccatur si ergo non sit peccatum in volũtate, nõ erit peccatum in exteriori actu: & ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet. *Lib. 1. retra. cap. 9 circa med. tom. 1.*

Præterea. Bonum, & malũ, de quo nũc loquimur, sunt differẽtię moralis actus differẽtiæ autem per se diuidunt genus secũdum Philosophum in 8. Meta. cum igitur actus sit moralis ex eo quod est volũtarius, videtur, quod bonũ, & malũ accipitur in actu solũ ex parte volũtatis. *Lib. 7. met. tex. 43 to. 3.*

Sed contra est quod Aug. dicit in lib. contra Mendacium, quod quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri. *Ca. 7 parum ante med. tom 4.*

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, in exteriori actu potest cõsiderari duplex bonitas, vel malitia. Vna secundum debitam materiã, & circunstantias. Alia secundum ordinẽ ad finẽ. Et illa quidem quę est secundum ordinẽ ad finem, tota dependet ex voluntate, illa autẽ quæ est ex debita materia vel circunstantijs, dependet ex ratione, & ex hac dependet bonitas voluntatis secun- *Art. prec.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

dum quod in ipsam fertur.

1.orac. art. 3. & 7. Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est, adhoc quod aliquid sit malum, sufficit vnus singularis defectus ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit vnum singulare bonū sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona, & ex obiecto proprio, & ex fine: consequēs est, actū exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc, quod actus exterior sit bonus bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis: sed, si voluntas sit mala siue ex intētione finis, siue ex actu volito, consequēs est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona: prout significatur per arborem bonam est accipienda secundum, quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat quando vult malum finē, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus voluntatis, sed etiā actus exteriores, prout a voluntate procedunt, & ratione, & ideo circa vtrosque actus potest esse differentia boni, & mali.

Notatio circa titulum Articuli.

Prior conclusio. *Posterior conclusio.* DVæ sunt conclusiones huius articuli, quæ cum doctrina, & conclusionibus art. præc. maxime cōueniunt. Prior est. *Tota bonitas, & malitia, quæ cōuenit actioni ex ordine ad finem pendet ex voluntate.* Posterior conclusio. *Bonitas, & malitia, quæ est ex materia, hoc est, quæ ex obiecto, & circunstantijs est, pendet ex ratione, & ex hac pendet bonitas voluntatis, quatenus in ipsā materiam seu obiectum fertur.* Titulus, quem artic. præfiximus, desumptus est ex ipsis verbis, quæ habet S. Thom. in initio articuli, vbi de more titulū præmittit, ait enim hoc modo, videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris pendeat ex volūtate: titulus vero, qui cōmuniter circunfertur hoc

modo, *Vtrū tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis,* nō videtur rectè inscriptus. Aut enim debebat non addere illam partem vltimam, *Ex bonitate voluntatis,* aut etiam addere debebat hanc *Ex malitia.* Clarū enim est bonitatem, & malitiam exterioris actionis non pendere ex bonitate interioris, sed ex bonitate, & malitia. Melius igitur inscriptus a nobis est, sumptis verbis ex eodem S. Thom. sōlū mutatis illis verbis, *videtur quod* in particulam *Vtrum* vt de more fieri solet.

ARTICVLVS III.

Vtrum bonitas, & malitia sit eadē exterioris, & interioris actus.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non eadē sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiua vel appetitiua, actus autem exterioris principium est potentia exequens motum: vbi autem sunt diuersa principia actionis, ibi sūt diuersi actus, actus autem est subiectum bonitatis vel malitiæ, non potest autem esse idem accidēs in diuersis subiectis, ergo non potest esse eadem bonitas interioris, & exterioris actus.

Præterea. Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Ethi. sed alia est virtus intellectualis in potentia imperāte, & alia virtus intellectualis in potentia imperata, vt patet in principio Eth. ergo alia est bonitas actus interioris, quę est potentię imperantis, & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

Præterea. Causa, & effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius, sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e conuerso vt dictum est, ergo non potest esse eadē bonitas vtriusque.

Sed contra est, quod supra ostensum est, quod actus voluntatis se habet vt forma male ad actum exteriorem, ex forma-

li autem, & materiali fit vnum, ergo est vna bonitas actus interioris, & exterioris.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, actus interior voluntatis & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt vnus actus: contingit autem quandoque actum, qui est vnus subiecto habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, & quandoque vnam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus, & exterioris, quandoq; alia & alia. Sicut enim dictum est, prædictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris, & exterioris actus, adinuicem ordinantur, contingit autem in his, quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum, quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanatiua, vnde non est alia bonitas sanitatis, & potionis, sed vna & eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur habet in se aliquā rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonū sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc, quod est sanatiua. Sic ergo dicēdū, quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finē, tunc est omnino eadē bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem & actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis, cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secūdum materiā vel circunstantiam: tunc bonitas exterioris actus est vna, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia, ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas finis ex voluntate redundet in actum exteriorem, & bonitas seu malitia ex obiecto, & circunstantijs ex actione exteriori redundet in interiorē vt articulo primo dictum est. Materia verò horum trium articulorum disputatione sequente examinabitur, & illustrabitur.

Q.17.art.4.

Lib.6.Ethi. cap.1.in fin. tom.3.

3

Prior conclusio. *Posterior conclusio.* DVabus etiam conclusionibus continetur tota huius articuli doctrina. Altera est. *Cum actio exterior est bona, vel mala ex solo ordine ad finem, tunc eadem est bonitas, vel malitia interioris, & exterioris actionis.* Altera conclusio est. *Cum actio exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se ex obiecto, & circunstantijs, tunc bonitas vel malitia exterioris actionis est alia a bonitate, & malitia interioris, quam habet ex fine; ita tamen vt bonitas seu malitia finis ex voluntate redundet in actum exteriorem, & bonitas seu malitia ex obiecto, & circunstantijs ex actione exteriori redundet in interiorē vt articulo primo dictum est.* Materia verò horum trium articulorum disputatione sequente examinabitur, & illustrabitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vtrum omnis bonitas, & malitia moralis primarie conueniat actioni interiori voluntatis, & inde secundarie in actionem exteriorem deriuetur. Disp.73.

Opinio Bonauenturæ, & antiquorum Scholasticorum.cap.1.
Quid sentiãt Ferrarienſis, & recẽtiores Thomistæ.cap.2.
Caietani sententia.cap.3.
Notationes pro veriore sententia.cap.4.
Prior pars verioris sententiæ.cap.5.
Posterior pars verioris opinionis.cap.6.
De bonitate non esse eodẽ modo, atque de malitia philosophandum.cap.7.
Explicatur mens S.Thomæ in tribus præcedẽtibus articulis.cap.8.
Diluuntur argumenta primæ sententiæ in 1. cap.allata.cap.9.
Dissoluuntur argumenta secundæ sententiæ. 2.cap.allata.cap.10.

Opinio Bonauenturæ, & antiquorum Scholasticorum.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

VTrum actio interior voluntatis, & exterior eandem contineat bonitatem, & malitiam moralem, vt communis omnium opinio fert; ac proinde necessarium esse videatur, hanc bonitatem, & malitiam ab vna in aliam actionem deriuari, & communicari, non leuis inter Scholasticos difficultas orta est, cuinam earum primarie conueniat, vt ex ipsa in aliam deriuetur. Prima autẽ opinio inter antiquos Scholasticos (excepto Sancto Thoma) satis communis est, omnẽ bonitatem, & malitiam moralem primarie, & intrinsece conuenire actioni interiori, secũdarie autem, & extrinsece deriuari in exteriorem. In hac sententia fuerunt Bonauentura in 2.dist.42.articulo 1.quæst.1.in corpore, & ad 3.Ricardus art. 1. quæstione 1. & in corpore, & ad 3.idem videtur docere Scotus eadem distinctione *§. Ad quæstiones istas*, & *§. Ad quæstionem secundam*, & *§. Ad quæstionem tertiam*, tametsi oppositum non obscure indicare videatur, quodlib.18. vt inferius dicemus. Clarissime tñ id asserunt Durã, in illa d.42.q.1.n.6.& 7.

Prima sentẽtia docet eundem bonitatem, & malitiam primarie conuenire actioni interiori.
Bonauentu.
Ricardus.
Scotus.
Durandus.

& Gabriel q.1.art. 1. notatione 2. & art.3. conclusione prima, & Ocam quodlibeto 1 quæst. 20. & quodlibeto 3.q.14.& in 3. q. 10.ad 3.dubium, quorum opinio probatur primo hac ratione. Actioni hominis eatenus conuenit bonitas, & malitia moralis, quatenus voluntaria, & libera est; actioni autem interiori conuenit primarie, & per se ratio volũtarij, & liberi, actioni vero exteriori conuenit secundarie, & per accidẽs ergo eodem modo conueniet ratio bonitatis, & malitiæ moralis; primarie quidem, & per se actioni interiori, secũdarie aũt, & per accidens exteriori: eodem modo enim cõuenire debet vtriq; bonitas, & malitia, quo conuenit ratio voluntarij, & liberi, siquidem eatenus aliquid bonum, aut malũ moraliter est, quo est volũtarium, & liberum. Secundo, si actio exterior haberet bonitatem, & malitiam moralem primarie, & per se, & non deriuatam ab actione interiori, posset quidem actio exterior sine interiori manere bona, & mala: quod enim ab alio nõ pendet, nec deriuatur, sine eo potest manere: actio autem exterior non potest manere bona, aut mala moraliter sine interiori: ergo signum est, suã bonitatem, aut malitiam ab interiori habere deriuatam secũdarie, & per accidens, & ideo sicut non potest manere color visus, nisi manente visione, a qua in colorem talis denominatio deriuatur, ita etiam non potest manere actio exterior bona, aut mala moraliter, nisi manente actione interiori bona, aut mala.

His duabus rationibus primo aspectu nõ parum probabilibus confirmat Duran. prædictam sentẽtiam. Tertio autem sic eã probant Ocã, & Gabr. Si aliqua actio exterior haberet in se propriam bonitatem, & malitiam formaliter, & non deriuatam ab actione interiori, illa deberet esse aliquid præter ipsam substantiam actionis exterioris; nõ posset autem esse aliquid absolutum additum actioni exteriori, vt satis liquet; neq; posset esse aliquid relatiuum: nã si aliquis esset respectus, maxime esset ex eo, quod actio exterior procederet ab interiori, sicut a causa: si autem hac ratione esset in actione exteriori aliqua bonitas, aut malitia, similiter etiam esset in actionibus brutorum & causarum naturalium: nam hæ actiones procedere possunt ab actione libera voluntatis applicante obiectũ, aut materiam: sicque incẽdium domus peccatum esset, si ignis a praua volũtate applicaretur, & actio bruti

bruti pascẽdi in agro alieno peccatũ esset, si humana voluntate ad id moueretur, hęc autem concedi non debent: ergo nec dicere possumus, actiones nostras exteriores habere in se respectum aliquem, qui sit bonitas, aut malitia moralis, ac proinde dictũ est nullam habere propriam bonitatem, aut malitiam moralem. Quarto denique, quia ex eadem opinione cõtraria sequitur, motum deorsum, quo aliquis se præcipitẽ dedit, semper esse peccatum, postquam semel ex libera voluntate ortum habuit: sic enim cum semper maneat motus ille liber ratione causæ, a qua ortum habuit, & ex se habeat propriam malitiam moralem, non tantum illam habebit in principio, sed quãdiu durabit. Idemque videtur dicẽdum de eo, qui alteri propinauit venenum; nempe eius peccatum tandiu durare, quandiu venenum ad mortem operatur: ex hoc autem sequitur posse hominem tali actione exteriori peccare mortaliter, & simul in gratia manere, si perseuerante tali exteriori actione ipsum facti pœniteat propter Deum.

Quid sentiãt Ferrarienſis, & recentiores Thomistæ.

CAPVT II.

SEcunda sententia sit Ferrar. 3. cont. gent. c. 10. *§. Circa tertiũ*, & seq. præsertim, *§. Respondeꝛi potest*, Conr. in art. 1. circa cortiores Thomistas satis communis, nempe actionem exteriorem dupliciter considerari posse: primum vt est actio imperata a volũtate in ipsa operis executione, qua ratione est capax meriti præmij, aut supplicij: & hoc modo actionẽ exteriorem esse quidẽ bonam, aut malam, quatenus actio moralis est, non intrinsece, aut primarie, sed extrinsece, & secundarie, bonitate, aut malitia deriuata ab actione interiori, cui primarie, & formaliter ratio bonitatis, & malitiæ actionis moralis conuenit. Deinde considerari posse actionem exteriorem, vt est in apprehensione rationis tanquam obiectũ: & hoc pacto esse bonam, aut malam, non extrinseca denominatione ab actione interiori, sed ex seipsa, & primarie per solum respectum ad regulam rationis. Atque hoc modo censent interpretandum esse S. Thom. vbicun

que affirmat, actionem exteriorem ex se habere bonitatẽ, aut malitiã, quæ est ex obiecto, & circunstantijs, & eam interiori actioni communicarẽ; non quia eã deriuet in interiorem per analogiam, & secũdarie, sed quia eam tribuat actioni interiori, tanquam obiectũ illius, per ordinem ad quod actio interior est bona, aut mala actio moralis. Quam sententiam in primis confirmare solẽt duabus prioribus rationibus, quas præcedente cap. attuli pro sententia Bon. & aliorum: quibus etiam alias rationes addũt. Prima est, furari verbi causa, prout obiectum voluntatis, ita tribuit malitiam voluntati furandi, vt verum sit, ideo velle furari est malum, quia ipsum furari est malũ, hoc est, quia ipsum furtum est obiectum malum, non tamen cõtra, ideo furari est obiectum malum, quia velle furari est malũ: ergo actio exterior ex seipsa primarie est bona tanquam obiectum, non vt actio moralis: nam vt actio moralis a voluntate habet deriuatam malitiam; ideoque hanc malitiam, quam ex se habere dicitur actio exterior, appellant prædicti Doctores malitiã obiectiuam, non formalem: namque malitiam formalem dicunt eam esse, quæ cõuenit actioni morali, vt moralis est, etiam exteriori: non quia sit formaliter, & extrinsece in actione ipsa exteriori, prout actio moralis est, sed vt eam distinguant a bonitate & malitia obiectiua ipsiusmet actionis exterioris, per ordinem ad quam sumitur bonitas, aut malitia actionis interioris moralis, vt actio moralis est. *Prima ratio.*

Secunda ratio, Sicut bonum delectabile refertur, & comparatur cũ appetitu sentiẽte, ita etiam bonum honestum cum volũtate, & appetitu rationali: bonum autem delectabile habet suam bonitatem obiectiuã in seipso: ergo etiã bonum honestũ, quod est obiectum volũtatis rationalis, habebit bonitatem obiectiuã: ipse autem actus voluntatis erit honestus formaliter, alio modo quam obiectum: sicut etiam videbimus in intellectu: in quo tantum reperitur veritas formaliter, in rebus aũt, quas habet pro obiecto, solum reperitur veritas obiectiua. *Secunda ratio.* 8

Tertia ratio, Cum aliquis actus, aut potẽtia speciem sumit ab obiecto, per ordinem ad quod in specie constituitur, semper sumit ab obiecto speciem omnino diuersam, & alterius rationis, quam sit obiectum, vt cõstat in potentia visus, & actione videndi, quæ speciẽ sumunt a colore, & non sunt in *Tertia.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

specie coloris:& in intellectu,qui speciē sumit a re intelligibili,& non est in specie illius:atq;in appetitu,qui speciem sumit a re delectabili, & tamē non est in specie rei delectabilis:& in vniuersū nihil videtur ab alio extrinseco,aut ab alio per modū obiecti sumere speciem eiusdē rationis cum ipso:ergo obiectum honestū,aut inhonestū, quod est causa bonitatis, aut malitiæ moralis in actione interiori,nō potest habere eandem bonitatem,& malitiam cum actu interiori; cumque actus exterior sit obiectum actus interioris,& tanquā obiectū ei tribuat malitiam,& bonitatem; efficitur,bonitatem,& malitiam actionis exterioris,quæ solum est obiectiua, esse alterius rationis,quā sit bonitas, & malitia actionis interioris: id quod maxime cōfirmari potest hac etiā ratione.

Nam cum voluntas aliquando reflectitur supra suas actiones,& desiderat,aut vult habere actum caritatis,aut alterius virtutis,affectus, quo desiderat talem actum habere, non habet eandem bonitatē cum actu, quē habet pro obiecto:ergo similiter,etiamsi habeat affectus interior pro obiecto actionem exteriorē in materia alicuius virtutis,nōhabebit eādem omnino bonitatē cū ea, sed in actione exteriori erit sicut in obiecto,in affectu autē interiori erit formaliter sicut in actu morali. Idēq; argumētum fieri potest de malitia: nā cum quis habet pro obiecto actum odij Dei,aut proximi, desiderans habere talem actum, desiderium tale non habet eandem malitiam in specie cum actu, quem habet pro obiecto: ergo eodem modo dicendum est de actu interiori, & de exteriori,quem habet pro obiecto.

His rationibus probatum manet in actione exteriori esse quidem primarie propriā bonitatem,aut malitiam obiectiuam,& eādem secundum speciem non deriuari secundarie in actionem interiorem voluntatis, sed per ordinem ad illam sumi bonitatem, aut malitiā formalē actionis interoris, quæ primarie conuenit actioni interiori, & ex illa in exteriorem tanquam in actionē moralem in executione secundarie deriuetur, sequenti autē ratione probabitur, nō posse esse in actione exteriori bonitatē,aut malitiam formalem primarie,sed secundarie.

Quarta igitur ratio est huiusmodi,Eadem actio exterior omnino inuariata potest esse bona, & mala ex eo solum,quod actio interior varietur:similiter eadem actio exterior inuariata omnino potest esse maius,aut minus peccatū,ex eo solū,quod actio interior sit maius,aut minus peccatum:ergo signū est,malitiā primarie nō esse in exteriori, & inde deriuari in interiorem actionem: nam si ita esset, malitia exterioris actionis variari non posset ex sola variatione interioris:forma enim,quę alicui subiecto primarie conuenit,non potest variari ex eo, quod varietur id, cui eadem forma secūdarie conuenit.

Caietani sententia.

CAPVT III.

CAietanus vero propius ad mentem S. Tho. & huius controuersię veritatem accessisse videtur: ad mentem quidem S. Thomæ, quia cum comparat actionem interiorē cū exteriori,vt ostendat, a qua illarum in aliā bonitas vel malitia deriuetur:per actionem interiorem intelligit eam, quæ versatur circa finem, per actionem vero exteriorem intelligit eam, quæ assumitur vt medium:in quo sensu vsurpare videtur S. Thom. actionem interiorē,& extiorem in hac tota quæstione. Verbi causa,cum quis aliquem occidit propter inanem gloriā,actio interior,de qua videtur loqui S. Th. inquit Caietanus, est affectus inanis gloræ, actio vero exterir est homicidium. Alij vero Thomistæ hactenus memorati comparant actionem interiorem voluntatis cum actione exteriori, quam habet interior pro obiecto,vt voluntatem occidendi cum homicidio ipso.

Quod vero attinet ad rem ipsam,quomodo scilicet bonitas,vel malitia conueniat actioni exteriori,& interiori,docet primo Caietanus in ar.2.huius quęstionis in solutione 2.& 4.dubij,vtrāq;bonitatē, & malitiā, nēpe,exfine,& ex obiecto cū circunstantijs (vt in exēplo allato) esse in actione interiori,&inde deriuari in actionem exteriorem, prout est in executione: sed diuerso modo has bonitates,& malitias deriuari ab obiecto, & fine in actionem interiorem, & ab actione interiori in actionem exteriorē, vt statim explicabitur. Docet igitur secundo, bonitatē, & malitiā ex fine cōmunicari a fine ipli actioni interiori formaliter,& intrinsece,& per interiorem deriuari in exteriorē denominatione tantum extrinseca, & ita exteriorem actionem extrinsece tantum denominari bonā,vel malam bonitate,aut malitia

malitia finis;vt in exemplo posito,homicidiū extrinsece tātū denominatur a malitia inanis gloriæ:at vero bonitatē, & malitiā ex obiecto,& circunstātijs deriuari inquit ab ipso obiecto,& circunstantijs in actione interiorem extrinseca tātum denominatione;per interiorem vero communicari exteriori,non extrinsece,sed formaliter & intrinsece. Vt in exemplo adducto,malitia homicidij,quæ est ex obiecto,& circūstantijs deriuatur(inquit)in actionem interiorē,nempe in affectum inanis gloriæ,extrinseca denominatione;sed per actionem interiorem scilicet per affectum inanis gloriæ deriuatur in ipsam actionem occidēdi, prout est in executione, formaliter,& intrinsece. Neque vero hoc mirum debet videri (ait Caiet.)nempe in exteriorem actionem deriuari formaliter,& intrinsece malitiam seu bonitatem per actionem interiorem,quæ eandem bonitatem seu malitiam extrinseca denominatione solū habeat: nā simile quid etiā contingit in rebus naturalibus:medicina enim dicitur extrinsece sana a sanitate animalis;& tamē sanitas,quę formaliter est in animali,deriuatur a medicina sicut a causa. Quid ergo mirum si bonitas,aut malitia,quę est intrinsece,& formaliter in actione exteriori occidendi,deriuetur ab actione interiori, nempe ab affectu inanis gloriæ tāquam a causa, etiamsi ipsa voluntas inanis gloriæ talem bonitatē,aut malitiam tantum extrinsece habeat?

Tertio docet Caiet.accidere interdū, vt finis intentionis non sit res nec operatio alterius,sicut erat in exemplo superius positō(nam inanis gloria erat operatio alterius non autem eius,qui eā desiderabat) sed sit propria operatio externa eius, qui in eam tendit:vt cum quis occidit,vt ipse furetur: ex quo videtur sequi,interiorem actum intentionis non habere in se bonitatē, & malitiam intrinsece,& formaliter ex fine;sed eodem modo eam extrinsece,& secundarie a fine habere,sicut habet ab obiecto, & circunstantijs,hoc est,a medio, quod assumit ad talem finem. Nihilominus inquit idem Caiet.in ar.2.dub.4.actionē illam exteriorē,quæ respicitur vt finis,qualis est in exēplo posito actio furandi, dupliciter cōsiderari posse:primum, vt habet rationē finis, & hoc modo tribuere bonitatem,aut malitiam actioni interiori intentionis formaliter,& intrinsece:deinde,prout actio quędā exterior est:& ita ex suo obiecto, & circūstantijs,tribuere actioni interiori intentionis bonitatem,aut malitiam extrinseca solum denominatione:hoc ipsum docuit idē Caietanus in art.3.in solutione 2.dubij.

Notationes pro veriori sententia.

CAPVT IIII.

VT nostram in hac re sententiam pronuntiemus,& mentē S. Tho. sincere exponamus,quædam ini tio præmittenda sunt. Primum est,per actionem interiorem intelligere S. Thom.actionem voluntatis,quæ per se,& primarie respicit finem:cumq;,vt dictū est disp.51.c.2.tam actus intentionis, quā electionis per se,& primarie respiciat finē tanquam proprium obiectū,a quo accipit speciem moris,eodē modo de actione electionis,sicut etiam intentionis philosophandū est. Quare non solum loquitur S. Tho.de actione intentionis vt videtur docuisse Caiet.sed etiā de actione electionis: & doctrina Doct.S.eodem modo aptari, & accommodari potest electioni,sicut etiam intētioni,vt inferius patebit. Per actionē vero exteriorem intelligit S. Tho.operationem exteriorem,non quācūq;, sed eam, quæ versatur circa media,vel quæ assumitur vt medium ad finem:vt cum quis occidit aliū ex fine inanis gloriæ,aut superbiæ, actio interior est intentio,& desiderium inanis gloriæ,aut proprie excellētiæ, & actio electionis,qua eligit homicidium ad hunc finem; nam electio etiam respicit finem primarie; actio vero exterior est occisio,quæ assumitur vt medium ad talem finem. 13 Primo notandum.

Secundo supponendum est,cum S.Tho. loquitur de actu interiori respectu finis,in quo primarie dicit esse malitiā ex fine; per finem non intelligere operationē exteriorem,quæ gratia sui appetatur, sed rem aliquam,quæ non sit actio ipsius, qui tēdit in finem:itaque loquitur S.Thom.de actione interiori respectu finis,qui est res, non autē respectu finis,qui est operatio ipsiusmet desiderantis:atq; ideo adduxi in exēplum intētionem inanis gloriæ, & electionis circa media ad inanē gloriam:quia inanis gloria,quæ habetur vt finis,nō est operatio ipsius,qui in eam fertur intentione sua, sed est res, aut operatio alterius:& hoc exemplo inanis gloriæ tanquam finis vtitur Sanctus Thomas in artic. 1. huius quæstionis. Secundo. 14

Quare

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quare prius loquemur de actione interiori respectu finis, qui est res, & non operatio ipsius, qui tendit in finem, vt mentem Sancti Thomæ interpretemur; deinde de actu interiori respectu finis, qui est operatio ipsius, qui fertur in finem, nonnihil dicemus.

Tertio notandum est, non esse nobis nūc disputandum, an bonitas, vel malitia, moralis sit aliquid formaliter, & intrinsece inhærens actioni humanæ exteriori, aut interiori; nam iam ostendimus disputatione 55. c. 2. & disputatione 95. capite 9. sufficienter probabitur, malum, & bonum in genere moris nec esse per se differentias actus etiam interioris, secundum substantiam, & naturam actionis, sed aliquid actioni accidentarium, neque intrinsece, & formaliter inhærere actioni, exteriori, aut interiori; sed tantum esse denominationem extrinsecam. Nunc igitur solū cōtēdimus ostēdere, cuinā actioni cōueniat bonitas, & malitia primarie, vtrū exteriori, an interiori, & cui cōueniat secūdarie, licet ei, cui conuenit primarie, etiā extrinsece conueniat. Dico autem alicui actioni tunc primarie conuenire bonitatem, aut malitiā, quādo talis actio ratione sui mala denominatur, aut bona; nec ab alia actione, quæ primarie dicatur mala, aut bona, talem de nominationem deriuatam habet.

Quid sit alicui actioni primarie conuenire bonitatem aut malitia.

Vltimo deniq; admoneo, primū dicendū nobis esse de malitia, cui nā actioni primarie cōueniat, vtrū interiori, an exteriori, deinde de bonitate: nam quamuis S. Thomas simul, & eodē modo de bonitate, & malitia philosophetur, tamē nō est eadē ratio vtriusque, vt inferius ostendemus.

Vltimo notādum non esse eandem rationem in bonitate, & malitia.

Prior pars verioris opinionis.

CAPVT V.

Actionem exteriorem ex obiecto, et circūstantijs esse primarie malam.

THis positis, prior pars nostræ sententiæ est, actionem exteriorē esse primarie, & perse malā malitia, quam habet ex ordine ad obiectum, & circunstatias, non, vt Thomistæ superius allegati dicebant, radicaliter tātum, & obiectiue, sed etiā formaliter, hoc est, tanquā actionē moralē capacem meriti, pœnæ, & supplicij: hanc vero malitiā secundarie deriuari in actionem interiorem tam electionis, quā intētionis, vt si quis occidat propter inanem gloriam, malitia homicidij primarie conuenit actioni exteriori occidēdi, & inde secūdarie deriuabitur in actionē interiorē voluntatis, tam intentionis circa finem inanis gloriæ, quā electionis circa ipsum homicidium: quā opinionē confirmare posse in primis auctoritate S. Th. qui mea quidē sentētia in his tribus articulis, & alibi, vbicūq; de hac re loquitur, aperte eā tradit: verum quia c. 6. de sensu, & mente eius plura dicturi sumus, sufficiat nobis optima ratione nunc eā probare: ratio autem est huiusmodi. Illa actio moralis est primarie, & ratione sui, non ratione alterius mala, quæ primarie prohibetur, aut prohiberi potest præcepto aliquo; actio autem exterior relata ad obiectum suum, & circunstantias primarie prohibetur, aut prohiberi potest, ergo illa primarie mala est. Cōtra vero hāc malitiam, quam vocamus ex obiecto, & circunstantijs deriuari secundarie ex actione exteriori in interiorem, a contrario probari debet hoc modo. Primum, illa actio, cui secūdarie cōuenit esse prohibitā, aut prohiberi posse, non ratione sui, sed ratione alterius, nō potest habere primarie, & perse malitiam, sed deriuatam ab alia, quæ primarie prohibetur; actio autē interior ita se habet, vt ei non conueniat ratione sui, sed ratione exterioris prohiberi, quatenus refertur ad circunstātias, & obiectū: ergo malitia ex obiecto, & circunstantijs non poterit ei primarie, sed secundarie cōuenire. Vtraque ratio optime procedit; solū autē indiget cōfirmatione, aut explicatione potius propositiones quas assumit, quæ meo iudicio facilis est.

Suppono autē in primis, non omnia peccata esse mala, & peccata, quia prohibita sunt, aut humana, aut etiā diuina lege, sed quędā esse suapte natura peccata, & mala, secluso omni precepto prohibente, aut præcipiēte, id quod vberius confirmabimus disput. 97. Quāuis autem ratio malitiæ moralis, & peccati cōsistat in disconuenientia operationis cum natura rationali, vt rationalis est, siue supposita lege prohibēte, siue nō; tamē hoc certissimū videtur, ex his peccatis, quę sunt peccata quia prohibita, eas actiones esse primarie peccata, quę primarie prohibitę sunt: nam ratio peccati, & disconuenientię proxime oritur ex eo, quod actio vetita sit tanquam ex causa, aut conditione: quare ei actioni, cui primarie conuenit causa, aut conditio, primarie conuenit effectus, cui autem secundarie conueniet causa, secundarie cōueniet effectus: ei igitur actioni, cui primarie conueniet, vetitam esse, primarie conueniet ratio peccati, & disconuenientię

cui autem secundarie conueniet vetitā esse, secundarie cōueniet ratio peccati, & disconuenientiæ. Atque ita sufficienter confirmata manet maior propositio vtriusque rationis superius allatæ, saltē in ijs peccatis, quæ ideo mala, & peccata sunt, quia vetita. Quodsi in his hoc semel cōdemp^s, in alijs quoque eadem ratione videtur concedendum: ita vt actionibus suapte natura malis quæ aptæ sunt primarie prohiberi, conueniat primarie ratio malitiæ, illis vero secundarie conueniat, quæ non primarie, sed secundarie aptæ sunt vt prohibeantur: vt enim supra dicebamus, eodem modo cōparatur cum actione præceptum prohibens, & malitia. Siquidem malitia apta est proxime oriri in actione ex eo, quod prohibita est: & actio, quæ apta est, vt prohibeatur ex eo, quod vetita esset, malitiam cōtrahe ret, nisi eam iam haberet, vt cōtingit in ijs, quæ iure naturali mala sunt.

Minor autē propositio vtriusq; rationis non minus facile probari potest. Nam quis non videat, tam præcepta diuina, quam humana, quæ prohibēt occidere, & alia huiusmodi opera exteriora, & affectus circa illa, primarie prohibere ipsam actionem exteriorem, & inde deriuari præceptum prohibēs in actum interiorem? Primum quidem de lege humana id plane constat: nam cum nulla lex humana etiam Ecclesiastica vim habeat, & potestatem vetandi actus omnino interiores, vt fusius ostēdemus infra disput. 160. c. 2. sequitur præceptum humanū proxime, & primarie prohibere actiones exteriores, secundarie autem, & remote actus interiores: ergo saltē habemus ex ijs, quæ lege humana prohibita sunt, primarie prohiberi actionē exteriorē, & ratione illius secundarie interiorē, hoc est, ideo affectū interiorem esse malum, quia circa actionē exteriorē iure humano vetitā versatur. Deinde de lege diuina, quæ prohibere pōt affectus internos primarie, & secundum se eadem minor propositio probatur: nā lex diuina prohibens peccatū, quod opere exteriori cōsummatur, non fertur directe in affectum, sed in opus ipsum, vt inductione constare potest: prohibuit enim periuriū, furtū, adulterium, & cetera, quæ in decalogo continentur, nō sub hac forma, *Ne velis falsō iurare*, aut *Ne velis falsū testimoniū dicere*, &c. sed sub hac, *Ne iures falsum, ne falsum testimonium dicas*, &c. Signum igitur est, opus externū secundum se cadere sub præceptū, & primarie prohiberi, aut præcipi. Quodsi nonum, & decimum præceptum directe prohibuerunt concupiscentiā vxoris alienæ, aut rei alienæ, non ideo factū est quia præceptū directe, & primarie feratur in tales affectus, & secundarie in opera exteriora, sed illa præcepta sub ea forma lata fuerunt ad tollendā falsam opinionem vulgi, ne putaret licitū esse huiusmodi res concupiscere, & sola opera exteriora prohiberi; cū tamen vetito exteriori opere, quod sexto, & septimo præcepto reuera iā vetitū erat, sufficienter affectus prohibitus esset. 19

Deinde eadem opinio alia fere simili ratione confirmari potest: quia illa actio est primarie mala, quæ primarie dissētanea est naturæ rationali, & quæ sub regulam rationis primarie cadit, siquidem malitia consistit in disconuenientia actionis cum natura rationali, vt rationalis est: quare e cōtrario ea actio humana erit secundarie mala, quæ secundarie dissentanea est naturæ rationali, vt rationalis est, & quæ secūdarie sub regulam rationis cadit: omnis autē exterior operatio primarie cadit sub regulam rationis, & dissentanea est naturæ rationali, vt rationalis est: nā quilibet per regulā rationis iudicat affectū iurandi falsum esse malū, quia ipsum iurare sit malum, & ideo esse discōueniēs naturæ rationali velle iurare falsū; quia iurare falsū dissētaneū est, nō tamen cōtra: cū igitur actio exterior prima rie cadat sub regulā rationis, & primarie iudicetur mala, cōsequitur, ipsam esse primarie malam; contra vero affectum interiorē esse secundarie malum, qua secundarie iudicatur disconueniens, nempe ratione operis exterioris, circa quod versatur. *Confirmatur opinio.*

At respōdebit āliquis, primarie quidem conuenire malitiam actioni exteriori non tanquam actioni morali capaci meriti, sed tanquam obiecto actionis humanę interioris per ordinē ad quod actio interior dicitur habere suā speciem malitiæ, & hoc sufficere vt ipsa cadat sub regulam rationis, & sub præceptū, sufficere etiam vt tanquam obiectū prohibeatur, & iudicetur per regulam rationis disconueniens, & vt dicamus; ideo velle occidere, aut iurare falsum, est malum, quia occidere, & iurare falsum est malum, saltem vt obiectum, non vt actio. Hoc tamen responsum friuolum est, nā regula rationis, & præceptum non versatur proxime circa obiectū operationis humanæ, quod tātum habet rationē obiecti, sed circa *Soluitur aliquorum.* *Reijcitur.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

circa operationem, quæ vere operatio humana est, licet sit etiam obiectum alterius operationis: verbi causa, in peccato furti est actio interior volendi furari, & actio exterior furandi, actio autem exterior ita est actio, vt etiã sit obiectum interioris actionis, sicut constat: ceterum ipsa actio exterior furandi habet etiam pro obiecto materiam circa quã versatur, nempe rem alienam, præceptum autem prohibens & vetãs non refertur proxime ad rem alienam secundũ se, sed ad rem alienã, vt subest actioni furãdi. Similiter regula rationis non dictat rem alienam esse dissentaneã, aut malam naturæ tationali vt rationalis est, quis hoc non videat? & ita res aliena secundum se nec habet malitiam, nec bonitatẽ, etiã vt obiectum, nisi quatenus subest tali, & tali actioni: nam circa rem alienam versari potest tã actio bona quam mala, ergo res aliena non est dicenda absolute bona, neque mala moraliter, neque erit sufficiens materia præcepti nisi ratione operationis, quæ
21 circa ipsam versatur, cum tamẽ sit materia, & obiectum malæ operationis. Imo ipsa actio furandi si solum sumatur vt obiectum voluntatis, nõ potest absolute dici malum obiectum, & vetitum, quia tam potest esse obiectum bonæ voluntatis scilicet nolendi furari, quam malæ scilicet volendi furari: ac proinde verissima est minor propositio, quam proxime confirmauimus, nempe sub præceptum, & regulam rationis proxime cadere operationem exteriorem, quatenus operatio moralis est.

Distinctio bonitatis, aut malitiæ formalem, & obiectiuã quo ipso possit esse vera.

Quare distinctio illa de bonitate, aut malitia obiectiua, & formali, quarum obiecti ua conueniat obiecto, formalis autẽ actioni; aut inanis est, aut ita debet accipi, vt obiectum secundum se non dicatur absolute bonum, aut malũ, nec absolute cõueniẽs, aut disconueniens naturæ rationali, nec absolute vetitum, aut imperatum, sed hæc omnia primarie, & absolute de actione dicantur; obiectum autem actionis, quod nõ est actio, sed res, non dicatur absolute tale, sed dicatur esse tale obiectum, vt possit esse obiectum malæ operationis: alioquin diceremus, malũ Dei secundum se esse absolute malum moraliter, cũ tamen possit esse obiectum actionis bonæ, nempe odij abominationis circa malũ ex complacentia Dei, quo possumus nolle Deo malum, & possit etiam esse obiectum actionis malæ nempe odij inimicitiæ, quo velle possumus Deo malum ex displicentia ipsius: & ita non dicimus ideo velle Deo non esse ex displicẽtia ipsius est malum, & dissentaneum naturæ rationali, quia non esse Dei est dissentaneum, & malum moraliter: idem dicẽdum est de re aliena, quæ ita est obiectum, vt nõ sit actio humana, & de alijs eodem modo. Cũ igitur de actione exteriori, quæ simul est actio, & obiectum interioris alio modo loquamur, & actio exterior, vt furari, dicatur absolute mala, vetita, & proxime cadere sub regulam rationis; imo vero dicamus ideo velle furari est malum, veritum, & cadit sub regulam rationis, quia actio exterior furandi hæc omnia habet, non tamen dicamus cõtra; efficitur proxime, & primarie sub præceptum & regulam rectæ rationis cadere actionem exteriorem, non quidẽ quatenus est obiectum tãtum, nec solũ vt est a sola potentia exequente, sed cũ omnibus circunstãtijs, inter quas est libertas, quã habet ab actione ipsa volũtatis: nemo enim prohibet furtũ, aut iudicat esse malũ, nisi libere factũ, quia hac sola ratione discõueniens est naturę rationali, vt rationalis est. Deinde poterit quis cõtra rationem nostram hoc modo obijcere, Obiectũ actionis interioris non est ipsa actio exterior habere facta, sed ea solum secundum esse naturæ, quod habet: ex quo sequitur, actionẽ exteriorem, quam habet interior pro obiecto, non habere malitiam moralem, quam vocant formalem, sed quam vocant obiectiuam, & ita non habere malitiam illam moralem, ex qua nascitur ratio meriti, & dignitatis ad pœnam. Respondeo, eum, qui vult furari hic, & nunc habere pro obiecto actionem exteriorem furandi cum omnibus circunstantijs etiam personæ, ex qua prouenit libertas, ac proinde habet pro obiecto actum moralem, hoc est, actionem exteriorem, non quomodocunque, sed liberam, & humanam. Vt autem affectus interior dicatur habere pro obiecto actionem exteriorem non secundum esse naturale tantum, sed quatenus moralis est, non portet, vt voluntatis affectus expressẽ feratur in ipsam libertatem, sed satis est si feratur in actionem exteriorem, quæ reuera futura est cum libertate, & sic eam habebit pro obiecto eo modo, quo sufficit ad peccatum: peccatum enim non postulat, vt affectus directe feratur in circunstantias omnes obiecti, vt disp. 101. c. 5. probabimus, & supra disputatione 51. cap. 3. notatum est.

Præterea

Præterea affectus voluntatis habet pro obiecto actionem exteriorem tanquam effectum suum, a quo denominatur mala, sicut medicina dicitur sana ab effectu. Actio autem exterior est effectus voluntatis, non tantum secundum esse naturæ, sed etiam secundum rationem liberi: & hæc satis de priori parte nostræ sententiæ.

Ex quibus omnibus sequitur falsam esse sententiam Scoti quodlibero 18. artic. 3. cũ docet actionem exteriorem esse formaliter, & intrinsece malam, & similiter actionem interiorem: nihilominus actionem interiorem esse primarie malam. Liquet enim interiorem actionem ex obiecto, & circunstantijs esse extrinsece, & secundarie malam, primarie autem hanc malitiam conuenire actioni interiori. Adde, quod si actioni interiori, & exteriori hæc malitia intrinsece, & formaliter conueniret, non diceretur interiori primarie, & exteriori secundarie conuenire: quod enim dicitur secundarie tale, solum extrinsece, & analogice dicitur tale.

Posterior pars verioris opinionis.

CAPVT VI.

Posterior pars nostræ opinionis est, malitiam ex fine primarie conuenire actioni interiori & inde secundarie deriuari in exteriorem. In cuius explicationem, & cõfirmationem notãdum est, finem cuius gratia nostræ intẽtionis duplicem esse: potest enim intentio nostræ voluntatis ferri in finem cuius gratia, qui sit aliqua nostra exterior operatio, & potest ferri in finem cuius gratia, qui non sit nostra operatio, sed alterius, vel sit res tãtum, & non operatio: exemplis rem illustremus. Primum, potest quis intẽtione animi ferri in voracitatem, vt in finem, quia eam appetit gratia sui, vt rem delectabilem; vel in fornicationem eo dem modo; & tunc habet pro fine suæ intẽtionis aliquam suam actionem exteriorẽ humanam, & moralem. Deinde potest intẽ tionem suam dirigere in inanem gloriam, & laudem hominum, quia cupit laudari, tã quam aliquid delectabile, & gratia sui appetibile; & tunc habet pro fine operationẽ alterius non propriam, nempe laudem; & ita hic finis comparatur cum eo, cuius est finis, non vt operatio, sed vt res.

Hac præmissa distinctione, nostra sentẽtia explicari debet hoc modo. Quotiescũque finis nostræ intentionis non est operatio nostra, sed operatio alterius, aut res, vt in exemplo posito posteriori loco, malitia ex fine primarie est in actione interiori intentionis, & ex ea secundarie in actionem exteriorem deriuatur: tunc autem nulla alia actio exterior est, quam actio quæcunque, quæ assumitur vt medium ad talem finem: vt cum quis appetit vt finem laudem hominũ, & ad hoc assumit varias actiones suas, & occasiones, ex quibus laudari possit; malitia inanis gloriæ, quæ est malitia ex fine, primarie est in intentione, secundarie autem in actionibus externis, quę ad hũc finem assumuntur: quæ sane videtur esse mens S. Thomæ, vt sequẽti capite declarabitur, hunc enim finem inanis gloriæ adduxit in exemplum. *Explicatur sententia.*

Ratio vero manifesta est, quæ ex dictis in superiori cap. colligi potest: quia id, quod primarie prohiberi potest, & vetari, aut quod primarie sub regulam rationis cadit, est intentio circa talem finem: ergo in illa primarie est malitia ex fine. Hæc sane collectio superiori capite satis cõfirmata manet; ostẽdimus enim ibi, ei primarie malitiam conuenire, cui primarie conuenit posse prohiberi, aut sub regulam rectę rationis cadere. Porro autem in casu prædicto, intẽtioni hæc duo primarie conuenire, manifestum est: id enim non conuenit primarie fini, nẽpe laudi humanæ, in quam fertur intentio sicut in finẽ: quia illa nõ est actio moralis eius, qui eã desiderat, & laus secũdum se non est prohibita, neque iudicatur discõueniens per regulam rationis; imo potest esse bona ex parte laudantis. Præterea actio exterior, quæ assumitur vt medium ad captandam laudem humanam, non potest esse primarie vetita, nec primarie cadere sub regulam rationis, prout fertur in finẽ; quia non est vetita secundum se, neque iudicatur per regulam rationis disconueniẽs secundum se, sed tantum ratione intentionis. Restat ergo, vt id, quod primarie prohiberi potest, & iudicari disconueniens ratione sui, sit appetitus gloriæ, & laudis humanæ, ac proinde malitia inanis gloriæ primarie conueniat intentioni, & inde deriuetur in actionem exteriorem, quæ assumitur vt medium. Et quemadmodũ (vt in superiori capite vidimus) dicendum est, ideo velle furari est malum, quia furari est *Ratio sententia.*

malum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

malum,non contra; & inde colligebamus, malitiam ex obiecto, & circunſtantijs primarie reperiri in actione exteriori;ita etiã dicimus, ideo occidere eſt malum malitia inanis gloriæ, quia velle occidere propter talem finem eſt malum,non contra: ergo ſimiliter colligitur, malitiam inanis gloriæ primarie conuenire affectui intentionis, & ſecundarie ex illo deriuari in actionem exteriorem.

:6

Illatio.

Idem omnino dicendum eſt,quoties peccatum aliquod talem ſpeciem habet, vt licet prodeat in exteriorem materiam, nihilominus peculiari aliquo reſpectu interius conſũmetur: quia eius malitia conſurgit ex directo aliquo,& expreſſo reſpectu: & talis malitia poteſt dici malitia ex fine,qui eſt res,quia non reperitur in ipſo opere exteriori,ſed in reſpectu illo voluntatis primarie eſt: vt cum quis occidit ex odio, quia vult alicui mortem, vt malum illius eſt ex diſplicentia ipſius, talis malitia odij primarie conuenit actioni interiori: nam actio exterior occidendi ſecundum ſe non habet malitiam odij, ſed eam ſolum habet ex directo affectu diſplicentiæ,ex quo habet talem reſpectum,quem ſecũdum ſe habere non poſſet,vt manifeſte patet. Simile eſt in peccato inobediẽtiæ ſpecialis,quod fieri debet ex intentione expreſſa non parendi, vt infra diſputatione 101. capite 5. dicemus:& ratio eadem omnino eſt in ijs, ergo malitia illa,quæ eſt fine,primarie conuenit actioni interiori, & inde deriuatur in actionem exteriorem ſecundarie; cum tamen malitia actionis exterioris ex obiecto,& circunſtantijs, nempe malitia homicidij,quatenus eſt contra iuſtitiam, primarie conueniat actioni exteriori, & inde in interiorẽ deriuetur,vt conſtat ex in dictis præcedente capite.

27 Operatio alterius quo modo poſſit eſſe obiectũ noſtræ intentionis.

Ceterum circa id, quod diximus de fine noſtræ intentionis, quando eſt res,vel operatio alterius,& non noſtra,notandum eſt per operationem alterius non intelligere nos operationem alterius, quæ ex parte eius ſit peccatum;tunc enim alia regula habenda eſt; ſed quæ non ſit peccatum, vt patet in intentione inanis gloriæ, quæ eſt circa laudem:hæc enim conſiſtit in actione alterius non mala;& tamen affectus noſter circa illam malus eſt. Si tamen finis noſtræ intentionis ſit operatio alterius, quæ ſit peccatum, & illud ſubſit noſtræ poteſtati tanquam cauſæ inducenti per aliqua media; tunc ſiue operatio alterius mala, in quam ferimur tanquam in finem, ſit mala malitia,quæ conſummatur exterius,vt furtum,& homicidium, ſiue ſit mala malitia, quæ conſummatur interius,vt odium,dicẽdum eſt,nunquam ab operatione alterius, quam quis habet vt finem, deriuari malitiam per analogiam, ſicut ab actione exteriori propria deriuatur in interiorem.

Ratio vero eſt, quia intentio vnius cum actione alterius, quam reſpicit vt finem, non facit vnam operationem in genere moris,eo quod non ſit in vtroque vna ratio voluntarij,qua connectantur, & fiat vnum opus morale: ſed operatio alterius habet rationem liberi a voluntate ipſius, non autem a voluntate eius, qui tenditur eam ſicut in finem:ex quo fit,vt ille,qui alteri ſuadet homicidium,vel dedit ei occaſionem vt occideret,nihil ominus peccet, ille,qui occidit,ignorans,& abſque libertate occidat,quam ſi ſciens, & libere occideret:ſignum igitur eſt,ab ea operatione exteriori non deriuari malitiam in intentionẽ eius,qui ſuaſit, ſiquidẽ intẽtio ſemper manet mala, etiamſi operatio alterius non ſit mala;cum tamen ex eo,quod illa operatio in occidente non ſit mala propter aliquam cauſam ex dictis,voluntas occidendi in eodem, in quam deriuabatur malitia occaſionis, non maneat mala. Tunc igitur malitia erit primarie in actione exteriori, quæ ſumitur vt medium ad homicidium, vt in ſuaſione,& in alia occaſione, & exilla deriuabitur in intentionem,& electionẽ ſecundarie. Idemque iudicium erit de medijs, quæ apponuntur aut ſuadendo, aut præbendo alteri occaſionem peccandi peccato,cuius malitia conſũmatur interius vt odium;niſi quod media, quæ apponuntur ad peccatum, quod exterius conſũmatur, ſunt eiuſdem ſpeciei cum opere ipſo:at media, quæ apponuntur ad peccatum, quod interius conſummatur non ſunt eiuſdẽ ſpeciei cum eo,ſed diuerſæ, vt etiam in materia de ſcandalo dicemus. Ratio vero diſcriminis eſt, quia ſicut in eodem homine actus voluntatis reflexus,quo quis vult habere alium actum voluntatis, non eſt eiuſdem ſpeciei cum eo, & nunquam facit cum eo vnum in genere moris, vt diſputatione 51.capite 5.notauimus;ita etiã media, quæ vnus applicat ad mouendam voluntatem alterius,non erunt eiuſdem ſpeciei cũ peccato, quod conſummatur in voluntate alterius,

terius,cõtra vero,ſicut media,quę quis applicat ad aliquod opus, quod conſummatur exterius,ſunt eiuſdem ſpeciei cum opere ipſo in eodem homine,vt omnia,quę applicantur ad homicidiũ,ita etiam in diuerſis hominibus,omnia, quæ applicat vnus ad opus alterius,ſunt eiuſdem ſpeciei cũ opere alteri?,vt patet in exẽplis allatis.

Si vero finis noſtræ intentionis ſit actio exterior,vt cũ quis furatur propter adulterium,tunc dicendum eſt contra Caiet. malitiam quidem finis primarie reperiri in actione exteriori, quæ aſsumitur vt finis, nẽpe in adulterio;ſecundarie autẽ in actione interiori intẽtionis, & in electione furti,& tandẽ in ipſa actione exteriori furandi: hoc autẽ manifeſte colligitur ex dictis in cap. præced,quia cũ tunc finis ſit quædã actio humana exterior,& iuxta ea,quę dicta ſunt,intẽtio illa ideo ſit prohibita, cadat ſub regulã rationis,& ſit mala, quia actio exterior,in quã fertur,vt in finẽ,prohibita eſt,cadit ſub regulã rationis,& mala eſt,ſequitur malitiã illã primarie eſſe in actione exteriori, quæ aſsumitur,vt finis, & inde deriuari in intentionẽ: & quia electio reſpicit eundẽ finẽ,ſicut intentio,etiã in electionẽ deriuari malitiã finis, ſcilicet adulterij,deinde in actionem exteriorem, quæ aſsumitur vt mediũ, nempe in furtũ etiã refundi:quia huic conuenit reſpicere finem,non ratione ſui,ſed ratione actionis interioris, per quã aſsumitur vt medium.

Friuolum autem eſt,quod ait Cai. art. 2. dub.4.& ar.3.dub.2. adulterium in eo caſu & eſſe actionem,& eſſe finem, & quatenus finis eſt,ita tribuere malitiam intẽtioni, vt primarie ipſi intentioni conueniat, ſed quatenus actio eſt, tribuere malitiã intentioni extrinſece, & ſecundarie: hoc in quã,friuolum eſt, quia eadem ratione in quacũque actione exteriori, quę eſt obiectũ interioris,etiã vt mediũ ad aliquem finẽ,poſſemus duas illas rationes diſtinguere,& rationem obiecti, & rationem actionis,& aſſerere,ab ea actione, vt obiecto accipere voluntatem malitiã primarie, ab ea autem,vt actione accipere eãdem malitiã ſecundarie,q̃ eſt ridiculũ. Adde,q̃ illa diſtinctio Cai. in verbis ſolũ poſita videtur, cũ eadem omnino ſit malitia actionis exteriorꝭ,quatenus actio eſt, & quatenus obiectum,aut finis voluntatis eſt: ſiquidẽ actio exterior,quatenꝰ actio quædã eſt, proponitur vt finis,aut obiectũ voluntati: q̃ſi vna,& eadem eſt malitia actionis exterioris,quæ eſt finis,efficitur,non diuerſo, ſed eodem modo voluntati communicari.

Ceterũ,vt ea,quæ hactenus dicta ſunt de communicatione, & deriuatione malitiæ ex obiecto,& circunſtantijs ab actione exteriori in interiorem, amplius explicẽtur, notãdum valde eſt,ea intelligenda eſſe de affectu efficaci interiori,non de inefficaci, qui conſiſtit in ſimplici tantũ cõplacentia rei ſine ordine ad executionẽ: itaq; dicimus ab actione exteriori deriuari malitiã ſecundarie in actionem voluntatis efficacẽ,quæ eſt cauſa actionis exterioris: cũ enim talis affectus ſit cauſa actionis exterioris,recte dicitur malus ab effectu, ſicut medicina dicitur ſana a ſanitate animalis, & ab ea habet deriuatã denominationẽ ſanitatis: actio igitur volũtatis efficax non ideo mala eſt,quãdo habet pro obiecto actionẽ exteriorẽ ex ſe malã,quia ſit primarie prohibita,aut mala,ſed quia ab actione exteriori,quã habet pro obiecto, & cuius eſt cauſa,tanquã ab effectu dicitur mala. Quare, cũ affectus ſimplex nõ ſit cauſa actionis circa quã verſatur,tãquã circa obiectũ, vt delectatio de adulterio,ideo nõ accipit malitiã ab ea ſecundarie deriuatã, ſed malitia, quã habet,primarie ei cõuenit, & ſecundũ ſe ſub regulã rationis cadit,quatenus talis affectus circa talẽ actionem exteriorẽ ſecundũ ſe opponitur alicui virtuti, & tales delectationes ſequũtur normã eorum affectuũ,quorum malitia cõſũmatur interius ex aliquo peculiari reſpectu,de quibus ſupra in hoc cap.diximus. Ex quo fundamẽto multa deducemus infra diſp.110. & ſequentibus,vbi de malitia omnis delectationis moroſæ agemus, & manifeſtis exẽplis conuincemus, delectationem non ſemper accipere malitiam ab actione mala, quam habet pro obiecto.

Quæ dicta ſunt intelligenda eſſe de actu efficaci interiori non de inefficaci.

Simplex affectus vnde ſumat malam malitiam.

31

De bonitate non eſſe eodem modo, atque de malitia philoſophandum.

CAPVT VII.

TAmetſi S.Th.in his tribus articulis eodẽ modo ſemper loquatur de bonitate, & de malitia, quod attinet ad deriuationẽ eius ex actu exteriori in interiorem, & cõtra:tamen alia longe diuerſa videtur eſſe ratio bonitatis,quã malitiæ.Ratio vero diſcriminis oritur ex diuerſitate eorũ,quę ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnius constitutionē,& alterius requiruntur:vt enim diximus disp.51.c.3.ex Arist. 2.Ethic.c.4.ad hoc,vt actꝰ sit moraliter studiosus,non tantū debet esse circa bonū obiectū,sed debet directe ferri in ipsam obiecti honestatē propter ipsam,nō propter alium finē,vel propter aliā rationē motiuā; hic autem respectus primarie conuenit actioni interiori,& affectui voluntatis: ergo bonitas moralis primarie cōuenit actioni interiori. Ad rationem vero malæ actionis, vt ibidem dicebamus,non requiritur, vt affectus feratur in opus malū propter ipsam malitiā,neq; propter ipsum opus malū secundū se, aut sub aliqua peculiari ratione,sed sufficit indirecte voluntariū etiā ex ignorantia vincibili, vt opus exterius, quod secundum se est prohibitū, & disconueniens naturæ rationali,sit peccatū, vt occidere,& lædere proximū. Quare licet malitia talis peccati primarie conueniat actioni exteriori,& inde deriuetur secundarie, & secundum analogiā in affectum volūtatis;nihilominus bonitas virtutis primarie debet esse in actione interiori voluntatis, cui primarie conuenit respectus ille,quem consequitur bonitas moralis. Ob eandē et iam rationem sunt quædam genera peccatorum,quorum malitia primarie est in affectu,& actione interiori,& inde secundarie deriuatur in exteriorem,vt præcedente etiā capite notauimus:huiusmodi sunt peccata,quæ dicuntur interius cōsūmari,quia eorū malitia consequitur peculiarē aliquē respectū,& expressum affectū alicuius circunstantiæ,& rationis,quale est peccatum odij, & peccatū inobedientiæ speciaiis,de quibus etiā dicemus disp.101.c.6.non posse speciem suæ malitiæ desumi a circunstātia,non expresse,nec directe volita, sed ad eā expressum voluntarium requiri. Quod vero S.Doct.in his tribus articulis loquatur eodem modo de bonitate,& de malitia non mirum est,quia nōdū tractauerat,quæ nā requirerētur,vt actus vere esset bonus, & studiosus moraliter, & ita gratia exēpli eodē modo loquutus est de bonitate,& de malitia,cum tamen reuera diuersa sit ratio vt ex dictis manifeste constat. Quod vero dicūt recētiores aliqui Theologi,posse esse actionē bonā,& studiosam,etiamsi affectus non feratur in obiectum honestū propter ipsam honestatem virtutis, mihi sum opere displicet.Tum quia est contra doctrinā Arist. quam retulimus in illa disp.

32 *Bonitas virtutis primarie est in actu interiori*

51.c.2.ipse enim dixit,eum qui facit iustā nō propter ipsam honestatē iustitię,facere quidem iustū,sed nō iuste:quid autē aliud est nō facere iuste, quam non facere bene? si enim aliquo modo bene id faceret, quia iustū faceret,iuste etiā faceret.Tū etiāqua rationi manifeste aduersatur:nā,vt dixim⁹ disputat 52.c.2.voluntas semper amat obiectū sub expressa aliqua ratione boni, sicut oculus nihil videt, nisi aut coloratum, aut lucidum:bonū autē triplex est,vt disp. 1.ca.2.ex S.Tho.& Arist. notauimus:aut enim est honestum,aut delectabile,aut vtile;quod vero attinet ad mores,vtile vt vtile non tribuit bonitatē moralē actioni nisi ratione finis;porro finis aut est honestum, aut delectabile bonum,quod Ansel.vt ibidem vidimus,vocauit cōmodum: vel ergo voluntas fertur in obiectū honestum quatenus delectabile,& cōmodū est:& hoc modo non potest esse voluntas honesta. Nam si quis redderet vnicuiq; quod suum est, allectus a cōmoditate, seu delectabilitate, & non ab honestate illius, quis dicat volūtatem illius honestā esse? Adde,quodsi honesta esset,per talem actionem comparari posset habitus virtutis,quod tamen est cōtra Arist. loco illo allegato. Vel voluntas fertur in obiectū honestū allectaabipsa honestate:& ita operatur honestū propter ipsum;ac proinde habemus id,q̄ cōtēdimus: nēpe nunquā esse voluntatem bonā moraliter,& studiosam,nisi feratur in rem honestam propter ipsam honestatem: id quod nō obscure docuit S.Tho.supra q.19. ar.7. ad 3. vbi asserit in hæc verba, *Sed ad hoc, quod sit voluntas bona,requiritur,quod sit bona sub ratione boni*: id est,quod velit bonum & propter bonum: per bonū autem intelligit honestum,vt legenti constare potest.

Ex hac etiam doctrina intelligere possumus id,quod cōmuniter dici solet, nempe præcepta solū obligare in sui obseruatione ad actus secundū substantiā, non secundū modū virtutis,id quod de affirmatiuis præceptis intelligēdum est, vt de præcepto audiendi missam,recipiendi Eucharistiā: his enim præceptis satisfieri potest opere alias malo ex malo fine,aut mala circunstantia, in quo saluetur substantia eius,quod præcipitur:vt si quis audiat missam ex malo fine tempore,quo præcipitur, peccabit quidē contra aliud præceptum propter malum finem,quem apponit,nō tamen cōtra præceptū audiendi missam,& sic de alijs. Quæ do ve-

ro vero præcepta obligent tantum ad substantiam,& an sit aliquod,quod etiā obliget ad modum,dicemus infra q.100. ar.9. Data opera dixi impleri posse hæc præcepta affirmatiua opere alias malo,in quo saltem substantia eius,quod præcipitur. nā si ratione malitiæ operis tollatur substantia eius,quod præcipitur, non poterit præceptū impleri,verbi causa, si quis recipiat Eucharistiam tempore statuto indigne, & in peccato,etiamsi peccet peccato comissionis, eo quod indigne tractet sacramentum Eucharistiæ, tamen non peccat peccato omissionis omittendo præceptū de recipiēda Eucharistia, & ita non est obligādus ex præcepto,vt iterum recipiat: si vero sacramento confessionis ponat obicē,ita vt impediat effectum illius,etiamsi peccet peccato cōmissionis eodem modo, quo de Eucharistia diximus,tamē de obligatione recipiendi sacramentū confessionis,& de obseruatione huius præcepti secūdum varias opiniones,non eodem modo philosophandum est:qui enim asserunt posse recipi integrum sacramentum confessionis secundum substantiā sine fructu ipsius, cōsequēter asserere debent posse obseruari præceptum recipiendi hoc sacramentum secundū substantiā sine modo:qui vero dicunt,hoc ipso quod sacramentum non confert effectum gratiæ propter obicem, & impedimē tum,nō esse integrum sacramentum,consequenter etiam dicere debent,eum,qui sine fructu recipit sacramentum,non satisfacere præcepto recipiendi sacramentū, & ita debere iterum sacramentum repetere:quæ vero harum opinionum vera sit, dicemus in tractatu de confessione.

Explicatur mens S. Thomæ in tribus præcedentibus articulis.

CAPVT VIII.

AM vero reliquum est,vt nō solum nostrā sententiam,quā hactenus exposuimus, & ratione cōfirmauimus, auctoritate etiā S.Tho.comprobemus, sed etiā mentem ipsius, quæ multis perobscura semper visa est,aperiamus. Atq; in primis illud admonere velim lectorem,vt attente consideret quā facili negotio iuxta doctrinā a nobis superius traditam sensus S.Tho.explanari queat,contra vero quā difficulter iuxta aliorum sententiā,mentem illius intelligere possimus,vt hinc etiā liceat cōijcere,nostrā sententiā multo veriorem, & sensui S. Tho.multo magis consentaneā esse, quam oppositā:per singulos igitur articulos discurramus. In primo quidē tria docet valde notāda:primum est,malitiā,quā habet actꝰ exterior ex obiecto & circūstātijs,hoc est, quæ ei conuenit per ordinē ad obiectū, & circunstantias,non deriuari in ipsum a voluntate,hoc est,ab actione interiori voluntatis,sed proxime a ratione:cū inquit non deriuari a voluntate,intelligit nō esse primarie in affectu volūtatis, vt ex illo cōmunicetur secūdarie exteriori:si autē esset primarie in affectu volūtatis, & secūdarie in actione exteriori, vt aduersarij cōtendūt, perperā negasset S.Tho.ex voluntate deriuari in actionē exteriorē.Cū vero ait, eam malitiā deriuari a ratione,id intelligit, nō quia primarie fit in ratione iudicāte, tāquā in actione morali, sed quia per illā proxime tāquā per regulā iudicetur actio mala; ac si dicat,actio exterior secūdū se ex obiecto,& circūstantijs cōsiderata primarie, & proxime cadit sub regulārationis:nō remote,& secūdarie ratione actionis interioris, vt c.6. satis ostēsum est:his autē sensus S. Th. optime cōstat cū ijs,quæ hactenus diximus. Porro autēS.Tho.hic loqui de actu exteriori,nō solū vt habet rationē obiecti & dicitur habere malitiā,quā vocant obiectiuā,sed quatenus est actio moralis,& habet malitiam, quæ est radix meriti pœnæ, manifeste patet ex eo,q̄ ait,malitiā,quam habet actio exterior ex obiecto,& circūstātijs,prouenire proxime a ratione, & nō ab actione interiori volūtatis: sic enim ipsi actioni exteriori assignat obiectū,& circunstantias tāquā actioni morali: ergo loquitur de ipsa,vt est actio moralis, & non tantum obiectū actionis interioris. Tum etiā eodē modo loquitur de malitia ex obiecto & circunstantijs, sicut de malitia ex fine: cum autē dicit,malitiā ex fine esse prius in actione voluntatis,quā in exteriori, & inde in exteriorē deriuari,loquitur de malitia ex fine,quatenꝰ reperitur in actione morali,& nō tātū obiectiue: ergo eodē modo loquitur de malitia ex obiecto,& circūstātijs. Secūdo docet S.Tho.in primo artic.si actio exterior cōsideretur prout in apprehensione,prius esse malā,quā interiorem: si vero consideretur prout in executione,esse potius malā, quam actionem interiorē,

In primo articulo tria docet S.Tho.

Primum.

36

Secundo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nō dixit S.Th. malitiam ex obiecto, & cir cūſtatijs deriuari ab interiori in exteriorē, aut pendere ab interiori, neq; id vnquā vel leuiter inſinuauit in his articulis, aut alibi: imo vero cū loquitur de deriuatione, & refuſione malitiæ ab actione interiori in exteriorē, & contra ab exteriori in interiorē, vt in ar.2. & in ar.3 in fine corporis, & ad 3. ſēper inquit, malitiā ex obiecto, & circunſtātijs deriuari ab exteriori actione in interiorē; contra vero ab interiori in exteriorē cōmunicari malitiā ex fine: ſed in hoc ar.1. ſolum dixit, actionē exteriorem in apprehenſione prius eſſe malā ex obiecto, & circūſtātijs, quā exteriorē, cōparatā etiā cū obiecto, & circunſtantijs: in executione autē priꝰ eſſe malā actionē interiorē, quā exteriorem. Illud autē *prius* nō denotat ordinē denominationis, ſed cauſę, hoc eſt, nō denotat eā actionē primarie denominari malā, quæ priꝰ eſt in exequutione mala, ſed prius tēpore, aut ordine cauſę exiſtere, & aliquā malitię denominationē in illo priori habere, quā aliā, etiāſi talis denominatio ei ſecūdarie, & analogice cōueniat ab actione, quæ eſt poſterior ordine cauſæ, tāquam ab effectu.

Huius vero doctrinę appoſitiſsimū exēplū habemus in medicina, quę in executione, & ordine cauſæ, imo etiā ordine tēporis prius eſt ſana, quā animal, quod ſanare debet, ſit ſanū: & tamē ſi loquamur de ordine denominationis ſanitas primarie denominat animal ſanum, & ei cōuenit tanquā proprio, & primario ſubiecto, ipſā autē medicinā denominat ſecūdarie: nā medicina dicitur analogice ſana a futura ſanitate animalis, quā efficere debet, ſic ergo, & actio interior, quia eſt cauſa exterioris prius eſt ordine cauſæ, quā interior quoad eſſe, imo interdū etiam prius ordine tēporis, & tunc denominatur mala ab effectu, antequā actio exterior reipſa ſit mala, cū nondū illa ſit. Ceterū actio interior nō dicitur primarie, aut prius mala ordine denominationis, ſed ſecundarie, vt
37 ex dictis patet, atq; hinc etiā prouenit, vt actio exterior in apprehēſione ſit prius mala ex obiecto, & circūſtātijs, quā interior. Quia cū ordine denominationis ſit primarie mala, & inde actio interior ſecūduarie mala denominetur in apprehenſione noſtra, ideo dicimus, & intelligimus eſſe malā actionem interiorē, quia exterior mala eſt, circa quam verſatur, vt c.5. vberius probatū eſt. Aliter ergo loquitur S.Th. de deriuatione malitię ex obiecto, & circunſtantijs ab vna actione in aliā, nempe ab actione exteriori in interiorem, quā de ordine cauſę, quo vna dicitur eſſe prius mala, quā alia. Porro autem S. Thomam loqui in hoc articulo de actione exteriori, quatenus eſt mala, non, ſolum vt aduerſarij dicunt, obiectiue, ſed etiā quatenus eſt mala, vt actio moralis capax meritī pœnæ, iam ſupra notatum eſt, & ex ſecundo, & tertio articulo etiam patebit.

Perperā igitur dixit Caietanus interpretatus mentē S.Tho. malitiā ex obiecto, & circunſtantijs deriuari ab actione interiori in exteriorē, & in interiori eſſe tantū ſecundarie, & extrinſece, formaliter vero, & primarie in actione exteriori: impoſsibile enim videtur, formā aliquam, ſeu denominationē ab vno in aliud deriuari eo modo, vt in eo a quo deriuatur, ſit extrinſece, aut ſecūdarie, in eo vero, in quod deriuatur, ſit intrinſece aut primarie. Et ſane S.Tho. nūquam dixit ab actione interiori in exteriorē malitiā deriuari, ſed actionem interiorē prius eſſe malā, quam exteriorem in executione, quod ſ
exēplo allato a Caiet. de medicina, & animali, quāuis dicamus medicinā in exequutione prius ſanā quā animal, tamē non poſsumꝰ dicere denominationē ſani deriuari a medicina in animal; ſed medicina ſana denominatur a ſanitate animalis, quā efficere potest.

Tertio docet in eodē ar. 1. malitiā ex fine non tantū prius reperiri in actione interiori, quā in exteriori, ſed etiā ab interiori in exteriorē deriuari, cū tamen de malitia ex obiecto, & circunſtantijs ſolū dixerit prius eſſe in interiori, non tamen dixerit ex interiori in exteriorem deriuari, ſed eam dixit a ratione deriuari, quatenus ratio eſt regula, qua talem malitiam iudicamus. Dit crimen autem eſt manifeſtum, quia malitia ex fine non tantum in executione & ordine cauſæ prius eſt in intentione, hoc eſt, non tantum intentio prius eſt mala, quā ſequatur opus exterius, ſed etiā primarie cōuenit intētioni denominatio malitiæ circa finē, & inde per analogiā, & ſecūdarie deriuatur in actionē exteriorē, quæ fit propter finē, de hac enim exteriori actione loquitur, & de fine qui non eſt actio exterior, ſed res, vt c.6. explicauimus. Hoc autē de deriuatione malitię finis ab actione interiori in exteriorem obiter ſolum dixit S.Tho. nam in hoc ar.1. eius inſtitutum non erat oſtēdere, cui cōueniret primarie denominatio malitiæ, ſed in quo prius eſſet, ordine, vt diſ-

durationis

durationis, aut cauſæ, & hæc de 1. art. tam quod attinet ad malitiam ex fine, quam ad malitiam ex obiecto, & circunſtantijs.

In ſecūdo vero artic. licet primo aſpectu
39 *In ſecundo, idem omnino quærere, & tractare videatur* q̄ in primo quæſierat, & tractauerat; tamē reuera longe diuerſum eſt, nā in primo nō quęſiuit, a qua actione in quā malitia deriuaretur, & cui primarie talis denominatio cōueniret, ſed in qua prius eſſet: quæ duo diuerſa eſſe ſatis oſtēdimus. In ſecūdo vero quærit, an tota malitia actus exterioris pendeat ex malitia interioris: pendere autē totā malitiam exterioris actionis ex malitia interioris, idem eſt q̄ primarie conuenire talē denominationem actioni interiori, & ſecundarie, ſeu analogice exteriori. Reſpondet autē premiſſa ſuperiori diſtinctione, hoc modo: Malitia ex obiecto & circūſtantijs nō pendet a volūtate, ſed a ratione: q̄ ita intelligēdū eſt, quia ipſa actio exterior proxime, & ſecundū ſe cadit ſub regulā rationis, vt iudicetur, an mala ſit, & diſcōueniēs, nec iudicatur, aut cadit ſub regulā ſecūdarię ratione actionis interioris. Sub dit deinde S.Tho. *Et ex hac depēdet bonitas volūtatis, ſecūdū quod in ipſam fertur*: quod dixit de bonitate, dictū etiā putat de malitia, quia de vtraque loquitur. Sētit igitur malitiā actus exterioris primarie ſub regulā rationis cadere, ac proinde actioni exteriori primarie cōuenire, & inde in actionē volūtatis ſecūdarie deriuari, ſiquidē putat a malitia exterioris actionis ex obiecto, & circūſtātijs malitiā interioris pēdere, q̄ idē eſt. De malitia autē ex fine dixit, totā hāc malitiā, quæ eſt in actione exteriori, pēdere a malitia interioris; ac ſi diceret, hęc malitia primarie cōuenit, & denominat actionē interiorem, ſecūdarie autē deriuatur in exteriorē, quia tota hæc pendet ex malitia voluntatis: hæc de ſecundo articulo.

40 *In tertio vero quærit, vtrū ſit eadē, an diuerſa malitia interioris actionis, & exterioris & reſpōdet, cōtingere interdū, vt actio exterior, quæ aſsumitur vt mediū ad aliquē finē, habeat ſolū malitiā, quatenus media eſt, & tūc inquit eſſe vnā malitiā actionis interioris, nempe tā intētionis, quā electionis; & ipſius actionis exterioris; vt cū quis accipit enſem ad homicidium: & hoc manifeſtū eſt interdum etiā accidere, vt actio exterior, quę aſſumitur vt mediū ad finē, vt cum quis aſſumit homicidiū vt mediū* ad furtum: & tunc ſi, finis etiā ſit malus, erit duplex malitia actionis interioris, tā intētionis, quā electionis, & exterioris, quæ aſſumitur vt medium, ita tamen vt propria malitia vnius actionis in aliā ſecūdarie, & ſecundū analogiā deriuetur, & ita nō ſint quatuor malitię in duabꝰ actionibꝰ, ſed duę tātū: eſſent autē quatuor malitię, ſi deriuatio, & cōmunicatio ab vna actione in aliā nō fieret ſecundū analogiā. Malitia igitur ex obiecto, & circunſtātijs deriuatur, & refunditur ab actione exteriori in interiorē, malitia vero ex fine ab interiori in exteriorē. Hoc plane docuit in fine corporis, ſed magis expreſſe tradidit in ſolut. 3. vbi deriuationē hāc malitiæ ab vna actione in aliā cōparat deriuationi, qua ſanitas animalis in medicinā deriuatur: nā ſanitas, quæ de animali primarie dicitur, deriuatur ita in medicinā ſecundū denominationē, vt de illa ſecūdarie & analogice ſolum dicatur: & hoc modo (inquit S.Tho.) *A bonitate* (ſeu malitia) *volūtatis* (hoc eſt, actionis interioris) *deriuatur bonitas* (ſeu malitia) *actus exterioris, & e cōuerſo ſecūdū ordinē vnius ad alterū*: ac ſi dicat, ea, quæ eſt ex obiecto, & circūſtātijs, ab exteriori in interiorē; ea vero, quæ eſt ex fine, ab interiori in exteriorem deriuatur. Vbi etiā notādum eſt, non 41
poſſe loqui S.Tho. de actione exteriori, vt aduerſarij cōtendunt, ita vt ſolum habeat rationē obiecti, & nō actionis moralis, & ſolum habeat malitiā vt ipſi dicunt obiectiuā, ſeu obiectiue, nō formalem, ſeu formaliter, quæ conuenit actioni humanæ: nā ſi de ea hoc modo loqueretur, nō diceret ab actione interiori deriuari in exteriorē malitiā ex fine: hæc enim malitia nō deriuatur in obiectum, ſed in actionem ipſam moralem. Adde, quod hac ratione S.Thom. cōtendit oſtendere in peccato, quod cōſtat actione interiori, & exteriori, etiāſi vnaquę que habet ſuā propriā malitiā, nō eſſe quatuor malitias per multiplicationē, ſed duas per deriuationem analogicā: hoc autem nō pōt intelligi niſi de actione exteriori, quatenus ſubeſt interiori, & habet eſſe actionis moralis ſub ea. Ex quibus illuſtrata manet mens S.Tho. quā ita anno 1580. Cōpluti in noſtro Collegio primū publice docui deinde Romę anno 1587. poſtremo etiā Cōpluti anno 1596. multiſq; ſtudioſis & viris doctis facilis & accōmodatiſsima viſa eſt ad interpretādā mētē S.Th. quæ ſēper perobſcura, & difficilis in ſcholis viſa fuerat.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Diluuntur argumenta primæ sententiæ in 1. cap. allata.

CAPVT IX.

42 EX tribus sentētijs aliorū, quas præmisimus, antequā nostram pronūciaremus, argumenta solū duarum priorū nobis supersunt diluēda, quæ habes in c.1.& 2.huius disputationis, ea vero ordine suo dissoluem.

Ad primū argumentum primæ sententiæ respondetur.

Ad primū primę sententiæ, ꝙ erat Dur. respōdeo, maiorem illā propositionē, *Actioni hominis eatenus cōuenit bonitas, & malitia moralis, quatenus, vel inquantū volūtaria est*, dupliciter intelligi posse. Primū, ita vt particula *quatenus*, vel *inquātū*, sit nota, quā vocāt perfeitatis, & tunc sensus propositionis erit, Actioni hominis volūtarię, & liberæ per se cōuenit, nō per accidens esse bonā, aut malā moraliter; vel contra, actioni hominis malæ, aut bonæ moraliter per se cōuenit esse liberā. Et hoc modo est vera propositio, sicut per se cōuenit relationi huius, vel illius generis habere hoc, aut illud fundamētū: & cōtra etiā tali fundamētō per se cōuenit talis relatio. Vt vnitati in forma per se cōuenit relatio idētitatis, generationi vero per se cōuenit relatio patris &c. & cōtra per se cōuenit relationi paternitatis tale fundamētū generationis, & relationi identitatis per se cōuenit vnitas in forma, tāquā fundamentū. Ex hac tamē propositione hoc modo intellecta nō recte sequitur, actionem exteriorem habere ex volūtate malitiā deriuatā per analogiā, quāuis ex voluntate habeat etiā rationē liberi & voluntarij per analogiā deriuatā; quia non sunt idem formaliter ratio volūtarij, & ratio malitiæ, sed solū colligi pōt, ex voluntate habere aliquid deriuatū necessariū tāquā fundamentū prævium ad malitiā, ꝙ non negamus: id quod inferius magis patebit, cum assignauerimus discrimen inter liberū, & genus moris: & hæc de priori sensu maioris propositionis assūptæ in primo argumento. Deinde particula illa *inquātū* vel *quatenus*, significare possunt eādem esse rationem formalem liberi, seu volūtarij & malitiæ moralis, ita vt sēsus sit, Actio exterior eo est mala, quo est libera, & hoc sensu recte colligitur ex prædicta maiori, addita minori propositione hoc modo. Sed actio exterior est extrinsece, & secūdarie volūtaria a volūtate: ergo est etiā secundarie mala a malitia voluntatis: verū hoc sensu maior propositio est falsa, nempe, Actio exterior eatenus est mala, quatenus est volūtaria, & libera: hoc est, eo est mala, quo est voluntaria: & ita nihil ex ea colligi pōt. Cuius rei explicādæ gratia notādum est, gentmoris, vt dicebamus disp. 55. c. 2. nō esse ipsam substātiā actionis interioris, sed quādā rationē, & denominationem extrinsecā illi aduenientem: hæc autē nō est ratio voluntarij, & liberi, sed ratio quædā cōmunis ad malitiā, & bonitatem, quā disputationis causa vocare possumus regulabilitatē per rationem. Hæc autem diuidenda est, tāquā per differentias, per disconuenientiā, conuenientiā, & indifferentiā cū natura rationali, per quas diuersa ratio regulabilitatis, ac proinde diuersa ratio moris diuiditur: at vero ratio volūtarij, & liberi est fundamentum quoddā necessarium, & quid prævię, & requisitum huius regulabilitatis, & differentiarum eius. Nulla enim actio sub regulā rationis cadere pōt, nisi sit volūtaria, & libera: verū non requiritur expresse voluntarium tāquā fundamētum generis moris, sed quis voluntarium, siue directe, siue non directe, & (vt aiunt) interpretatiue: eo vero supposito consequitur statim regula bilitas illa per rationē. Quocirca fieri pōt, vt ratio liberi conueniat alicui actioni secūdarie, genus autem moris, & regulabilitatis per rationē, acproinde ratio mali, quę est differētia, aut species huius generis, cōueniat primarie: hoc cōtingit in actione exteriori, quę hoc ipso, ꝙ aliquo modo volūtaria est, primarie & secūdū se prohibetur, & sub regulā rationis cadit, ac proinde primarie mala est. Hæc autem malitia est quę sumitur ex ordine ad obiectū, & circūstantias: nā illa, quę conuenit ex ordine ad finē primarie est in intentione, & inde in exteriorem actionem deriuatur, non quia exintentione deriuetur ratio voluntarij in exteriorem actionem, & simul cū ratione voluntarij deriuetur etiā malitia illa, sed quia intentio primarie cadit sub regulā rationis secūdarie vero actio exterior, quatenus respiciūt finem, vt ex dictis cōstat. Ex qua doctrina etiā sequitur, vt eadem actio exterior accipiat ab interiori rationē volūtarij & ei communicet suā malitiā, & ita satisfactū est primo argumento, ꝙ difficilis videbatur. Imo etiā ex eadē doctrina facile dissoluitur secundū argumentū, quod erat eiusdem Dur. dicimus itaq; actioni exteriori pri-

Actio interior tantum est bona, aut mala inquantū voluntaria, quo sensu falsum.

ri primarie malitiam moralem cōuenire, & ex illa in interiorē secūdarie deriuari, nihilominus nō posse in actione exteriori malitiā moralē manere sine interiori motu volūtatis, quia licet actio exterior nō accipiat malitiā secūdarie deriuatā a voluntate; tamen eā habere non pōt sine fundamento necessario toti⁹ generis moralis, quod accipit a voluntate, nēpe sine libertate: hæc autē duo secū non pugnāt, vt ostensum est, nempe accipere fundamentū moralis esse a volūtate, ꝙ est ratio liberi, & ei cōmunicare suāmalitiā.

43 *Solutio argumenti.*

Ad tertiū argumentū, quod erat Gab. respondeo, in actione exteriori malitiā ex obiecto, & circunstantijs, aut esse respectū quēdā extrinsecum disconuenientiæ cū natura rationali, aut esse priuationē bonitatis. Vt autē defendamus in actione exteriori malitiā primarie reperiri, necessario videtur dicēdū, esse respectū disconuenientię, sicut ostēdemus ex professo disp. 95. c. 9. nā cū bonitas moralis non posit primarie cōuenire actioni exteriori, vt in hac disp. c. 7. mōstratū est, neq; priuatio bonitatis, & rectitudinis poterit ei primarie cōuenire: hoc autē supposito, dicimus talē respectū, qui est malitia moralis nō esse in actionibus exterioribus, aut brutorū, aut causarū naturaliū, prout ab ipsis procedunt, etiāsi a nostra voluntate aliquo modo bruta, & causæ naturales applicētur ad operādū. Ratio vero, ob quā in eis nō fit malitia moralis, neq; primarie, imo neq; secundarie, est, quā subinde in solut. 4. dicemus: hoc tamē interim admonere libet, si absurdū est ijs actionibus tribuere malitiā primarie, æque videri absurdum eis concedere malitiā moralē secundarie deriuatā (sicut aduersarij eā concedunt nostris actionibus externis) atq; eā cōcedere ipsis primarie: nec video, cur potius vnū horū absurdū sit, quā aliud. Quodsi argumētū 3. alicuius esset momēti, & contra nos, qui cōcedimus in nostris actionibus exterioribus primarie esse malitiā, probaret, eodē modo concedendā esse actionibus brutorum, & causarum naturaliū; cōuinceret quoq; aduersarios, vt faterentur saltē in eis esse malitiā secūdarie, cū nostris

46 *Quæritur ex quo fundamento.*

externis actionibus secūdarie eā cōcedant. Vt igitur quartū argumentum, quod erat eiusdem Gab. diluamus, notādum est, eas solum actiones aliarū facultatum præter voluntatem posse esse, & dici peccata, & habere malitiā moralē, quæ subsunt imperio voluntatis, & pro eo tātum tēpore esse malas, & peccata, quo reuocari possunt ab eadē voluntate, quia eousq; earū continuatio ex voluntate pendet: cum vero sunt extra potestatem voluntatis, iā nō esse proprie mala, nec peccata moraliter, etiāsi exordium a voluntate habuerint, sed tātum esse effectus peccatorū, & ita latiori quadā significatione peccata vocari, quatenus effectus etiam peccati peccatum dici soler. Ratio vero est, quia cū fundamentum necessarium generis moralis in quo fundatur bonitas & malitia morum, sit volūtarium, & liberum, sicut requiritur libertas in principio, vt actus in principio sit peccatū, eadem ratione requiritur continua quedā libertas, vt peccatum perseueret: alioquin sequeretur incōmodum, ad quod argumentū nos deducere cōtendebat, nimirū simul peccatū hominis actu perseuerare, & ipsum hominē in gratia esse, atq; de peccatis propter Deum dolere: hoc autē absurdū eodem modo sequerētur, siue in tali actione exteriori esset malitia extrinsece, vt aduersarij contendunt, siue esset intrinsece, vt nos dicimus. quare argumētum non magis contra nos, quam contra aduersarios pugnat, si alicuius momenti est.

Effugium.

Quod vero dicunt aliqui, has actiones exteriores, quæ iā non sunt in nostra potestate sed initio ratione applicationis fuerūt, ab eo momento amittere rationē liberi, & volūtarij, quo per pœnitentiā homo dolet de illis, friuolum est. Nā si ratio voluntarij sufficiētis ad peccatū in eo posita esset, vt initio saltem operatio libere a nobis procederet, cū nulla pœnitentia fieri posit, vt illæ voluntarie nō processerint, sequitur, etiā post pœnitentiā ita liberas manere, vt capaces sint malitiæ, & peccati. Quare cum ad hoc, vt incurratur excōmunicatio, aut obligatio restituēdi, non sit necesse, actionem exteriorem continuo manere sub libertate, sed initiū, & exordium tātum a libertate habuisse, efficitur, vt qui semel dedit causam homicidio, quāuis postea non posit illā remouere, si tamē sequatur homicidium, incurrat excōmunicationem, & obligationem restituendi: atq; hac ratione dicendum est, actiones causarū naturalium, & brutorum, quæ initio ad opera libere a nobis applicata sunt, nō esse peccata, quādo iā non manent sub nostra potestate: sicut cum propinatum fuit venenū ad mortem, & postea naturaliter in stomacho mortem operatur. Ipsam vero applicationē ego nō dubitarem appellare peccatū, & culpam moralem, quia hæc pendet ex libertate nostra, & ita si continuo penderet ex illa, esset con-

47

Universidad de Deusto
Biblioteca

set cõtinuatum quoddam peccatum, quãuis ipsa actio, quæ elicitur a causa naturali, vt cõbustio, quę fit ab igne applicato, nõ sit peccatũ, sed effectus peccati. Actio igitur causę naturalis nõ habet in se malitiã moralem etiã secundarie, sed præuia nostra operatio, qua causa applicatur, prout refertur ad volũtatẽ hominis, & ab ea actu pẽdet: & ita non est peccatũ bruti, aut causæ naturalis, sed hominis applicãtis: & hactenus satisfactum est argumentis primæ sentẽtiæ in 1.cap. allatis.

Dissoluuntur argumenta secundæ sentẽtiæ capite secundo allata.

CAPVT X.

48 IAm vero solum supersunt diluẽda argumenta secũdæ sententię, quæ cap.2. adduximus pro sentẽtia Ferrar. & recentiorum Thomistarum, quibus probare contendebãt, malitiã, & bonitatem solum esse primarie in actione exteriori, tãquã in obiecto, non autẽ formaliter tanquam in actione morali nisi secundarie, & deriuatam ab interiori.

Solutio primæ rationis.

Ad primum igitur argumentũ dicimus, actionem quidem exteriorem esse non solũ malã obiectiue, vt aiunt, sed etiã esse malãvt actionem moralem, q̃ ipsi dicũt formaliter: nõ q̃ existimemus malitiã intrinsece inhærere actioni exteriori, sed quia ei cõueniat malitia moralis eodẽ modo, quo cõuenit actioni interiori: imo quia ea malitia, quę est ex obiecto, & circũstãtijs primarie cõueniat actioni exteriori, vt supra expositũ est. Quare, q̃ dicunt aduersarij, ideo velle furari est malũ, quia furari est malũ, cõcedimus libenter: hinc tamẽ male inferunt, hãc malitiã in actione exteriori solũ esse obiectiuã: namsi solũ esset obiectiua, & eadẽ actio exterior haberet ab interiori malitiã actionis humanę deriuatã, quãuis dicere possem⁹, ideo velle furari est malũ, quia furari est malũ malitia illa obiectiua; tamẽ negare nõ posset aduersarij (cũ tamẽ reuera id negent, & negari debeat) ideo malũ est furari, quia velle furari est malum: cum enim furari acciperet tãquã actio moralis malitiã deriuatã a voluntate, recte diceretur, ideo furari est malum, peccatũ & culpa, quia velle furari est malũ, peccatũ, & culpa: quod tamen non recte dicitur, vt etiam aduersarij ingenue fatentur.

Solutio secũ

49 Ad secundã rationem Respõdeo, in actione exteriori virtutis non esse solũ bonitatẽ primarie tanquã in actione morali, ita vt ex illa in actionẽ voluntatis bonitas deriuetur sed essetãtũ bonitatẽ obiectiuã, hoc est, actio nẽ exteriorẽ esse solũ obiectũ actionis humanæ bonæ, cũ tamẽ malitia moralis nõ solũ obiectiua sit in actione exteriori primarie, sed etiã sit in ea tãquã in actione morali. Ratio vero discriminis inter bonitatẽ & malitiã supra c.7. assignata est. At obijciat aliquis: sicut actio exterior, quia primarie cadit sub prœceptũ, est primarie mala, quãdoest cõtra præceptũ nõ solũ obiectiue, sed etiam vt actio moralis, eadẽ ratione actio exterior deberet esse bona, nõ solũ obiectiue, sed etiã vt actio moralis, quoties esset secũdũ præceptũ, quia primarie cadit sub prœceptũ. Respõdeo diuersã esse rationẽ, quia cũ actio exterior bona cadit sub præceptũ, nõ præcipitur quaten⁹ bona, neq; secũdũ modũ virtutis, sed solũ secundum substãtiã actionis, ita vt solum sit peccatum omissionis, si nõ impleatur prœceptũ, sed satisfiat prœcepto, sitne opus secũdum substantiã etiã ex malo fine, vel quacũq; ratione: cũ vero præcipitur actio virtutis, nõ tãtum secũdum substãtiam, sed etiã secundum modũ virtutis, nõ præcipitur primarie actio exterior, sed interior, in qua primarie residet bonitas virtutis. Porro quãdo præcipiatur solũ substãtia, & aliquãdo præcipiatur etiã modus virtutis, ostẽdemus infra q.100.a.9. At vero actio exterior mala ita cadit sub præceptũ, vt nõ tradat secũdũ substãtiã solã, sed secũdũ modũ: neq; enim præceptũ prohibet actionẽ illam quomodocũq; factã, sed ita factã, vt vere sit peccatũ, & mala: cũq; primarie prohibeatur exterior operatio, etiã erit in ea malitia primarie. Ad tertiã rationẽ fatemur, alias omnes facultates, & actiones earũ sumere abobiectis speciẽ diuersam, quã ipsa obiecta in se habeant, hoc est, talis, aut talis esse speciei propter respectũ ad tale, aut tale obiectũ, cã tamẽ obiectũ nõ sit eiusdẽ speciei. Præterea cõcedim⁹, intellectũ hoc eodẽ modo speciẽ sumere ab obiecto, actionẽ tamẽ voluntatis malã, quæ habet pro obiecto actionẽ exteriorẽ malã, nõ sumere speciẽ ab eahoc pacto, sed participãdo per deriuationẽ, & analogiã eãdẽ omnino speciẽ, quã habet actio exterior: sicut medicina, quaten⁹ dicitur sana, ab effectu denominatur ratione eiusdẽ formæ. Ratio vero huius est, quia actio volũtatis, & actio exterior volũtaria sũt actiones humanæ, quaten⁹ actiones humanæ habẽt eãdẽbonitatẽ: & malitiã, ita vt ab vna in aliã deriuetur: quodsi ab vna in aliã actionem malitia per

per analogiam deriuãda est, multo melius est asserere, malitiã, quæ est ex obiecto, & circunstantijs deriuari ab exteriori operatione in interiorem, quã contra, vt satis, superq; c.6 a nobis probatũ est. Ergo nõ mirum, si actio interior sumat eandem speciem ab exteriori quam ipsa exterior actio habet, quia accipit deriuatã per analogiam; & tamẽ intellectus non accipiat a rebus intellectis speciem hoc modo, nec aliæ potentiæ, & operationes eam dẽ speciem accipiãt ab obiectis, quia nõ accipiũt eã per deriuationẽ, & analogiã, sed tãtũ dicũtur habere speciẽ ex respectu ad sua obiecta. Porro autẽ veritatẽ primarie esse in intellectu, secũdarie vero in rebꝰ quatenus causę sunt veritatis, 1.p.disp.77.c.4. vberius ostẽdimus, eo quod veritas primarie sit cõformatio intellectus cũ re, non autem rei cũ intellectu. Ex quo cõstat, nõ esse eandem rationem malitię, & veritatis, vt sicut veritas primarie cõuenit actioni intellectus, malitia primarie cõueniat actioni volũtatis. Demũ fatemur, quod aduersarij dicũt in tertia ratione, actionem reflexã non accipere bonitatem, aut malitiã eiusdem speciei ab ea, supra quã reflecti tur, vt cũ quis desiderat odio habere Deum, aut desiderat amare Deum, hoc desideriũ nõ habet bonitatem, aut malitiã eiusdẽ speciei cum ea, quã habet actio, quam desiderat habere: nihilominus dicimus, actionem interiorem habere eãdem malitiam cum exteriori, quam habet pro obiecto, rationem vero discriminis late assignauimus disp.51.cap.5.

Ad quartam rationem respondeo, eandem quidem actionem exteriorem omnino in se ipsa immotã posse esse bonam, & malã successiue, variato solum interiori affectu: hinc tamen non recte colligi, actioni exteriori secundarie conuenire malitiam, quæ est ex obiecto, & circunstãtijs suis, deriuatã ab actione interiori: quod enim actio exteriorprimũ sit bona, & deinde mala, vel cõtra, accidit ex fine ipsius operantis, aut propter præceptum positiuum: alioquin si non varietur finis, nec præceptũ nouum adueniat, actio exterior ex suo obiecto, & circunstãtijs sub eadem malitia perseuerabit, si semel fuit mala, nec successiue poterit esse mala, & bona. Quare si prædictũ argumentũ alicuius esset momẽti, potius probaret, hanc malitiã ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actione exteriori: parũ autem refert, eãdem actionẽ exteriorem successiue posse esse bonã, & malã variato solũ affectu circa finẽ, vel circa motiuum, quia ex hoc solum colligitur malitia ex fine, aut ex peculiari motiuo volũtatis nõ esse primarie in actione exteriori, quod nos etiã ingenue cõcedimus supra c.6. Porro autẽ negari nõ potest, etiã actionẽ exteriorẽ omnino immotã circa obiectum, & circunstantias suas posse esse magis, & minus malam; imo etiã posse de nõ mala fieri malã, vel de mala nõ malã sola variatione intellectus, & voluntatis, nẽpe crescente, aut imminuta ratione volũtarij, aut per intensionẽ vel remissionẽ affectus, aut per diminutionem cognitionis, aut cognitione omnino sublata. Hoc autem fit, quia ratio voluntarij, & liberi, quę est fundamentum generis moris primarie est in voluntate, & pendet ex cognitione, & hoc fundamento crescente, aut imminuto, crescit, aut minuitur malitia exterioris actionis, & omnino sublato aufertur; superiori autem capite in solutione primæ rationis, ostendimus, ipsũ genus moris primarie conuenire actioni exteriori male ex obiecto, & circunstantijs, & ab ea in interiorẽ analogice deriuari: fundamentũ autem huius generis moris, nẽpe voluntariũ, & liberũ primarie conuenire voluntati, & secundarie actioni exteriori, & hæc duo secum non pugnare. Demũ crescente fundamento generis moris, nempe voluntario, & libero, crescere etiam ipsum genus moris, ac proinde malitiã moralẽ, non debet mirũ videri; siquidem relationes suapte natura cõsequũtur sua fundamenta. Quare cum dicimus variari malitiam actionis exterioris, etiamsi ei primarie cõueniat, variata actione interiori, cui secũdarie hæc malitia ex obiecto, & circunstantijs conuenit; id nõ asserimus, quia varietur primo malitia interioris: nã, vt recte dicitur in illa quarta ratione, forma nõ potest variari in eo, cui primarie conuenit, ex eo quod varietur prius in eo, cui secũdarie conuenit; sed id dicim⁹ fieri, quia variatur ratio volũtarij, & liberi, quæ est fũdamẽtũ totius generis moris variata actione interiori, aut volũtatis, aut cognitionis: & hæc satis detota hac cõtrouersia, qua satis dilucide explicata manet doctrina per obscura S.Th. in trib⁹ priorib⁹ articulis.

Vtrum actio interior, & exterior sint vnum peccatum, an plura. Disp.74

Duæ Scholasticorum opiniones. Cap.1.
Actionẽ interiorem, & exteriorem esse vnum peccatum, verior sententia est. Cap.2

Duæ Scholasticorum opiniones.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CAPVT I.

1 Resens controuersia est de actione interiori, quæ habet pro obiecto aliquã actionem exteriorẽ, qualis est voluntas furãdi, & occidendi, vtrũ cum ipsa actione exteriori, quã habet pro obiecto, cõstituat vnum numero peccatum, an sint diuersa: in qua quidẽ quæstione, tametsi mul to minoris momenti sit, quã præcedentes, va ria fuerunt Scholasticorum placita, quæ in hoc cap. sigillatim persequemur, vt tandem quid nobis magis probetur, pronunciemus.

Prima sententia. Prima igitur sententia sit Scoti quodl. 18. a.3. qui, cum existimet tã actionem exterio rem, quã interiorem esse intrinsece, & formaliter malã, censet etiã ex vtraq; non con flari vnum peccatum, sed esse duo peccata, & esse in eis duplicem (vt ipse loquitur) im putabilitatem, & rationẽ peccati. Hæc sentẽ tia ex eo solum videtur probari, quod sup ponit in vtraq; actione malitiã esse intrinse cã: ex quo etiã sequi videtur esse duplex pec catum, sicut est duplex calor, & duplex cali dum, alterum in causa calefaciente, alterum in re calefacta. Eãdem sentẽtiã probat Scot. alijs rationibus minoris momenti, quas op time dissoluit Cai. in ar.3. dub.4. & Capr. in 1.d.42.q.1.art.3. & quod mirãdum est, eandem sententiã cum Scoto sequuntur Ocam quodl.1.q.20. & Gab. in 2.d.42.q.1. in fine. Rã cum sentiãt malitiã peccati primarie, & intrinsece esse in actione interiori, secũdarie autẽ in exteriori, ex quo plane sequi videbatur oppositum, nempe actionẽ interiorẽ, & exteriorem esse vnum, & idem peccatũ; nihilominus affirmant esse duo peccata, eo quod sunt duæ actiones, & in eis nõ eodem modo, sed diuerso inueniatur malitia: tũ et iã, ne demus occasionem existimãdi actionẽ exteriorem nõ esse peccatum. Facit etiã cum his Greg. in 2.d.vlt.q.1.cõcl.2.5. & 6. hic ta men auctor non docet actionem exteriorẽ esse malã extrinsece, & secundarie tãtum, ne que de interiori docet quo pacto sit mala, as serit tamen actionem interiorem, & exte riorem duo esse peccata, & eum, qui opere ipso peccat, peccare magis extẽsiue, vt ipse loquitur. Secunda opinio sit Bonau. in 2.d. 42.ar.1.q.1. qui docet, actionem interiorem & exteriorem circa idem obiectum in eodẽ homine esse duo peccata materialiter, forma liter tamen esse vnum, quia vna tãtum sit ra tio discõuenientiæ, & malitiæ: hoc autẽ ideo docuit, quia putauit malitiã solum conueni re intrinsece, & formaliter actioni interiori

Caietanus. Capreolus. Ocam. Gabriel.

Secunda sententia.

atvero exteriori solũ extrinsece. Ceterum quare dicãtur duo materialiter, nõ autẽ for maliter, nõ satis intelligitur, quia licet dica mus esse eãdem malitiã in vtroq;, tamẽ quo tiescumq; sunt plura subiecta, nomine adie ctiuo alicui⁹ formæ denominãtur plura sim pliciter, & nõ tãtum materialiter, vt plura al ba, aut plura sana: qua ratione etiã diuine personæ ab vna numero omnipotentia dici tur tres omnipotentes adiectiue, vt diximus 1.p.disp.155.c.8. cur igitur nõ dicentur etiã plura peccata, si formaliter sunt plura subie cta, licet habeant eandem malitiamẽ

Actionem interiorem & exteriorem esse vnum peccatũ, verior sententia est.

CAPVT II.

Mvlto verior, & magis communis sententia est, actionem interiorẽ & exteriorem dicendã esse vnum peccatum simpliciter. Hæc fuit sententia Magistri in 1.d.42.c.1. S. Tho. in eadem distinct.q.1.ar.1. Capr.q.1.ar.1.con clus.1. Conr. in hæc quæst.ar.3. idem sentit Ric. in illa d.42. art.1.q.1. in corp. & ad 3. & Dur.q.1.nu. 6. & recentiores Thomistæ in hũc articulum. Ceterum non eodem modo omnes illã confirmant, Ric. & Dur. eam red dunt rationem, quia putãt esse vnã tantum malitiã in vtraq; actione, & in interiori so lum esse primarie, & formaliter: in exteriori vero extrinsece, & secundarie. Quę quidem ratio aliquibus recentioribus nõ probatur, quia fieri potest, vt actio voluntatis simul cum actione imperata alterius potentiæ dica tur esse vnũ peccatum, & tamen non sola actio voluntatis, sed etiã actio alterius potẽ tię, cum qua facere dicitur vnum peccatum sit intrinsece, & formaliter mala: ergo non ideo dici debet vnum peccatum actio inte rior, & exterior, quia malitia sit in vna for maliter; in altera vero extrinsece. Afferunt autem in exemplum peccatum iudicij teme rarij, & erroris contra fidem: putant enim malitiam huius peccati formaliter, & intrin sece reperiri in actione intellect⁹, & actione volũtatis, & in vniuersũ in actione appetitus sentiẽtis, & volũtatis, in actione tamẽ potẽ tiæ exequentis non item. Ideo autẽ docent malitiã intrinsece, & formaliter reperiri in actionib⁹ intellectus, & appetitus, nõ autẽ in actionibus aliarũ potẽtiarũ exequẽtiũ, quia opinãtur etiã rationẽ malitiæ ibi intrinsece & formaliter reperiri, vbi reperitur etiã pro

pria: aliqua ratio volũtarij. Fallũtur tamẽ a pẽrte, primũ, quia, vt ostẽdimus disput. præ cedente c.9. recte potest malitia secundarie reperiri in actione volũtatis, etiamsi ea pri marie sit ratio voluntarij, & liberi: & con tra, primarie reperiri potest in actione exte riori, cui secundarie conuenit ratio volun tarij, & liberi: quia ratio voluntarij, & libe ri non est genus moris ad malum, & bonũ. Deinde, quia quamuis eodem modo conue niret alicui actioni ratio malitiæ, sicut con ueniret ratio voluntarij, non possemus asse rere in actionibus intellectus, & appetitus formaliter, & intrinsece esse rationem mali tiæ, & peccati, quia in eis nulla est innata, & formaliter ratio libertatis, sed tantum de riuata a voluntate, vt fusius dicemus disput. 104. ca.1. quare eodem modo debemus de actionibus harum potentiarum, atque alia rum præter voluntatem philosophari.

Ceterum prædicta ratio Ricardi, & Durã di, qua ostendunt, actionem interiorem, & exteriorẽ duo esse peccata, licet aliquibus recẽtioribus Thomistis probetur, mihi om nino nõ placet. Nam quãuis eis cõcedamus, malitiam non esse intrinsece, & primarie in vtraq; actione, nẽpe voluntatis, & alterius potẽtiæ, nihilominus videtur dicẽdũ, actio nem interiorẽ, & exteriorẽ esse duo pecca ta, etiã si vna sit vtriusq; malitia per analo giã ex vna in alterã deriuata. Quia nomina cõcreta adiectiua, aut significantia formam per modũ adiectiui, etiãsi substantiua sint, pluraliter, aut singulariter dicuntur, non ex pluralitate, aut vnitate formæ, sed subiecti, ꝙ denominatur: & ita nõ solũ dicimus tres diuinas personas esse tres omnipotẽtes adie ctiue, & tres habẽtes deitatẽ, cum tã sit vna forma earũ, sed etiam dicimus, Petrum esse vnũ artificẽ, quamuis habeat plures artes, quia est vnus subiecto, licet nõ sit vnus for ma, vt 1.p. disp.illa 155.c.8. vberius mon strauimus. Quare autẽ tres personæ non di cãtur vnus opifex, cũ tamen hoc nomẽ sub stantiuum significet formã per modum ad iacentis, ibidẽ explicatũ est. Cum igitur no men *peccatum* significet formam per modũ adiacẽtis, etiãsi substantiuum sit, videtur di cendũ, duo esse peccata actionẽ exteriorẽ, & interiorẽ. Neq; obstat, ꝙ sit vna malitia in vtraq; actione, & in vna primarie, in al tera vero secundarie deriuata: nã hoc modo est etiã vna, & eadẽ sanitas in animali, vri na, & medicina, & tamen nõ dicuntur esse vnum sanum, sed plura; quia sunt plura sub

iecta, quæ denominantur. Neq; etiã obstat, quod nomẽ *peccatum*, vt quidam recentio res existimant, putantes ideo numerãda es se peccata ex forma: quia, vt dicebamus, est substantiuum, significans tamen formã per modum adiacentis. Adde, quod licet prædi cta ratio aliquid valeret in hoc nomine *pec catum*, tamẽ in hoc nomine *malum* adiecti ue sumptum non haberet locum, quia saltẽ dicere possemus, & deberemus, actionem interiorem, & exteriorem esse duo mala ad iectiue, quod est falsum, nõ dico duas actio nes malas, sed duo mala absolute.

6 *Ratio vera declinata.* Ratio igitur, ob quã existimamus actionẽ interiorem, & exteriorem appellari debere vnum peccatum, & nõ plura, locum habet, siue dicamus in vtraq; illarum esse suã mali tiam primarie, & intrinsece, siue in interiori esse primarie, in exteriori autem secunda rie: ea vero est, quia subiectum huius deno minationis, quod vocatur peccatũ, in gene re moris reputatur vnum constitutum ex vtraq; actione, quãuis in genere naturę sint duo: quemadmodum in genere artis plures res reputantur vt vna, vt ligna, lapides &c. censentur vna domus. Ratio vero, ob quam actio interior, & exterior, quę est obiectũ in terioris cẽseantur vna actio in genere mo ris, ea est, quia vt actio exterior pertineat ad genus moris, debet ab interiori pendere, & cũ ea connecti, vt ab ea accipiat libertatem, quæ est fundamẽtum totius generis moris. Tũ etiã actio interior volũtatis, quæ habet pro obiecto exteriorẽ, ita ad exteriorem tẽ dit, vt in ea dicatur consummari. Hãc ratio nẽ denominationis peccati tradidisse vide tur S.Th. in 1.d.42.q.1.ar.1. & Capreol.q.1 a.1. concl.1. & Conra. in ar.3. huius quæst. imovero idẽ S.Doct. in prædicto ar 3. docet actionem interiorẽ, & exteriorẽ esse vnã actionẽ in genere moris: loquitur autẽ de actione interiori, quę versatur circa finem, & de exteriori, quę assumitur, vt medium ad talem finem, quæ plus distare videbantur, vt reputarẽtur vna actio, quã actio interior & exterior, quã interior habet pro obiecto. Quocirca iuxta hanc doctrinam, quamuis electio, & intẽtio sint duæ actiones in gene re naturæ, dicendæ sunt vna actio in genere moris, eo quod vna ab alia pendet, nempe electio ab intentione ratione libertatis, sicut exterior actio pendet ab interiori.

Actio interior, & exterior vna in genere moris.

S.Thomã Capreolus. Conradus

7 Ceterũ obseruandum est, hoc nomen *peccatum* aliquando sequi normã abstractorũ, vt ita dicatur vnum, aut plura peccata: quia in

Universidad de Deusto
Biblioteca

in eodē actu sunt vna, aut plures malitiæ? nam cum in confessione non sufficiat explicare numerum actionum, sed etiam singulas malitias peccatorum, quæ speciē mutant, ideo vna actio, quæ contineat duplicē malitiā diuersæ speciei, dicitur duplex peccatum, vt illud tanquā duplex confitea mur: hoc est, vt eodem modo vtrāq; malitiā debeamus explicare, quādo est in vno actu, sicut si vna quæq; suā haberet actionē distinctā: nihil tamen obstat, quo minꝰ in rigore dicatur vnum peccatū ratione vnius subiecti, etiāsi dicatur habere duplicē malitiā, & esse in duplici specie: tunc autem sequimur regulam assignatā pro nominibus substantiuis concretis significantibus formam per modum adiacentis.

An, quoties affectus volūtatis repetitur, pluradebeāt cēseri peccata. Disp.75.

Opinio Cani vulgo satis plausibilis.cap.1.
Sent. Cai.& Nau. Verissima cōfirmatur. c.2
Corollaria præce dentis sententiæ.cap.3.

Opinio Cani vulgo satis plausibilis.

CAPVT I.

1 *Status quæ sit.*

APud eos, qui superiori disputatione dixerunt, ex actione interiori, & exteriori, quā interior habet pro obiecto, vnum numero peccatū cōflari, contro uersia quædā est, vtrum quoties circa idē pluries interrumpitur, & repetitur voluntatis affectus, plura debeant censeri, & dici peccata, an vnum tantū numero peccatum perseueret. Est autem doctrina huius cōtro uersiæ admodum vtilis ad iudicādū, & recte explicādū numerum peccatorum in cōfessione sacramentali, quē ex institutione huius sacramenti explicare debent pœnitentes, vt suo loco dicetur.

Prima opinio dicit, semper censendū esse vnum peccatum, quotie homo in eodem affectu voluntatis perseuerat.

In qua quidem controuersia, satis vulgaris, & plausibilis non paucorū sententia est, semper esse censendum vnū peccatū in genere moris continuatum, & tanquā vnū solum in confessione explicādū, quoties homo in eodē affectu voluntatis, virtute perseuerare dicitur. Tunc autē dicunt, virtute in aliqua voluntate aliquem perseuerare, quando semel apud se constituit aliquem occidere, aut aliquid furari, & nunquā id expresse retractauit; ita vt licet sepius repetat idem propositum, non debeat iudica ri nouum peccatum tanquam diuersum in confessione explicādū. Ita expresse docuisse videtur Can. in relectione de pœnitentia p.5.§.*Et per hoc ad primum*: ait enim, dupliciter interrumpi posse aliquod propositum primum contraria voluntate, & tunc si iterum propositum retractatum repetatur, & renouetur, fieri nouum peccatum, & tanquā nouum in confessione explicandū esse. Deinde inquit, interrūpi posse propositū naturali obliuione, aut distractione dimensum affectuū, & voluntatum repetitarum: intelligit autem, etiāsi optime positæ exprimi. Nā si solum existimaret ideo non debere exprimi, quia non possent affectus numerari, idē omnino in priori casu dicere debebat, si eadem esset causa, & ratio non exprimendi tot affectus, & peccata. Addit tamen Can. in eo casu, quo censetur esse vnum peccatū, explicandā esse durationem, non quia putet esse nouum peccatum voluntatem repetitā, sed quia sit circunstātia aggrauās, quæ iuxta ipsius opinionē necessario explicari debet in confessione. Existimāt vero Cōfessarij non pauci hāc sententiā sic explicatā fuisse Cai. & Nau. fallūtur tamen aperte, vt statim patebit.

Ceterū cuiuscūq; ea sit, mihi videtur omnino falsa, & nullo probabilitatis fundamēto munita. Nā quoties sunt diuersæ actiones humanæ nullo modo continuatæ, non possunt aliqua ratione in vnā coalescere: fieri autē potest, vt posterior actio voluntatis repetita nullā habeat continuatiōnē cum prioribus: vt patet, cū quis hac hora odit fratrem suū, & hora sequente simili ter, & sic deinceps: vt enim continuari dicētur hæ voluntates, aut in seipsis physice cōtinuari deberēt, aut moraliter in aliquo tertio, aut quia prior volūtas manere dicetur, quādiu non retractatur: nihil autem horū dici potest. quādo actio peccati interius consummatur, vt in exēplo odij allato. Primū physice non continuari has volūtates manifestum est, cum sint omnino diuersæ. Deinde neq; moraliter in aliquo retio vniri cōstat, quia non manet aliquis effectus cōmunis, vt supponimus. Postremo neq; illæ voluntates continuantur, quia actio prior dicatur manere, quousque retractetur: quoniam cum ipsa actio non maneat, neque aliquis ipsius effectus, sequitur non ita manere, vt imputetur ad actualem culpam, licet ratione illius, quate-

nus præterita est, & nō retractata, dicatur homo manere in peccato per modū habit⁹: ergo plures volūtates huiusmodi repetitæ non vnū, sed plura debent censeri peccata.

Sententia Caietani, & Nauar. verissima confirmatur.

CAPVT II.

QVæterū opinio Cai. tomo 1. opusculorum tractatu 31. qui est 17. respōsionum, respōsione 15. q.2. & 2.2. q.66. ar.3. circa solutionem 3. quā sequitur Nau. in sūma c.6.n.16. & in cap. *Consideret*, de pœnitētia d.5.n.48. longe diuersa, & omnino probanda est: nempe affectum voluntatis interruptum, & sæpius repetitū censeri vnum numero peccatum, quoties nō cōsummatur interius sed exterius, & in aliquo opere ab ipso producto manere dicitur: veluti cū quis intētione occidendi inimicum statuit ire Toletū, & deinde ex hoc affectu multa præparat, quæ necessaria sūt ad iter, & tādē iter facit, quoties in aliquo ex his operibus ex tali affectu procedente perseuerat, dicitur actu peccare eodem numero peccato (etiāsi priorem volūtatē expressam occidendi nō habeat) ac si in ea volūtate actu perseueraret. Et quāuis Can. in relectione de pœnitentia p.5.§. *Huic & aliud*, dicat, quoties multa concurrūt opera ad eundem finē malū, ea omnia non esse explicāda sigillatim in confessione, nō tamē ideo censet ea omnia esse vnū peccatū numero, quādo repetitur voluntas finis, quia cōtinuētur aliquo modo, sed ideo dixit nō esse necessario explicāda in confessione, quia facile ea omnia intelligūtur intellecta præcipua actione, & fine, quod tamen falsum est. Quia intellecta præcipua actione ad quā cetere ordinantur non ita facile intelligi potest, quot, & quāta media ad illum finem aliquis elegerit, sed ea ratione tunc non videntur explicanda opera, quæ seruiunt per modū medij ad consequutionem finis, quia non habent aliā malitiam, quā finis, & cum ipsa intentione finis moraliter continuātur, vt statim explicabitur.

§ Vt igitur explicemus, qua ratione volūtas finis virtute perseueret in effectu ali- quo ratione cuius etiāsi iterum repetatur, & renouetur, non debeat censeri nouū peccatum, reuocāda in memoriā est doctrina, quā tradidimus supra disp.6.c.1.& disp.32 c.2. ex sententia Bonau. in 2.d.41.ar.1.q.3. in corp. & in solut.1. Ric.a.1.q.2. Scoti q.1. & Gab. in 1.d.1.q.1.a.1.notat.3. ea vero est huiusmodi. Ad hoc, vt opus aliquod dicatur fieri propter aliquē finē, & ab eo accipere bonitatē, seu malitiā, non satis est, si præcedat tempore voluntas finis, & postea sequatur voluntas eius, quod est ad finē, sed finis debet esse circūstātia operis, alioquin omnino comitāter se habebit: vt autem sit circūstātia operis, debet opus ipsum a fine, sicut a causa pendere proxime, aut remote: nā si neutro modo a fine pēdet, non potest finis cum ipso opere cōparari, vt circunstātia ipsius: liquidem eatenus habet rationē circunstātiæ, quatenus est finis, & exercet munus finis: nullū autem aliud est munus finis, nisi cuius gratia aliquid fit, qua sola ratione & habet rationē finis, & inter causas numeratur: quod enim aliqui dicunt, finem influere moraliter in opus, cuius reipsa nō est physica causa, nec circa illud exercet ipsum munus finis, quod est cuius grātia, cōmentitium plane est; & qui hoc modo respondent, petunt (vt dici solet) principium: per hunc enim influxum moralem nihil aliud intelligunt nisi quod finis eo ipso quod præcedit, afficiat sua bonitate, aut malitia opera sequentia, & eā in illa deriuet: quo autē modo hoc fieri possit, cū circa illa non exerceat vllo modo ipsum munus, *cuius gratia*, hoc nos dicimus intelligi nequaquam posse. Porro autē opus ex fine dicetur proxime procedere, quoties voluntas finis præsens actu mouet ad opus, remote autem, quoties voluntas finis mouet ad vnum opus tāquā ad medium, & illud medium mouet ad aliud medium, & sic cōnexione quadā vsq; ad vltimum: hoc autem fieri solet etiam non permanente voluntate finis expresse, sed tantum confuse, vt supra explicuimus. Hoc igitur supposito nostra sententia est, quotiescumq; voluntas finis permanet in effectu hoc modo proximē in ipsum deriuata, vel saltem remote, etiāsi postea renouetur, semper iudicādum esse vnū numero peccatum, nisi in casibus inquibus dicitur interrūpi moraliter, quos inferius explicabimus. Huius vero ratio non est, quia voluntas illa repetita versetur semper circa idem obiectum: nam peccata odij, & quæ interius consummantur, non dicuntur continuari, & fieri vnum, etiamsi versentur circa idem obiectum, vt manifestum est: neque ideo dicitur repetita illa voluntas in casu posito esse vnū peccatum

Ricard. Scotus. Gab.

§ 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

catū cū præcedente, quia posterior volūtas ex priori oriatur: patet enim vnā ex alia nō oriri: sed huiꝰ ratio est, quia prior illa volū tas manet in opere exteriori, ꝙ ex tali volūtate assumptū est, & quādiu homo in ope re illo perseuerat, dicitur peccare illo pecato, quo peccaret, si adesset expressa volū tas finis. Veluti cū quęrit inimicū, vt occidat eū, & ad hoc in domū illius se cōfert, actio illa eūdi in domū inimici est peccatū homicidij, quia profecta est a volūtate occidēdi, & ex tali voluntate virtute dicitur perseuerare: cū igitur iterū renouatur vo
6 luntas expressa occidendi; perinde est, ac si actu semper perseueraſſet, quia cum opere ipso iterū continuatur moraliter, & fit idē peccatū cum eo: cumq; opus exterius sem per idē perseuerās sit idem numero peccatū in genere moris, renouata iterū volūtate expressa nō poterit fieri nouū peccatū. Hoc autem verum eodē modo est, siue per seueret idem opus exterius, ꝙ primo profectum fuit a volūtate finis, siue ex illo opere cōnexione, & ordine quodā alia opera fuerint deriuata: vt cū quis, vt occidat inimicū, vult se cōferre Toletū, ad hoc autē quærit equum, vt autē paret equū, quærit frænum, & reliqua necessaria: nā omnia hæc opera relata ad eūdē finem, & inter se ordine quodam cōnexa constituunt vnam actionem moralē in genere moris, vt omnes fatentur. Adde, ꝙ cū hæ actiones quæruntur, non propter se, sed ratione vtilitatis, & vna refertur tāquā vtilis ad finem ad aliā etiam, non tanquā ad appetibilem gratia sui, sed gratia etiā finis, & tanquā vtilis, semper manet aliqua voluntas in sinē, con fuse saltem, licet non expresse & distincte, vt notabamus disp. 4. c. 2. nam si vna actio referretur ad aliā gratia illius, & nō gratia finis, propter quem illa prior actio electa fuit, iā interrumperetur voluntas illa prior finis, vt 1. seq. cap. dicemus, ac proinde nō cen seretur esse idē peccatum. Verbi causa, cū quis, vt occidat inimicum, statuit, & elegit ire Toletum, hanc actionem eundi Toletū
7 eligit tanquā vtilem ad homicidium, nō autem gratia sui tanquam actionem delectabilē: quare quæcumq; deinde eligit, vt eat Toletum, refert ad actionem eundi Toletū; non autem gratia ipsius tanquā delectabilis, & appetibilis propter se, sed tanquā ad actionem aliam vtilem ad constitutum sibi finē occidendi inimicum, quem appetit propter ipsum: sic autē quoties quis refert vnā actionem vt vtilem ad aliā, etiam vt vtilem ad eundem finem, nō potest nō manere voluntas finis, licet nō expresse saltem cōfuse: nā qui amat aliquā actionem vt vtilē necessario affectu suo prius fertur, saltē cōfuse in aliquid aliud, ad quod illa actio vtilis est. Cum igitur postea renouatur expresse voluntas finis, & cōtinuatur in eodē opere, quod procedebat ex eadē voluntate cōfusa finis, nō fit nouum peccatum, sed antiquum cōtinuatur: quod enim voluntas intēsior fiat, aut expressior, nō variat nomerum actionis in genere moris. Hęc autē ratio probat actionē moraliter cōtinuari in opere, quod permanet, deriuato ex priori volūtate, siue dicamus malitiā intrinsecā & primarie esse in actione exteriori, siue dicamus esse solum extrinsece: nā in omnibus opinione malitia finis secūdarie deriuatur in opus exterius, quod assumitur vt medium ad sinē, & tamē idem peccatū, & actio moralis, quæ erat circa sinē, manere dicitur in actione, quæ assumitur vt medium: & cum iterum voluntas finis renouatur, dicitur etiā cum peccato præexistēti moraliter continuari. Hāc ego rationē adduxi ad confirmādā sententiā Cai. & Nauar. anno 1580. cum in nostro Collegio Complutensi Theologiā docerem, quā postea Theologi quidā cum eo solum additamento probarunt, vt voluntas, quæ dicitur in opere exteriori manere nō multo antea præcesserit: nam si diu præcesisset, cēsent moraliter nō continuari in opere exteriori: quemadmodum in administratione Sacramentorum, cū vemba paulo post applicationē materiæ dicuntur, censentur constituere cū ipsa materiā sacramentū, cum vero post notabilem distantiā proferuntur, non censentur sufficere ad sacramenti cōstitutionem. Horū tamē sententia, & ratio probāda nō est, & exemplū, quod afferunt, est longe diuersum: nā cum materia sacramenti non sit effectus verborum, in quo verba ipsa dicātur manere, & cōtinuari, sicut voluntas in opere exteriori ab ea procedente manere dicitur, neque contra verba sacramenti sint effectus rerum, & materiæ, sed verba coniungenda sint rebus & materiæ ad hoc, vt integra resultet significatio sacramenti ex verbis ipsis, & rebus: ideo merito requiritur, vt simul tempore proferantur, cum res ipsæ applicantur, aut paulo ante, aut paulo post, sic enim mutuo se respiciunt res, & verba, & se inuicem determinant ad vnam integram sacramenti significationem. At vero volūtatem multo ante præcesisse, si maneat effectus eius, nihil obesse videtur quo minus censeatur continuari moraliter, peccatum; ita vt cum iterum eadem voluntas repetitur, non sit nouum peccatum, quo niam si manet effectus talis volūtatis, & in
9 eo perseuerat malitia peccati, vt supponimus, neque vllus negare potest; etiāli renouetur voluntas, nō erit nouum peccatū, sed idē perseuerabit. Atque hoc præsertim vim habet, quia, vt dicebamus, semper manet voluntas finis saltem confuse, ac proinde parum interest, quod multo, aut paulo antea præcesserit voluntas expressa finis. Deniq; si sola parua tēporis interruptio sufficeret, vt plures volūtates reperitæ cēserentur vnū peccatū, deberemus asserere, peccata, quæ interius consummātur, vt peccata odij, & moroſæ delectationis, tunc censeri vnum peccatum quando paruum temporis interuallum inter ea intercedit, quod nullus concedet. Secundum vero nostram sententiam, qui dicimus cōtinuationem fieri ratione effectus, qui manet, optime sequitur, peccata, quæ interius consūmantur, non continuari, sed tot esse peccata, quot sunt affectus voluntatis diuersi physice secundum substantiam, quia nihil manet commune, in quo dicantur moraliter continuari.

Sed obijciet aliquis: peccata, quæ interius consummatur, possent saltem continuari ratione eiusdem affectus imperantis, veluti si quis apud se statueret habere tres actus moroſæ delectationis, tunc continuari possent in eodem actu, quo vellet habere illos. Respondeo, secundū nostram sententiā traditā disp. 51. c. 5. non possunt hæc peccata, quæ interius consūmantur, cōtinuari ratione actionis imperātis, quia actus imperans reflexus, & imperatus, vt ibidem ostendimus, non cōstituunt eūdem actum in genere etiam moris, ac proinde hoc pacto non potest fieri cōtinuatio: & iuxta opinionem eorum, qui dicunt, actum reflexum voluntatis imperantem, & actum imperatum esse vnum in genere moris, plane videbatur sequi, posse fieri hanc continuationem: nihilominus quāuis iuxta hanc opinionem diceremus, continuari actum reflexum imperantem, & actū imperatum, & fieri vnum peccatum, dicere tamen non possemus, actum reflexum imperantem, quo quis vult habere plures dele

ctationes moroſas, & ipsas delectationes imperatas esse vnum peccatum continuatum in ea voluntate imperante. Nam quoties voluntas fertur in duo peccata distincta, vt quādo eodem affectu desideramus duo homicidia, moraliter censetur duplex peccatum numero diuersum, vt late ostendemus in materia de confessione: est enim in eodē actu duplex respectꝰ ad duo peccata distincta, ac proinde duplex malitia numero diuersa. Cōtinuatio igitur moralis solū fit, aut quādo perseuerat eadē operatio exterior, & repetitur voluntas, ex qua ortum habuit, aut quando ex eadem voluntate finis varia applicantur media, quæ non habent aliam malitiam, nisi malitiam finis, vt quando ad homicidium præparatur ensis, equus, & alia necessaria; tunc enim hæc varia opera non solum habent eandem malitiam finis, & nō aliam, sed etiam vnum tantum peccatū censentur cum voluntate ipsa finis: aut certe tunc continuatur peccatum, quando manet idem opus profectum ex voluntate finis, & cessat expressa voluntas talis finis, iterum tamen eadem repetitur, & renouatur.

Obseruandū pro actionibus, quæ præparant, ad actum consummatum peccati.

Postremo obseruandum est, actiones exteriores, quæ præparant ad actum consummatum peccati, etiamsi ex se habeant malitiam, quia sunt in choationes quædam peccati, vt tactus libidinosi ad copulam carnalem, tamen censentur idem numero peccatum cum ipsa copula, quando ad hunc finē referuntur, nisi interrumpantur actiones, & nō continuentur, aut cōnectantur. Nā si aliquam habeant connexionem, & vna ex alia pendeat, fiet vnum peccatum continuatione morali, vt notauit Nauarrus loco cita to: si vero actus sint consummati, qualis est copula, etiamsi proxime vnus actus alium sequatur, non videtur continuatio moralis, vt cēseatur vnum peccatum, vt manifestum est, quia vnum non refertur ad alium, sed in se ipso quisque consummatur.

Corollaria præcedentis sententiæ.

CAPVT III.

11 Ostendimus hactenus explicantes sententiam Caietani, & Nauarri; qua ratione eadē voluntas repetita continuari dicatur in eodem peccato, vt vnum numero peccatum censeatur: restat videndum, quibus

Universidad de Deusto
Biblioteca

bus modis interrũpatur hæc moralis continuatio,vt nõ censeatur idẽ numero peccatum,sed quoties voluntas renouatur, sit diuersum, quod quidem prædicti Doctores non notarunt.

Primus modus interrumpendi cõtinuationem moralem peccati.

Primus igitur modus interrumpendi cõtinuationem moralem peccati est, quoties prior volũtas alia cõtraria expressa volũtate reuocatur,& de hoc nemo dubitat.Secũdus modus est per somnũ,nã vt ostẽdã infra disp.94.necomissio precepti,necvlla actio dormiẽti põt esse peccatũ in sõnis,etiãsi in in initio, cũ quis dedit causam ad culpam, imputetur talis euentus: & vt supra dixi disp.73.c.9.actio exterior non est peccatũ, quamuis profecta sit ex voluntate libera, nisi quandiu manet sub potestate illius:cũ igitur id,quod iam fit in somnis,aut omittitur,nõ possit esse peccatum actionis, sed tantum effectus peccati, sequitur in somnis non manere actionem peccati, in qua voluntas prior censeatur actu manere,& iterum repetita post somnum cum præcedẽte moraliter cõtinuari.Ratio enim,ob quã diximus posse continuari has voluntates, est,quia perseuerat actio quædam communis,quę est peccatum,& aduenies denuo voluntas non facit nouum peccatum cũ illa:si ergo in somnis non manet actio, quæ sit peccatum,nihil manebit, in quo voluntates illæ repetitæ continuari possint. Quare mihi non probatur, quod ait Nauarrus in illo cap.*Considerer*,idem numero peccatum homicidij esse,quoties quis animo occidendi inimicum se confert in aliquam ciuitatem,etiamsi in itinere dormiat, & iterum repetita voluntate iter prosequatur: hoc enim falsum esse ex dictis manifeste colligitur.

Nauarrus.

Tertius.

Tertio modo interrumpitur peccatũ per inconsiderantiam naturalem, cum homo finem,ad quem tendit, nec expresse considerat, nec confuse in ipso opere, quod facit: quemadmodum cum quis iter facit,vt occidat inimicum,& interim animus ita distrahitur,vt nec recordetur homicidij,nec loci quo tendit,nec ipsius itineris. Ratio vero est eadem,quia prior illa voluntas finis manere solum potest,& continuari cum posteriori in opere humano,& morali,quod eãdem continens malitiam cum ipsa perseuerat,cum autem homo naturaliter distrahitur,& cum hac inconsiderantia perseuerat in opere,actio illa nõ est moralis capax bonitatis,seu malitiæ:ergo nec in ea prior illa voluntas manere,& continuari cum posteriori voluntate dicetur,vt constat ex dictis ideo enim dicebamus somno interrumpi peccatum,quia nulla tunc actio manet moralis;eadem autem in hoc ratio est inconsiderantiæ,& somni:nec sufficit si dicatur ex inconsiderantia perseuerare opus,quod ex libera voluntate incepit,quia non satis est ad hoc, vt opus dicatur morale, incepisse ex libera voluntate,& deliberatione,sed requiritur ex eadem etiam cõtinuari,& perseuerare,vt dicatur opus morale perseuerare,sicut etiam iam probatum est. Cũ vero dicimus peccatum interrumpi per inconsiderantiam,non solum debet intelligi per inconsiderãtiam ipsius operis aut finis, sed etiam per inconsiderantiam malitiæ, quando talis est, vt licet homo aduertat se (verbi causa) Toletum, quo initio se cõtulere decreuit animo occidẽdi inimicum, sed in ipso itinere prorsus obliuiscitur malitiæ finis,non solum speciatim, sed etiam cõfuse, iam non dicitur continuari peccatum: nam,vt fusius dicemus infra disput. 107.c. 3.vt peccatum aliquod non imputetur, satis est non aduertere ad malitiam ipsius vllo modo,etiam confuse.

Quarto interrumpi potest peccatũ, quod cœpit continuari in opere conducente ad finem peccati, vt in casu prædicto, quando miscentur alia opera ex alio fine, nec vllo modo ex fine priori:sicut cum quis se confert Toletum,vt occidat inimicum suũ, & in medio itinere motus alio fine, nempe alterius negotij gratia,alio diuertit: tunc enim quandiu alio diuertit,non potest dici continuare peccatum prioris finis, nempe occidẽdi inimicum,eo quod actio illa,quæ iam fit alterius negotij gratia, non deriuatur ex priori illo fine,nec retinet malitiam illius, ac proinde non est communis actio, in qua continuari possint voluntates repetitæ.

De peccato vero nõ restituendi id, quod ablatum est,facile constat,quid sit dicẽdũ, nimirum quando sit vnum numero peccatum, & quando interrumpatur,& fiãt plura:supponimus autem in primis contra Caietanum 2.2.q.66. art.3. circa solutionem 3.cum,qui non restituit cum potest, etiam si expresse non velit non restituere, actu peccare,& non tantum manere in peccato per modũ habitus,vt ille putauit,quemad modũ is,qui peccauit quocũq; genere peccatorum,præterito peccato dicitur manere per modum habitus in statu peccati, quamuis enim non restituere non sit actio,nihilominus est peccatũ,quod dicitur actuale, nõ tantum omissionis,sed etiam commissionis, vt ostẽdã infra q.72.a.6.in dubitat.Dicitur autem peccatum cõmissionis actuale, quia perinde est detinere rem alienam, & vsurpare illam, nam detẽtio nihil aliud est quã vsurpatio quædam continuata: imo vsurpatio ideo est mala, quia ordinatur ad detentionem,vt ibidem dicemus.Præterea ad peccatum actuale nõ requiritur, vt sit actio quædam physica, sed satis est aliquid per modum actionis significatum.Nam esse armatum,aut vestitum contra legem, peccatum actuale est, & tamen non est physica actio,& huiusmodi est status detẽtionis.Sic igitur vna detentio continuata cẽsetur vnũ numero peccatum,nisi quando interrumpitur,vt statim dicemus. Quocirca non est dicendum nouum peccatum vti re aliena,nisi ex vsu ipso deterior fiat aliquo modo;alioquin perinde est absq; detrimentoilla vti, & eam retinere.

15 Hoc igitur supposito, dicendum est, hoc peccatum interrumpi omnibus modis, quibus diximus supra interrumpi actum peccati, quod opere aliquo exteriori ordinato in aliquem finẽ ordinabatur, excepto quarto modo,qui non videtur in hoc peccato locum habere.Ceterum præter quatuor illos modos est quidam peculiaris,quo interrumpitur hoc peccatum non restituendi,nempe impotẽtia restituendi:sic enim detentio rei alienæ iam desinit esse voluntaria,ac proinde peccatũ esse non potest: quare si quis repetat voluntatẽ non restituendi permanẽte eadem detentione,nec interrupta aliquo ex prædictis modis, semper censetur vnum numero peccatum propter rationem dictam. Neque ad hoc, vt censeatur vnum numero peccatum, habenda est ratio moræ tẽporis, quãta nimirum fuerit,vtrum parua,an magna,hoc enim nullo modo considerandum est ex dictis satis,superque colligitur,ex hoc tamen nõ licet inferre, cum qui eodem die festo sæpius proponit non audire missam,& reuera non audit,peccare vnico peccato cõtinuato in vna exteriori omissione, quia reuera talis continuatio fieri non potest, eo quod omissio exterior non incipit nisi ab eo tantũ tempore,cũ iam de inceps non potest audiri missa.Quare toto antea tempore precedente non est omissio,in qua voluntates illæ repetitæ possint continuari,nec post ea durat omissio exterior, & ita non videtur qua ratione fieri possit vnum numero peccatũ. An vero,quando continuatur peccatum, sufficiat dicere, semel peccaui tali genere peccati, nec opus sit explicare tempus,nec volũtates repetitas,nec varias actiones ad eundem finem relatas, dicemus 3.p. in tractata de confessione.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum actus exterior addat aliquid de bonitate, & malitia supra actũ interiorem.

Infra q.24. art.3.cor Et 2.2.q.76, art.4.ad 2. Et 2.d.40. art.3. Et mal.q.2.art. 2.ad 8.

Ex homil. 19.in Matth. ab quantalib. a principio tomo. 2

ADD quartum sic proceditur. Videtur,quod exterior actus nõ addat in bonitate,vel malitia supra actum interiorem: dicit enim Chrysostom:super Matth. Voluntas est,quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo:opera autẽ testimonia sunt voluntatis,nõ ergo quę rit Deus opera propter se, vt sciat quomodo iudicet, sed propter alios: vt omnes intelligant,quia iustus est Deus:sed malum, vel bonum magis est æstimandum secundum iudicium Dei, quam secũdum indicium hominum, ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.

Præterea. Vna,& eadẽ est bonitas interioris,& exterioris actus,vt dictum est: sed augmentũ fit per additionem vnius ad alterum,ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

Articulo præcedẽ.

Præterea. Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem diuinã, quia tota deriuatur a bonitate diuina:sed bonitas actus exterioris quandoque tota deriuatur ex bonitate actus interioris; quãdoque autem e conuerso, vt dictum est,non ergo vnum eorum addit in bonitate,vel malitia super alterum.

Articũ. præcedẽ.

Sed contra, Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum,si ergo per actum exteriorem nihil additur de

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere, quod est inconueniens.

Respondeo dicendum, quodsi loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis, quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Vno modo secũdum numerũ, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem vult, & facit, duplicatur actus voluntatis, & sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem, puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, & propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis quousque opus perficiat: manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, & secundum hoc est peior vel melior. Tertio secundum intensionem sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere: constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circũstantias, sic comparatur ad voluntatem vt terminus, & finis: & hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem vel attingit terminum: vnde non est perfecta voluntas nisi sit talis, quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit voluntate existente perfecta, vt operaretur si posset: defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter inuoluntarius. Inuoluntarium autem sicut non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, aut malum: ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo inuoluntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis: sed bonitas actus exterioris, quam habet ex materia, & circunstantijs, est alia a bonitate voluntatis, quæ est ex fine: non autem alia a bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam, vt ratio, & causa eius, sicut supra dictum est: & per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Explicatio Articuli.

VT respondeat Sanctus Thomas propositæ quæstioni, notat duplicem esse bonitatẽ, & malitiã, sicut in superioribus articulis notauit, alteram ex fine, alteram ex obiecto, & circunstantijs. De priori nempe de bonitate, & malitia ex fine est prior conclusio. *Actus exterior nihil addit bonitatis, & malitiæ supra interiorem.* Reddit vero rationem, quia potius exterior actio habet hanc bonitatem, & malitiam ab interiori. Addit Sãctus Thomas limitationem, nisi per accidens voluntas fiat melior in bonis, & peior in malis: id quod tribus modis contingit, vt ipse explicat in textu. De posteriori autem bonitate, & malitia, nempe ex obiecto, & circunstantijs posterior cõclusio est, *Actio exterior addit bonitatem, & malitiam interiori, quatenus perficit illã, nisi quando propter impossibilitatem deest actio exterior: tunc enim nihil tollitur bonitatis, aut malitiæ actioni interiori.* Cum docet Sanctus Thomas voluntatem perfici opere ipso exteriori, comparat voluntatem efficacem, quæ consummatur opere cum inefficaci, quæ etiam oblata opportunitate nõ operatur: & respectu huius inquit, perfectiorem

fectiorem esse eam voluntatem, quæ habet opus coniunctum, nisi quando per impossibilitatem impeditur: tunc enim æque perfecta esse potest sine opere, ac esset cũ opere.

Sed circa priorem conclusionem notãdũ est S. Thomam loqui eodem modo de bonitate, & malitia, quam habet actio interior ex fine, quando finis actionis interioris nõ est actio aliqua exterior, sed tantum est res quædã, vt disp. 73. c. 4. notauimus: & huiusmodi est intentio inanis gloriæ: comparat autem actionem interiorem circa finem cũ actione exteriori, quæ assumitur, vt mediũ, & cõparatione huius recte docet, nihil prorsus bonitatis, aut malitiæ prouenire actioni interiori ex eo, quod addatur exterior: quia exterior nullam aliam bonitatem, aut malitiam habet ex fine præter illam, quam accipit ab ipsa actione interiori circa finẽ, ac proinde actio exterior non potest augere bonitatem, aut malitiam actionis interioris ex fine. Quodsi loqueretur de fine, qui est actio humana eiusdem operantis, non esset eadem ratio de actione interiori comparata cum actione exteriori, quã habet pro fine, sed de ea tunc philosophandum esset, sicut in posteriori conclusione.

Circa posteriorem vero conclusionem notandum est, in ea loqui S. Thomam tam de actione interiori, quæ versatur circa finem, quam de ea, quæ versatur circa media: comparatio autem sit cum actione exteriori, quæ assumitur vt medium, & de bonitate, & malitia ex obiecto, & circunstantijs, de qua cum dixisset articulis præcedentibus, primarie esse in actione exteriori, secũdarie autẽ in interiori, maior poterat esse difficultas, an adderet supra interiorẽ aliquid bonitatis, aut malitiæ, atque idcirco addidit posteriorem conclusionem, circa quam futura nobis controuersia est.

An operatio exterior addat aliquid bonitatis, aut malitiæ ex obiecto, & circũstantijs actioni interiori. Disp. 76.

Opus exterius addere aliquid bonitatis, aut malitiæ actioni interiori, sensit Scotus. c. 1. Verior sententia. Cap. 2. Diluuntur argumenta prioris sentẽtiæ. cap. 3

Opus exterius addere aliquid bonitatis, aut malitiæ actioni interiori sensit Scotus.

CAPVT III.

1 *Status quæstionis.*

VM quærimus, an opus exterius addat aliquid bonitatis, & malitiæ propolito, & voluntati interiori, cõtrouersia solũ intelligitur, quãdo volũtas efficax est, atq; ea solũ ratione nõ operatur id, quod proposuit, quia non conceditur opportunitas operãdi. Si enim oblata opportunitate volũtas nõ operetur, id quod proposuit, extra controuersiã est, quod S. Thomas docet in posteriori cõclusione, nempe tunc opus exterius addere bonitatem aut malitiã, quatenus perfectior est voluntas, quę tũc operatur, quia efficax est, quã quæ non operatur, quia inefficax est. Præterea cõtrouersia procedit de bonitate ipsa, aut malitia morali: nã si sermo sit de fructu operis, & effectu, non de ipsa malitia, & bonitate morali, certum etiã est aliquando magis fructuosum esse opus ipsum exterius, quam sit sola voluntas, & propositum illius, etiamsi opere careat, ea solum ratione, quia nõ offertur occasio, & opportunitas operandi, vt cum quis volũtatẽ habet efficacem suscipiendi sacramẽtũ, sed re ipsa non suscipit, quia non offertur opportunitas, tunc quidẽ non erit eiusdẽ fructus, & effectus hæc volũtas sine opere, ac si opere ipso susciperetur sacramentum: hoc enim reipsa susceptum gratiam conferret ex opere operato, quam solum propositum voluntatis dare non potest.

Sententia Scoti est, actionem exteriorem addere aliquid bonitatis, aut malitiæ actioni interiori.

In hac igitur controuersia sic explicata Scotus quodlibeto 18. artic. 3. existimauit actionẽ exteriorẽ aliquid addere bonitatis aut malitię actioni interiori, ac proinde aliquid deesse bonitatis, aut malitiæ actioni interiori, donec opere ipso cõsũmetur, etiã si opus deficiat, quia non cõceditur occasio, & opportunitas operandi: quæ sane sententia probari potest primum autoritate, deinde ratione. Auctoritate quidem August. 13. de Trinitate c. 5. vbi sic ait, *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua malæ voluntatis desiderium impletur*, Loquitur autem de miseria culpæ, vt colligitur ex cõtextu ipso, atque hac sola ratione videtur idem August. in operibus gratiæ nouã gratiã agnoscere ad exequendum rectum voluntatis propositũ quam vocat subsequentem, vt tradit in Enchiridio c. 32. & constat ex alijs Augustini discipulis, quos retuli 1. p. disp. 88. cap. 10 & in hunc sensum intelligendum esse Concilium

Augustinus

Universidad de Deusto
Biblioteca

lium Trid.sess.6.c.16.cum dicit,*quæ virtus* (scilicet gratiæ Christi)*bona eorum*(nempe iustorum)*opera semper antecedit,comitatur, & subsequitur*,eadem disp.& cap. ostendimus. Si enim opus exterius nullam adderet bonitatem proposito volūtatis,nulla esset necessaria gratia, vt proposītū volūtate conceptum opere exequeremur:quæ enim gratia nobis fieri posset, vt haberemus id, quod nihil bonitatis nobis afferret?

Deinde testimonio Bern. Deinde Ber. scribens ad Hugonem de S. Victore in epistola77. de vclūtate martyrij & de ipso opere martyrij sic loquitur. *Pro certo cum non aliunde martyriū nisi ex fidei merito illam obtinuerit prærogatiuam,vt singulariter vice baptismi secure suscipiatur,nō video cur nō ipsa æque,& sine martyrio apud eum tantundē posit,cui, & sine martyrij probamento proculdubio innotescit. Prosit sane tantūdem dixerim, quantū ad salutis spectat obtentum,non autem ad meriti cumulū,quod indubitanter martyrium antecellit.* Quibus verbis plane dicit, æquale non esse meritū voluntatis perferendi tormenta martyrij, & ipsius operis martyrij,sed multo maioris meriti esse voluntatē cum opere,quam sine illo.Postremo probari potest,quia inter errores Petri Abailardi decimus tertius refertur hoc modo. *Nos vero dicimus,quod sola volūtas a Deo æternaliter remuneratur siue ad bonū,siue ad malū,nec propter opera peior, vel melior efficitur homo,nisi forte dum operatur in aliquo,eius voluntas augetur*:hunc vero errorē inter alios ipse retractauit;cōtrarium autem asserit Scotus, ergo eius sentētia nō solum vera, sed etiam catholica est.

Ratio prima. Præterea ratione probatur, primo quia actio exterior est formaliter, & intrinsece mala,ergo nouam malitiā addit actioni interiori. *Secundo,* Secūdo, qui re ipsa subit martyriū magis meretur apud Deum,quam qui solā habet voluntatem,vt etiam Ber. docuit,ergo actio exterior aliquid addit bonitatis actioni interiori. *Tertio,* Tertio,quia multo magis meretur apud Deum, qui eleemosynā elargiretur infinitis pauperibus,quam qui solā haberet volūtatem efficacem elargiendi illis eleemosynam, hic enim non mereretur apud Deum infinitum præmium, vt manifestum est,alioquin & omnes tale propositum quotidie habere possemus, & infinitū præmium apud Deum promererī:ille vero mereretur infinitum.Nam si ille,qui elargitur vni, meretur tantum, ille qui elargitur duobus meretur maius, & sic in infinitum fiet augmentum:ergo ille,qui elargitur infinitis,mereretur infinitum. Quarto, Quarto nisi actio exterior adderet malitiam actioni interiori, non esset necessarium explicare illam in confessione: hoc autem videtur falsum; ergo dicendum est, actionem exteriorem addere malitiam interiori. Quinto,si actio exterior non adderet bonitatem,aut malitiam, sed voluntas pro facto reputaretur,sequeretur,posse aliquē tantum mereri supplicium, quantum dæmon, & tantum præmium, quantum promeritus fuit B. Petrus, ex eo solum, quod mereri tantundē vellet, quod est absurdū.

Verior sententia.

CAPVT II.

MVlto verior, & magis communis sententia est, opus exterius nihil addere bonitatis, aut malitiæ actioni, & voluntati interiori efficaci,si cetera paria sint:hoc est nisi effectus voluntatis propter ipsum opus, cui coniungitur,intensior fiat.Hæc igitur sententia intelligenda est ita,vt maneat idem affectus tam secundum intēsionem, quam secundum perseuerātiam, & durationem. In hac vero opinione fuerūt S.Tho.Caiet. Conr.& recentiores Thomistæ in hoc art. Capreolus in 2.d.42.q.1.ar.1.conc.2. Gregorius q.1.conc.5.&7. Gab.q.1.ar.1.conc.2.Durand.eadem d.q.1.n.8.& 9.imo etiam Bonau.art.1.q.2. & Ric.d.40.ar.1.q.4. Neque obstat,quod Bona.ait, si peccatum attendatur ex parte contemptus, non magis aliquem peccare voluntate sola efficaci, quam voluntate simul,& opere. Si vero attēdatur libido, & damnum,magis peccare eum, qui opere exequitur propositum, quam qui non exequitur: solum enim decere voluit, peccatum solius voluntatis nō esse minus secundum intēsionem, quam si fit cum opere,esse tamen maius secundum extensionem,quia magis perseuerat, quando cum opere coniungitur, id quod etiam S. Thom. in hoc articulo expresse notauit. Cum vero Greg. & Gabr.dixerunt,magis peccare secundum extensionem, qui addit opus,non significarunt, opus exterius addere nouam malitiam,hoc est,nouum gradum malitiæ; sed extensionem maioris peccati in eo esse putarunt,vt eadem malitia ad plura subiecta se extendat, & deinde tur.In

tur. In hac etiam sentētia est Hugo de sancto Victore 3. tomo lib.2. de Sacramentis 4.p.c.6.vbi late eam confirmat.

Recentiores vero nonnulli Thomistæ eā probant ex illo poster.epistolæ ad Corinth. cap.8. *Vt quemadmodū prōptus est animus voluntatis,ita sit,& perficiendo ex eo, quod habetis:si enim voluntas prompta est,secundum id,quod habet, accepta est,non secundū id,quod non habet.* Acsi diceret Paulus,non minus Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiamsi pauca,& parua operemini, quam si multa,& magna faceretis, quādo plura,& maiora non potestis. Vt enim ait Theodoretus in eum locum, non quantitatem,sed mētis qualitatem respicit Deus, hoc est nō operum quantitatē. Cui expositioni fauet etiam Hieronymus,cum ait.*Omnes æqualiter dabunt, si vnusquisque tantū dederit,quantum potest, non secundum quod non habet.* Et ex ipso cōtextu colligi videtur: Apostolus enim eo loco exhortabatur Corinthios, ad eleemosynam elargiendā, & ne existimarent, omnes cogendos esse, vt æqualiter eleemosynam elargirentur,addidit, *Vnusquisque de eo, quod habet, non de eo,quod non habet*, ergo prompta volūtas sine opere, quando nō adest facultas, tanti erit meriti apud Deū, quāti esset cū opere.

Mihi tamen videtur ex eo loco nihil pro hac sententia colligi posse: primum; quia ibi nō ita comparat Paulus, nec Patres allegati ,qui Paulum interpretantur ,voluntatem eius,qui parum dat,quia parum habet, cum volūtate eius qui plus dat,quia ditior est,vt docere velit,voluntatem eius,qui minus dat,quia minus habet, esse æqualis meriti apud Deū cum voluntate eius,qui plus dat , eo quod ille , qui minus dedit, habuit promptam volūtatē dādi plura, si haberet: sed ea solum ratione cōparant, & dicunt tātum meruisse eum , qui minus dedit, quia minus habebat, quātū ille,qui plus dedit, quia plus habebat, quia reuera vnus tantū dedit,quantum alter. Existimat autem Paulus, vtrunque æqualem eleemosynam dedisse,non æqualitate arithmetica,sed geometrica,hoc est, non æqualitate inter rem, & rem,quæ dicitur vnius ad vnum, sed æqualitate proportionis inter eleemosynam, & substantiam propriam vniuscuiusque , ex qua facta est eleemosyna,nā si quis habeat, verbi causa , centum numos argenteos , & tribuat ex illis decē,aliusvero habeat cētū numos aureos,& tribuat ex illis decē, tātū dē dedisse cēsendi sunt,nō quidē æqualitate rei ad rem,quia plus est dare decem aureos,quī dicī argēteos,sed æqualitate duarū proportionū, quia sicut se habēt decem aurei ad cētū aureos , ita se habent decē argētei ad cētum argēteos. Atque ob id Paulus exhortabatur,vt vnusquisque daret ex eo,quod habebat,non ex eo,quod nō habebat,hoc est , habita ratione & proportione suæ substātiæ, & secūdum vires illius. Qua etiā ratione laudatur vidua illa, quæ Marci 12.& Lucæ 21.misit duo minuta in Gazophylazium, atq; diuitibus,qui aureos numos dederunt,præfertur:quia habita ratione substātiæ illius viduæ, & aliorū,illa plus dedit.Illa enim de ijs,quæ habebat in propriam sustentationem,dedit,diuites autem illi ex superfluo elargiti sunt.

Deinde eo testimonio nostram sententiā non rectè confirmari probatur. Quia verbum illud,*accepta* vt explicat Chrysostom. in eum locum,nō significat idē,quod, Deo placet , & ei grata est , sed significat idem quod,exigitur,vt sensus sit:cum voluntate prompta tribuendi,Deum a nobis exigere eleemosynam iuxta vires substantiæ nostræ,non vltra illas.

Probatur verior sententia ex testimonijs Augustini. Hoc igitur testimonio omisso, primo probari potest prædicta sententia testimonio Augustini 1. lib. de libero arbitrio c.3.vbi sic loquitur.*Si cui etiā non cōtingat facultas concubandi cum coniuge aliena, planum tamē aliquo modo sit id eum cupere:& si potestas detur facturum esse,nō minus reus est,quam si in ipso facto deprehenderetur*, & in epist. 49.ad Deogratias,in expositione 4.explicās illud Matt.q.17. *In qua mensura mēsi fueritis &c.* ita scribit,*In qua volūtate beneseceritis,in ipsa liberabimini,vel in qua volūtate male feceritis,in ipsa puniemini.* Et Paulo inferius,*In volūtate quippe propria metitur bonus homo bona facta: & in ea metietur ei beatitudo. Item in voluntate propria metitur malus homo mala opera,& in ea metietur ei miseria.* Et paucis interiectis,*Ac per hoc ibi etiam sit vel beatus,vel miser, hoc est,in ipso suæ voluntatis affectu, quæ omnium factorum,meritorumque mensura est, ex qualitatibus quippe voluntatum non ex temporum spatijs suæ rectefacta, siue peccata metimur*. Quæ quidem Augustini testimonia adeo manifesta sunt pro nostra sententia,vt ea amplius expēdere non sit necesse.Secundo probari potest ex Gregorio homil.5.in Euangelia,vbi ait,*Nemo* *Deinde auctoritate Gre.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicat, imitari volo huius mundi cõtemptores, sed quod relinquã non habeo, exteriora enim nostra Deo quantumlibet parua sufficiũt; cor namque, non substãtiam pensat. Tertio probari solet ex Bern. Epistola 77. vbi inquit. *Quid planius, quam quod voluntas profacto reputetur, vbi factum excludit necessitas?* Verum cum Ber. paulo ante dixisset fidei meritum sine martyrio non minus valere, quã cum martyrio, ad hoc, vt iustificet apud Deum, nõ autem ad æqualem meriti cumulum, vt c. præc. allegauimus, idem omnino videtur sẽtire verbis proxime citatis, quæ habet paulo inferius, cum inquit, voluntatem pro facto reputari. In præsenti vero cõtrouersia nostra sententia est, voluntati efficaci, & prõptæ, si desit opportunitas operis, nihil deesse bonitatis, aut malitiæ, ac proinde neque meriti, præmij, aut pœnæ.

Ratione efficacis 1. ndam probatur.

Ratione igitur probatur prædicta opinio quia eadem est bonitas, & malitia actionis interioris, & exterioris ab vna actione in alteram deriuata vt disput. 73. cap. 5. ostensum est: ergo ceteris paribus tanta erit bonitas aut malitia actionis interioris sine exteriori, quanta cum exteriori. Hac eadem ratione probatur, bonitatem, aut malitiam ex fine non crescere ex eo, quod plura apponantur media, quæ nullam aliam habent bonitatem, aut malitiam quam finis. Quod vero malitia ex obiecto, & circunstantijs primarie sit in actione exteriori, & inde in interiorẽ deriuetur, parum refert, vt dicamus, maiorem esse malitiam actionis interioris coniunctæ cum opere, quam solius interioris sine opere. Cũ enim interior ab eadẽ malitia denominetur mala, a qua denominatur exterior, licet interior secundarie denominetur, equalis debet dici vtriusque malitia, siquidem eadẽ est. Deinde probatur, quia nullus inuitus amittere potest meritum essentiale, amitteret autem si deficiente opere exteriori propter impedimentum deficeret aliqua bonitas voluntati: meritum enim essentiale vitæ æternæ non tantum attenditur ex caritate, vt probabitur disp. 217. c. 4. sed etiam ex bonitate morali operis iuncta caritati. Porro autem volũtatem non esse tam bonã quando oblata opportunitate non operatur, quam esset si operaretur, non prouenit ex eo, quia ei addatur opus exterius, & ex eo crescat bonitas ipsius, sed quia quãdo oblata opportunitate non operatur, non est perfecta voluntas, & robusta, vt loquitur Aug. lib. de

9

Cõfirmatur.

gratia, & libero arbitrio c. 17. nam perfecta semper operatur oblata opportunitate.

Hactenus nostra sententia in eo sensu cõfirmata est, vt voluntas manens in eodem gradu intensionis, & perseuerantiæ non sit peior neque melior cum opere, quam sine illo, quoties opus solum deest propter impedimentum, ob id tamen nõ negamus voluntatem fieri posse intensiorem, & posse magis perseuerare quoties oblata opportunitate operatur, & inde fieri peiorẽ, aut meliorem; sed nostra sententia intelligenda est, si voluntas eodem modo perseueret cum opere, ac sine illo.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.

CAPVT III.

ARgumẽta vero prioris opinionis in 1. c. allata facili negotio dissolui possunt. Et primum quidẽ testimonia Patrum nihil momenti contra nostrã sententiam habent: ad testimoniũ Aug. ex 13. de Trin. respondet Gab. q. cit. art. 1. not. 2. ipsum loqui non de miseria peccati apud Deũ, sed de miseria apud homines, cum inquit, hominem magis esse miserum potestate quam voluntate. Nã apud homines magis miser censetur, qui nõ tantum vult, sed etiã opere exequitur propositum suæ volũtatis. Fallitur tamẽ Gab. nam Aug. plane loquitur de miseria peccati apud Deũ: loquitur enim de necessarijs ad beatitudinem, & cum dixisset, illum esse beatũ, qui habet quidquid vult; quia hoc non sufficiebat, addit, *Et nihil male vult.* Ex quo colligit nõ sufficere ad beatitudinẽ habere quidquid volumus, nisi etiã nihil male velimus: nã qui male vult, & opere cõsequitur id, quod male desiderat, habet quid quid vult, & tamẽ miserior est, quã si illud nõ haberet, quia male vult: loquitur ergo Aug. de miseria opposita beatitudini, quæ est culpa. Omissa vero alia solutione recentiorũ parum quidẽ accommodata, respondeo, ideo existimasse Aug. magis miserũ esse miseria peccati eum, qui propositum suũ opere exequitur, quã qui in sola mente, & voluntate illud retinet, quia semper, aut fere semper accidit, vt voluntas ipsa operi cõiuncta intensior fiat. In quo casu non negamus augeri malitiam, & bonitatẽ, non quia addatur opus exterius interiori, sed quia occasione operis præsentis crescit affectus, & magis

& magis perseuerat. Et hac ratione idem Augustin. & alij Patres constituunt nouam gratiam necessariã, vt opere exquamur id, quod desideramus, sicut notaui 1. p. disp. 88. c. 10. Eodem modo intelligi debet secũdum testimonium Bernardi allegatum in 1. cap. pro priori sententia.

11 *Ad testimonia obijciuntur*

Ad tertium testimonium, quod desumptũ erat ex propositione 13. Abailardi, respondeo, nusquam talem propositionẽ tanquã Abailardi reperiri, & quidem Bernar. qui per suma capita refert errores Abailardi in epistola 188. & 192. hanc propositionẽ nõ recenset. Solum apud ipsum legimus in epistola 188. Abailardum habuisse errores de peccato ignorantiæ, & de opere peccati, & de voluntate peccandi: qui vero fuerint tales errores non explicat. Gregorius vero Ariminensis loco citato in 2. ca. testatur se plurimos libros legisse, in quibus referebãtur errores Abailardi, & in eis nunquã talem propositionem inter errores Abailardi inueniisse, sed decimum tertium errorem illius in hunc modum referri. *Quod propter opera nec peior, nec melior efficiatur homo.* Hæc vero propositio merito damnatur, ex illa enim colligitur, siue homo sit adulter, siue fur, non obid esse peiorem. Porro autẽ Abailardum non fuisse loquutũ tantum de actu exteriori addito interiori, deducitur ex errore 19. quem etiam refert Greg. in quitenim. *Neque opus, neque voluntas, nec cõcupiscentia, nec delectatio, quæ mouet eã, peccatũ est, nec debemus illã extinguere*, ex quo videbatur plane negare omne peccatũ.

Iam vero rationibus prioris sententiæ occurrere necesse est. Ad primã dicimus, etiã si actio exterior sit primarie mala malitia, quæ est ex obiecto, & circũstantijs, vt dix. illa. 73. c. 5. ostensum est, nihilominus nihil addere malitiæ actioni interiori, si ei cõiugatur. Quoniam ex eo, quod actio sit primarie, aut secundarie mala, non debet iudicari minus, aut magis mala, siquidẽ eadem omnino malitia, quæ est in actione exteriori, atque in eadem intensione, primarie in eodem gradu, secũdarie deriuatur in actionẽ interiorẽ, ac proinde tã mala iudicatur actio interior sine exteriori, quã simul cũ illa.

12 *Ad rationem.*

At obijcies hoc modo: Propter q vnum quodq; tale, & illud magis: si ergo actio interior est mala propter exteriorẽ, exterior erit magis mala. Respõdeo tamẽ, exteriorẽ actionẽ, q attinet ad malitiam ex obiecto, & circunstantijs, esse primarie malam, &

propter illam esse malam interiorem, ac proinde exteriorem dici posse magis malã, ita vt illud magis non denotet intensionis, aut magnitudinis augmentum, sed primariam rationem denominationis: augmentũ autem meriti, pœnæ, aut præmij, & bonitatis, aut malitiæ in genere moris nõ consideretur ex eo, quod primarie, aut secũdarie malitia alicui conueniat, sed ex eo quod intensior sit, aut plures habeat circunstantias conducentes ad malitiam, aut bonitatẽ, & hoc intra eãd em speciem. De illa vero propositione, *Propter quod vnũquodq; tale & illud magis*, satis dixi supra q. 1. ar. 1. dubitatione priori. Ad secundã rationẽ dico, eũ, qui subit reipsa martyrium, si cetera sint paria, non plus mereri præmij essentialis apud Deum, quam eum, qui illud reipsa consequi non potest: dico autem, si cætera sint paria, hoc est, si voluntas sit æque intensa, & perseuerãs: nam, vt supra dicebamus, accidere solet non raro, vt opere ipso voluntas vires resumat, & intensior, aut diuturnior fiat. Ceterum, quod attinet ad præmium accedentarium lauteolæ, bene cõcedimus aliquid consequi martyrem, qui re ipsa martyrium, passus est quod non consequatur ille, qui re ipsa passus non est. Ad tertiam rationem dicunt aliqui, voluntatem etiam efficacem dãdi eleemosynam infinitis pauperibus non esse infinite bonam essentialiter, etiamsi distincte feratur in singulos pauperes, vt ferri poterat Christi volũtas, neq; vnã volũtatis actionẽ dãdi eleemosynam infinitis pauperibus æquiualere in bonitate infinitis actionibus eleemosynæ circa infinitos pauperes: existimant enim plurimũ conducere ad augmentum bonitatis, & meriti actuum multitudinem.

13

Soluitur secũda ratio.

Soluitur tertia ratio ex opinione alio rũ primum.

Ego tamen non dubito, posse vnam actionem eleemosynæ circa quatuor pauperes æquiualere, quatuor actionibus, quãdo eadem est eleemosyna, & difficultas actionis, & cetera paria: quod enim multiplicẽtur actiones, non video qua ratione ad augmentum bonitatis, aut maltiæ conducere possit, vt supra dis. 54. c. 3. ostẽsum est. Quare videtur vis argumenti propositi contra nostram sententiã adhuc permanere, quia si vna voluntas dandi infinitis eleemosynam æquiualere posset infinitis actionibus, & infinitæ actiones essẽt meriti infiniti, vna etiam actio dandi eleemosynam infinitis esset meriti infiniti. Adde quod licet plures voluntates ceteris paribus meliores

Universidad de Deusto
Biblioteca

liores essent, quam vna circa obiectum eiusdem quantitatis, nihilominus recte infertur argumento prædicto augmẽtum in infinitum, quia crescẽte obiecto eleemosynæ intra eandem speciem, crescit meritum ergo crescente in infinitum obiecto, crescit etiam meritum in infinitũ. Cum enim colligimus incrementum intra eandem speciẽ recte infertur ex quouis minimo augmento, quod fiat in infinitum, meritũ infinitũ.

Secundo. Alij respondet, voluntatem dandi infinitis eleemosynam non habere bonitatẽ infinitam, quam tamen haberet, si reuera eleemosyna infinitis daretur, eo quod volũtas illa feratur in infinitos confuse, & non sigillatim; si autem singulis daretur, esset infinitæ bonitatis, quia in singulos distincte ferretur: & ideo non mirum si esset maior bonitas, & meritum, si re ipsa eleemosyna daretur, quam est in ea voluntate, quæ fertur confuse in infinitos. Hæc tamẽ solutio & doctrina mihi non probatur, quia siquis vellet decem egentibus dare eleemosynam decem aureorum, etiamsi eius voluntas nõ ferretur distincte in singulos, nõ minus mereretur, nec minus bona esset talis volũtas dãdi eleemosynam, quam si in singulos distincte ferretur, si tñ cetera paria essẽt: nec
14 video qua ratione hoc negari possit: nã distincte ferri in singulos non est peculiaris circunstantia, quæ bonitatem, aut malitiã augeat. Adde quod alia via, admissa etiam prædicta solutione, probatur infinitas meriti, quia licet eleemosyna facta in singulos distincte sit maioris meriti, quam si fiat ipsis confuse, nihilominus maioris meriti est dare eleemosynam maiorem etiam confuse, & quo maior eleemosyna maius meritũ: ergo cũ augmentũ fiat intra eãdem speciẽ infinita eleemosyna erit infiniti meriti.

Vera solutio ex sententia auctoris. Quare respondeo, voluntatem illam dãdi eleemosynam infinitis, in nobis non esse efficacem, nec esse posse, quia quisque videt esse sibi impossibilem talem eleemosynã, quare non mirũ si maius esset meritum si re ipsa daretur eleemosyna infinitis, quã sit modo in affectu dandi eleemosynam infinitis; quia iam diximus, multũ augeri meritum, quando voluntas procedit ad opus, quæ antea erat inefficax. Porro volũtatem illam inefficacem dandi infinitis eleemosynam, non esse infinite bonam, manifestum est, nam quod illa versetur per simplicẽ cõplacentiam circa infinitum obiectum multitudine, non satis est vt eius bonitas moralis, dicatur esse infinita: namq;, & dilectio Dei versatur circa infinitũ obiectum, nẽpe circa Deũ, & tamẽ eius bonitas moralis nõ est infinita, etiamsi affectu nostro velimus Deo infinitam gloriã, maiestatem, & ipsam diuinitatẽ. Sed obijcies, in ipsis affectibus inefficacibus simplicis complacẽtiæ fit augmentum in merito, si gradatim ascendamus, vt siquis simplici affectu velit dare eleemosynam vt duo, erit meritũ, verbi causa, vt duo, si velit vt quatuor, erit vt quatuor, & sic in infinitum: ergo si velit dare eleemosynam infinitam erit infinitum meritũ in tali affectu simplici: quare idẽ incrementum meriti colligitur in voluntatibus inefficacibus, & efficacib⁹. Respõdeo, volũtates inefficaces, & simplices circa eleemosynam, quæ possibilis est, posse augeri iuxta eãdem proportionem, qua augetur quantitas eleemosynæ, quia hæ voluntates etiãsi possunt efficaces ex se, etiamsi deficiat opportunitas, quia obiecta ex se sunt possibilia, tamen inde non sequitur volunta: ẽ simplicis affectus circa eleemosynam infinitã crescere in infinitum, quia cũ talis eleemosyna ex obiecto sit nobis impossibilis, non habet proportionem cũ reliquis finitis iuxta proportionem quantitatis, quam habet ipsum obiectum, quæ est proportio infinita, sed affectus ille simplex versatur circa illud obiectum impossibile, tanquam siveretur circa obiectum alterius ordinis, nẽpe circa Deum, ex quo non sequitur bonitas, & meritum infinitum, sed meritum, & bonitas maior, quam si versaretur circa obiectum eleemosynæ minoris: si autem possibilis esset eleemosyna infinita, recte sequeretur augmentum infinitum, vt supra argumentum contendebat.

Ad quartũ respondent aliqui, ideo actiones exteriores esse exprimendas in confessione, & nõ esse satis exprimere affectũ solum, quia hæc est Ecclesiæ cõsuetudo, & cõmunis interpretatio. Et quãuis aliquãdo in singulari casu cessẽt rationes, ob quas lex hęc, & consuetudo Ecclesiæ introducta est, tamen non ideo debet cessare eius dispositio, & obligatio. Rationes vero huius legis, & consuetudinis sunt aliqua cõmoda. Primum, quod nullo alio modo potest melius explicari malitia peccati, quã si explicetur actio etiam exterior: non enim potest cognosci intensio affectus nisi per actionẽ exteriorem: & quamuis non teneamur lege aliqua ad explicãdas circunstantias aggrauantes,

iuantes; nec intentionem, satis est (inquiũt) si prædictũ cõmodum inde sequatur; nẽpe si hac ratione melius peccatũ explicetur, vt cõsuetudo, & lex introducta sit obseruãda. Secundum commodum est, quia homines rustici, & illiterati melius se explicant explicando actiones exteriores. Tertiũ cõmodum est, quod satisfactio multo melius imponi potest a confessario: quartũ deniq; quia confessarius ex actione exteriori cognoscit, an sit damnum aliquod restituendũ, vel an cẽsuram aliquam incurrerit pœnitẽs. Quæ omnia congrue satis consuetudinem introducere potuerunt: & quamuis cessent in aliquo peculiari casu, non ideo cessare debet obligatio talis legis, & cõsuetudinis.

Verum, quis non videat, prædictam solutionem non solum friuolam esse, sed etiam multa falsa continere: primum quidem videtur plane supponere, lege tantum, & consuetudine Ecclesiastica, nõ diuina introductum esse, vt quis cõfiteatur opera exteriora, & non sufficiat si explicet internum solum affectum: & ita Ecclesiastica lege, aut
17 cõsuetudine esse necessariam materiam cõfessionis actionem exteriorem: hoc autem absurdum est: quia lex Ecclesiastica nõ potest statuere materiam necessariam confessioni, nec hactenus vllus dixit, talẽ legẽ in Ecclesia vnquam fuisse. Deinde causę quas adducit huius legis nõ videntur sufficere, vt dicamus talem legem, seu consuetudinẽ fuisse introductam. Prima quidem non sufficit, tum quia intensio affectus non est necessario explicanda, nec in praxi confessarij curant de ea quidquam interrogare. Tũ etiam quia ex opere exteriori nõ discernitur intẽsio affectus, cũ idem opus possit ex maiori, & minori intẽsione proficisci. Nec secunda causa vllius momẽti est, quia licet ea sufficeret ad introducendam legem pro rusticis, & ignorantibus, tamen non sufficiebat vt introduceretur pro doctis, qui optime sciunt totam malitiam esse etiam in affectu interiori. De tertia etiam causa eodem modo dicẽdum est, nam si recte explicari potest tota malitia actionis non explicato opere exteriori, sed solo affectu, non videtur necessarium explicare opus, vt condigna satisfactio pœnitenti imponatur. Quarta quoque causa non sufficit; quoniã obligatio restituendi tantum est in quodã genere peccatorũ: ergo vt explicetur opus exterius in omni genere peccati ea non potuit esse causa, Adde q̃ in eo genere, in quo est obligatio restituendi, aut censura, põt ante cõfessionem fieri restitutio, aut tolli censura, neq; id pendet ex cõfessione: quare propter rationes adeo contingentes, & minus vniuersales non debebat introduci talis lex ecclesiastica, etiãsi ea posset introduci. Alij respondent, ideo esse explicandũ opus externum in confessione, quia licet *Altera sol. iusta.* habeat extrinsece, & secundarie malitiã deriuatam ab interiori, tamen facit vnũ peccatum cum illo. Hæc tamen ratio non videtur sufficere, nam ex ea sequeretur, debere explicari omnem actionem exteriorẽ, quæ 18 apponitur ad consequutionem alicuius effectus, & finis: quia omnis illa facit vnum peccatum cum actione interiori: hoc autẽ non videtur necessarium, nam si aliquis velit occidere inimicum, & quærat eum vt occidat ipsum, non videtur necessariũ dicere accepi ensem, & indui arma, & quæsiui inimicum, vt ipsum interficerẽ, sed satis videtur, si dicat, habui intentionẽ occidendi inimicũ. Omissis igitur his rationibus, & ea ratione de obligatione explicandi circunstantias aggrauantes, hæc enim locũ habere non potest in præsenti, tum quia probabilius est neminem obligari ad explicãdũ circunstantias aggrauãtes, tum etiam quia opus exterius non auget malitiam interioris vt dictum est; respondeo, ea ratione debere explicari opus exterius in confessione, quia non solum constituit idem peccatum cum interiori, sed etiam habet primarie malitiam, & ex illo in interiorem deriuatur, vt disput. 73. capite 5. probatum est. Quare licet no efficiat maiorem malitiam interioris, neque illam augeat, explicari debet quia in eo peccatum cordis consummatur, & ab eo vt a fonte malitiam accipit.

Vera solutio. *Reijcitur.*

Ad quintum respondeo; quando dicimus *Solutio quinta rationis.* voluntatem pro facto reputari: vt factum seu opus non addat aliquam malitiam voluntati, intelligendum esse, quando voluntas versatur circa opus exterius ordine directo, quia tunc voluntas accipit eandẽ malitiam ex obiecto, & circunstantijs ab opere exteriori, vel habet eandem bonitatem cum illo: at vero in actionibus reflexis, vt cum quis vult habere meritũ aliquod, vel affectum caritatis, non ita contingit, quia vt diximus supra disput. 51. cap. 5. actus reflexus voluntatis nec tribuit bonitatem, aut malitiam, nec eam accipit ab actu, supra quem reflectitur, & hinc fit, vt cũ quis vult mereri tantum quantum S. Petrus

Universidad de Deusto
Biblioteca

promeritus fuit, non statim tantundem meretur, & idem dicendum est in malis.

ARTICVLVS V.

Vtrum euentus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Infrà q. 73. artic. 8. Et mal q. 1. ar. 3 ad 15. & q. 7. art. 10 ad 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod euentus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa, sed euentus consequuntur actus, sicut effectus causas, ergo virtute præexistunt in actibus, sed vnumquodque secundum suam virtutem

Libr 2. c. 6. in prin. to. 5. iudicatur bonum vel malum: nã virtus est, quæ bonum facit habentem, vt dicitur in 2. Ethic. ergo euentus addunt ad bonitatem vel malitiam actus.

Præterea. Bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris, sed huiusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, vt patet per id quod dicitur Philippẽsium 4. Fratres mei charissimi, & desideratissimi, gaudiũ meum, & corona mea, ergo euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Præterea. Pœna non additur nisi crescente culpa: vnde dicitur Deute. 15. Pro mensura peccati erit & plagarum modus, sed ex euentu sequente additur ad pœnam: dicitur enim Exod. 21. quod si bos fuerit cornupeta ab heri, & nudiustertius, & contestati sunt dominum eius, nec reclusit eum, occideritque virũ aut mulierem: & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occidant, non autem occideretur si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus, ergo euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Præterea. Si aliquis ingerat causã mortis percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas: contraheretur autem si mors sequeretur, ergo euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra. Euentus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus, puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosynam facit: & similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, nõ propter hoc excusatur ille, qui fecit. Ergo euentus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod euentus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestũ est quod addit ad bonitatem vel malitiam: cum enim aliquis cogitans, quod ex opere suo multa mala possint sequi nec propter hoc dimittit: ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem euẽtus sequens nõ sit præcogitatus, tũc distinguendum est: quia si per se sequitur ex tali actu, & vt in pluribus, secundum hoc euentus sequens addit ad bonitatẽ, vel malitiam actus: manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possũt plura bona sequi, & peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi: si vero per accidens, & vt in paucioribus, tunc euentus sequẽs non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secũdum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causę existimatur secundum effectus per se, nõ autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris. sicut effectus per se, vnde redundant ad præmiũ prædicatoris: & præcipue quãdo sunt præintẽta.

Ad tertium dicendum, quod euentus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, & datur, & per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur vt præcogitatus: & ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpã non autem sequitur culpã, sed facti propter aliquem defectũ sacramẽti.

DOctrinam huius articuli cum quibusdam conclusionibus colligemus infra q. 73. art. 8. est enim idem cum illo, & ibi late eam examinabimus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod vnus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est vnus qui est continuus vt dicitur in 5. Phys. sed vnus motus continuus potest esse bonus, & malus, puta si aliquis cõtinue ad ecclesiã vadens, primo quidem intẽdat inanem gloriam, postea intendat Deo seruire, ergo vnus actus põt esse bonus, & malus.

Præterea. Secundũ Philosophum in 3. Phy. Actio, & passio sunt vnus actus, sed potest esse passio bona, sicut Christi, & actio mala, sicut Iudæorum, ergo vnus actus potest esse bonus, & malus.

Præterea. Cum seruus sit quasi instrumẽtum domini, actio serui est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis: sed potest contingere, quod actio serui procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona: & ex voluntate mala serui, & sic mala, ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed contra. Contraria non possunt esse in eodem: sed bonum, & malum sunt contraria: ergo vnus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse vnum secũdum quod est in vno genere, & esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus: sic vt superficies continua est vna secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra: & secũdum hoc nihil prohibet aliquem actum esse vnum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est vnus secundum quod refertur ad genus moris: sicut & e conuerso, vt dictum est. Ambulatio enim continua est vnus actus secundum genus naturæ, potest tamen cõtingere quod sint plures secundum genus moris: si mutetur ambulantis voluntas quæ est principium actuum moralium: si ergo accipiatur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali: si tamẽ sit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, potest esse bonus, & malus. *Art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diuersa intentione, licet sit vnus vnitate naturæ, non est tamen vnus vnitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinẽt ad genus moris inquãtum habent rationem volũtarij, & ideo secundum quod diuersa voluntate dicũtur voluntariã, secundum hoc sunt duo moraliter, & potest ex vna parte inesse bonum, & ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus serui inquantum procedit ex voluntate serui, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: vnde sic non facit ipsum malũ mala voluntas serui.

Conclusio est affirmans, de qua satis superque dictum a nobis est supra disputatione 56.

QVAESTIO VIGESIMA prima, De consequentibus actus humanos in bonitate, vel malitia, in quatuor Articulos diuisa.

Deinde

Universidad de Deusto
Biblioteca

Mal. q. 2. ar. 2. ad tertium.

DEinde cõsiderandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ABsoluta iam tractatione de actionibus humanis, & de bonitate, & malitia earum in vniuersum, in hac sola quæstione disserit de quadam passione propria, quæ consequitur bonitatem, & malitiam humanarum actionum, nempe de merito in vniuersum.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sũt monstra in natura, vt dicitur in 2. Physi. monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ, ea autem quæ sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea, quæ sunt secundum naturam, vt ibidem dicitur, ergo actus ex hoc, quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

Lib. 2. Phys, tex. 81, to. 2.

Præterea. Peccatum, vt dicitur in 2. Physicorum accidit in natura, & arte, cum non peruenitur ad finem intẽtum a natura vel arte: sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & eius prosecutione, ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

Li. 2. Phys. tex. 81 to. 2.

Præterea. Si malitia actꝰ induceret rationem peccati, sequeretur quod vbicũque esset malum ibi esset peccatũ, hoc autem est falsum, nã pœna licet habeat rationem mali non tamen habet rationẽ peccati, nõ ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, vt supra ostensum est, principaliter dependet a lege æterna, & per consequens malitia eius in hoc cõsistit, quod discordat a lege æterna, sed hoc facit rationẽ peccati. Dicit enim Aug. 22. cõtra Faustum, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum cõtra legem æternam, ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respõdeo dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut, & bonũ in plus est, quam rectum: quælibet enim priuatio boni in quocunque constituit rationem mali, sed peccatũ proprie cõsistit in actu, qui agitur propter finẽ aliquem, cum nõ habet debitum ordinem ad finem illum, debitus autem ordo ad finẽ secundum aliquã regulam mensuratur, quęquidem regula in his, quę secundũ naturam agunt, est ipsa virtus naturę quæ inclinat in talem finem, quando ergo actus procedit a virtute naturali secundũ naturalem inclinationem in finẽ tũc seruatur rectitudo in actu, quia medium nõ exit ab extremis, scilicet actus ab ordine actiui principij ad finem: quãdo autẽ a rectitudine tali actus aliquis recedit, tũc incidit ratio peccati. In his vero, quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternę, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obligatur, tũc dicitur peccatum. Manifestum est autẽ ex præmissis, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ, & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ, vnde sequitur quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra

monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis scilicet vltimus, & propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidẽ actus a fine vltimo, qui est perfectio generati, non autem deficit a quocunque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab vltimo fine intento, quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est vltimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur, vnde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem vltimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inueniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod vnũquodque ordinatur ad finem per actum suũ: & ideo ratio peccati, quæ consistit in deuiatione ab ordine ad finẽ, proprie consistit in actu, sed pœna respicit personã peccantem: vt in primo dictum est.

CONclusio est, *Actio humana ex hoc, quod est bona, vel mala, habet rationem rectitudinis, vel peccati.*

ARTICVLVS II.

Vtrum actus humanus inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus non habet rationem laudabilis vel culpabilis, peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, vt dicitur in 2. Phys. sed tamen ea, quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia: vt dicitur in 3. Eth. ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ: & per consequens, nec ex hoc

q. est bonus habet rationem laudabilis.

Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis quia vt dicitur in 2. Phy. peccat Grãmaticus non recte scribens, & medicus nõ recte dans potionem, sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit quia ad industriam artificis pertinet, quod possit, & bonum opus facere, & malũ cum voluerit, ergo videtur quod etiã actus moralis ex hoc quod est malus non habeat rationem culpabilis.

Tex. 81. to. 2.

Præterea. Dion. dicit in 4. c. de di. no. quod malum est infirmum, & impotẽs, sed infirmitas vel impotentia, vel tollit vel diminuit rationem culpæ, non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Cap 4. l. 4. a medio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quod laudabilia sunt virtutum opera: vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria: sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonũ reddit vt dicitur in secundo Ethicorum: vnde actus oppositi sunt actus mali, ergo actus humanus ex hoc, quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Lib. 2. Ethi. c. 3. in prin. tom. 50

Respondeo dicendum, quod sicut malum est in plus, quam peccatum, ita peccatum est in plus, quam culpa, ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus, tunc enim actus imputatur agenti quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus: hoc autem est in omnibus actibus volũtarijs: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, vt ex supra dictis patet: vnde relinquitur, quod bonum vel malum in solis actibus voluntarijs constituat rationem laudis vel culpæ: in quibus idem est malum, peccatum, & culpa.

Q. 1. art. 1. & 2.

Ad pri-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad primū ergo dicendum, quod actus naturales nō sunt in poreſtate naturalis agentis, cum natura ſit determinata ad vnum, & ideo licet in actibus naturalibus ſit peccatū, non tamē eſt ibi culpa.

Ad ſecundum dicēdum, quod ratio aliter ſe habet in artificialibus, & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finē particularē, quod eſt aliquid per rationem excogitatum: in moralibus autem ordinatur ad finē cōmunem totius humanæ vitæ: finis autē particularis ordinatur ad finem cōmunem. Cum enim peccatum ſit per deuiationem ab ordine ad finem vt dictū eſt, *Art. 1.* in actu artis cōtingit dupliciter eſſe peccatum. Vno modo per deuiationem a fine particulari intēto ab artifice, & hoc peccatum erit proprium arti: puta ſi artifex intendens facere bonū opus, faciat malum, vel intendēs malū, faciat bonū. Alio modo per deuiationem a fine cōmuni humanæ vitæ, & hoc modo dicetur peccare, etiamſi intendat facere malum opus, & faciat per hoc, vt alius decipiatur, ſed hoc peccatum non eſt proprium artificis inquātum artifex, ſed in quantū homo eſt, vnde ex primo peccato culpatur artifex inquantū artifex, ſed ex ſecundo culpatur homo inquantum homo. Sed in moralibus vbi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, ſemper peccatum, & malū attenditur per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem humanę vitæ, & ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum eſt homo, & inquātū moralis eſt, vnde Philoſophus dicit in 6 *Lib. 6. Ethi cap. 5. circa fine tom. 5.* Eth. quod in arte volens peccans eſt eligibilior, circa prudētiam autem minus, ſicut & in virtutibus moralibus: quarū prudentia eſt directiua.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quæ eſt in malis voluntarijs, ſubiacet poteſtati hominis: & ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

Artic. II.

Concluſio eſt: *Bonū, & malū in ſolis actibus humanis conſtituit rationum laudis, vel culpæ.*

De doctrina, & ſenſu vtriuſque articuli. Diſput. 77.

Quorundam Thomiſtarum ſententia, & expoſitio. cap. 1.
Vera opinio, & interpretatio doctrinæ Sancti Thomæ. cap. 2.
Oppoſitio quædam contra prædicta. cap. 3.

Quorundam Thomiſtarum ſententia & expoſitio.

CAPVT I.

VIdebitur alicui fortaſsis primo aſpectu id, quod quærit S. Th. in his duobus articulis, ſupernacaneū omnino eſſe: ſi enim S. Doct. capiat bonū, & malum pro bono, & malo in morali, non autem pro bono, & malo in vniuerſum; ſatis notū eſt, actionem eatenus eſſe peccatum, quatenus eſt mala moraliter, & rurſū quatenus eſt peccatū, eſſe culpabilē, & quatenus eſt bona, eſſe rectā, & laudabilē: hæc enim videtur ſolo nomine differre, ſicut enſis, & gladius. Quare quemadmodum quis inaniter quæreret an enſis in quantū enſis, ſit gladius, eodē modo ſuperuacaneū videtur quærere an actio humana inquātū eſt bona, vel mala, habeat rationē rectitudinis, vel peccati, & an inquantū eſt bona, vel mala habeat rationē laudabilis, vel culpabilis. Cōtra vero ſi malū, & peccatū capitur vniuerſim, & (vt docet S. Thom.) latius patet, quā peccatū, & peccatū quam culpa; quo pacto infert ex eo, q̄ ſit malum in actione eſſe peccatū, & ex eo, quod ſit peccatū in actione humana, eſſe culpā? ſic enim videtur colligere inferius ex ſuperiori affirmatiue; qui modᵒ arguēdi bonᵃ nō eſt.

Recentiores nonnulli Thomiſtæ rationē mali, & peccati diſtinguunt hoc modo, vt malū ſit, opus diſſētaneū ſuæ regulæ, peccatū vero ſit opus cōtra legē: ex quo inferunt primū, ſi homo nō haberet legē impoſſibile eſſet peccare; ſuperiorē qui vetaret mendaciū, & ſi ſe mētiretur, fore vt mendacium eius eſſet opus moraliter malum, ſed nō eſſet peccatum: *Quia vbi non eſt lex, non eſt prævaricatio*, ad Romanos 4. & vbi ſuperior non eſt, inobedientia, ac proinde peccatum eſſe non poteſt. Deinde colligunt, ſi ignoret quis

quis inuincibiliter legem, aut Deū, efficere poſſe opus moraliter malū contra rectā rationē, ſed non peccatū, quia nō facit cōtra legē. Hæc tū ſententia mihi nulla ratione probatur, tum quia ſupponit quoddā manifeſte falſum: tum etiam quia Doctores illius mentem S. Thom. nullo modo aſſequuti ſunt. Primum quidē falſum omnino eſt, poſſe excogitari actionem aliquam malā moraliter, quæ hoc ipſo non ſit peccatū, & culpa: nam ratio formalis peccati, & culpę moralis cōſtituitur per rationem mali moralis, vt dicemus diſ. 95. & 96. vbi etiam c. 4 oſtēdemus, quid velit Paulus in eo loco ad Rom. 4. *Vbi non eſt lex, nec prævaricatio*: ergo hoc ipſo, quod aliqua actio moralis intelligitur mala, non poteſt non intelligi vt peccatum morale, & culpa. Adde etiā quod S. Th. in his articulis manifeſte docet rationem mali in actione humana cōſtituere rationem peccati, & culpæ, vt ſtatim videbimus, & quamuis ſi lex non eſſet, inobediē tia proprie non eſſet, nihilominus etiamſi nulla lex lata eſſet, peccatum moris, & culpa eſſet, nam vt oſtēdemus diſp. illa 96. nō omne peccatum moris ideo peccatum eſt, quia prohibitum, & vetitū ſit aliqua lege, ſed ante omne præceptum prohibens, & vetans eſt aliquod peccatum ea ſola ratione quia eſt operatio diſſentanea naturæ rationali, vt rationalis eſt. Qua de cauſa ad Romanum 2. de Gentibus, quæ nullam habuerūt notiam legis promulgatæ dicitur, *Ipſi ſibi ſunt lex, oſtendunt enim opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, &c.* ac ſi dicat Paulus, ſolo iudicio rationis diſcernentes, quid ſit malum, & quid bonum, etiamſi neſciāt legem ab aliquo latā, peccant, quia opus ipſum legis in ſeipſis ſine lege habent, opus autem legis eſt cognoſcere, quid ſit malū, & nō facieēdū. Deinde longe diuerſam eſſe mētē S. Th. ex ijs, quę ſtatim dicem⁹, perſpicuū fiet.

Vera opinio, & interpretatio doctrinę Sancti Thomę.

CAPVT II.

MEns igitur Doctoris Sancti, & ſenſus, aperte colligitur ex ijs, quæ tradit in his articulis, & q. 2. de malo art. 2. in corpore, vbi docet, hæc tria, malum, peccatum, culpam, ſe habere vt ſuperius, & inferius eo ordine, quo a nobis diſpoſita ſunt: malū enim ſignificat defectum aliquem non tantum in moralibus, ſed etiam in naturalibus, nec tātum in operatione, ſed etiam in quacunq; re: nam quæuis res dicitur mala, quæ vel diſconueniens eſt, vel cui aliquid deeſt ad ſuam integritatem, vt explicuimus 1. p. diſ. 23. c. 6. & eodem modo dicendū eſt de bono vniuerſim conſiderato, quod tam dicitur de naturali, quam de morali, & cōuenit tam rebus, quam actionibus, & cōſiſtit, aut in integritate, aut in ratione conueniētis vt in eadē diſp. explicatum eſt. At vero peccatum, & rectum, aut rectitudo ſolū dicūtur de bono, & malo, quod reperitur in actionibus ſiue humanis, ſiue etiam naturalibus. Quare vitioſum oculū dicimus malum, non tamen peccatum, mundum vero oculum dicimus bonum, ſed nō dicimus rectum, eius tamen operatio, ſi defectum habeat, dicitur peccatum oculi, quatenus deficit a fine; ſi vero non habeat defectum, dicitur recta, quatenus finem directa via attingit. Neque obſtat, quod interdum res ipſa mala, vt monſtrum, dicatur peccatū naturæ, quia hoc ſolum, vt ait S. Tho. ar. 1. ad 1. fit ex eo, quod effectus denominatur nomine actionis, & ita monſtrum dicitur peccatum, quia actio naturæ, qua fuit productum, vere dicebatur peccatum naturæ. Denique culpa, & ratio laudabilis, ſeu virtus, & vitium dicuntur tantum in operationibus humanis, & liberis, ita vt actio humana non ſolum dicatur mala, quia defectum habet, ſed etiam dicatur peccatum, quia cū ſit actio, defectum, & malitiam habet, & dicatur culpa, quia cum ſit actio libera, mali 4 tiam, & defectum habet. Contra vero actio humana dicatur bona, quia conueniēs eſt, recta autem quia cum ſit operatio, habet hanc conueniētiā, virtus autem, ſeu laudabilis, quia bonitatem habet, cum ſit ipſa libera, & actio humana. Et quidem rationē culpæ ſolū reperiri in actionibus humanis non in naturalibus, notauit Scotus quodli. 18. art. 2. Neque obſtat, quod aliquando in diſcriminatim pro eodem vſurpamus peccatum, & culpam, nam ſæpius vſurpamus nomen generis pro ſpecie.

Quid dicatur malum.

Quid peccatum.

Quid culpa.

Ex hac doctrina recte explicari poteſt ſēſus S. Th. in duobus articulis, & quo pacto nihil ſuperuacaneum in eis quærat. Docet igitur in ar. 1. actionem humanam ex hoc, quod eſt bona, vel mala, eſſe rectam, vel eſſe peccatum: hoc autem recte probat, quia bonitas in actione non tantum eſt bonitas vniuerſe,

Explicatur ſenſus S. Thom.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vniuerse,sed etiam est talis bonitas, nempe rectitudo, & actio bona est actio recta:contra vero malitia in operatione non tantum est malitia, nec tantum constituit malum,sed etiam constituit peccatum, vt constat ex doctrina tradita.Recte igitur inquit Sanctus Doctor actionem humanam, hoc ipso,quod est actio mala, esse peccatũ, & hoc ipso,quod est actio bona,esse rectã. Notat autem Caietanus in hoc articulo primo non capi bonum, & malum vniuerse, sed tantum pro bono,& malo morali,& sic verum esse putat, actionem humanam, eo esse peccatum, quo est mala moraliter, & eo esse rectam, quo est bona moraliter. Verum Caietanus non videtur mentem Sãcti Thomæ assequutus.Nam si in hoc articulo primo vsurparet bonum, & malũ moraliter,frustra quæreret,an actio hoc ipso, quod est bona,nẽpe moraliter, esset recta, & hoc ipso,quod esset mala,nempe moraliter,esset peccatum.Tum etiam, quia, vt constat ex ijs,quæ præmisimus,rectum latius patet,quam virtus,& bonum morale, peccatum etiam latius patet, quam culpa, & malum morale; siquidem, teste eodem S.Thoma,peccatum, & rectum dicũtur de actione etiam naturali: capit igitur Sanctus Thomas hic bonum,& malum vniuerse.Et cum ait,actionem humanam,hoc ipso,quod est actio bona esse rectam, & hoc ipso,quod est actio mala esse peccatum,optime docet, nec ex superiori ratione colligit inferiorem, sed ex definitione tradita per genus, & differentiam,aut quasi differentiam colligit definitum, nam bonitas non in quocunque subiecto,sed in actione facit rectum:malitia similiter in actione facit peccatum siue moris, siue naturæ,vt supra diximus. Veluti siquis diceret, nasus hoc ipso quod est curuus est simus,&curuitas hoc ipso, quod est in naso,est simitas: nam cum sint aliæ curuitates, sola illa quæ est in naso est simitas. Sic etiam cum multæ aliæ sint malitiæ sola illa est peccatum, quæ est in actione siue morali, siue naturali,& cum multæ sint bonitates, illa sola est rectitudo, quæ est in actione siue morali,siue naturali secundum communem rationẽ actionis.Deinde obserua, cum S.Thomas quærat in titulo, *Vtrum actus humanus in quantum est bonus, vel malus,habeat rationẽ rectitudinis,& peccati*, non respondisse in corpore articuli per particulam *inquantum* sed per particulam *ex eo*, nam particula *inquantum*,aut est nota specificationis, nempe cum designat partem aliquam secundũ quam aliquid alicui conuenit, vt cum dicimus Æthiops inquantũ habet dentes, est albus,hoc est, albedo ei conuenit non secũdum se totum,sed secundum aliquam suam partem:vel est nota perfeitatis, qua denotamus per se conuenire alicui subiecto aliquod prædicatum,vt cum dicimus, homo inquantum homo est animal, aut est rationalis,hoc est,homini per se conuenit ratio animalis,& rationalis,tamen particula, *inquantum* non denotat identitatem rationis formalis subiecti,& prædicati, quam tã denotat particula *eo*,vel *ex eo*.Quare licet dicamus,homo inquãtum homo est animal, non tamen dicimus, eo est homo, quo est animal.Titulo ergo huius articuli non respondet per particulam *Inquantum*, hoc modo;actus humanus in quantum bonus, aut malus habet rationem recti,aut peccati; hoc enim modo solum denotaret rationem recti, aut peccati per se conuenire actioni bonæ, & malæ, quod non satis videbatur, sed respondet multo melius actionem humanam ex hoc, quod est bona vel mala,esse rectam,aut peccatum,veluti si diceret, Petrus quo est animal rationale eo est homo:quod multo melius dicitur, quã si diceretur, Petrus inquantum animal rationale est homo, quamuis, & hoc non intepte dici possit. De his autem particulis, & vsu earum ex mente Aristotelis dixi in pra disputatione 73.capite 9.& prima parte quæstione 39.articulo 6.& dicam 3.p.q. 16.articulo 10.

Caietan.

Observandum.

Verum recentiores quidam Thomistæ dixerunt particulam *Inquantum*, in hoc articulo primo non capi reduplicatiue, sed specificatiue. Dicunt autem sumi reduplicatiue hanc particulam, quando denotat propriam rationem formalem subiecti esse prædicatum: & quia prædicatum superius vt animal non est propria ratio inferius,nempe hominis, ideo affirmant non posse dici reduplicatiue, *Homo inquantum homo est animal:* & eodem modo in hoc articulo non posse sumi reduplicatiue particulam illam *Inquantum*,quia malum,& bonum respectu actionis comparantur vt ratio superior,& ita non possunt de illa reduplicatiue prædicari.Sed dicunt,particulam *Inquantum*,in articulo primo poni specificatiue in hoc sẽsu,Actus humanus,qui est bonus,vel malus,est rectus, vel peccatum.

Fallun-

Fallunturtamen aperte,quia cum particula *inquantum* sumitur reduplicatiue,solum est nota perfeitatis: dicitur autem vulgo reduplicatiue, quia replicat subiectum,& illud repetit in propositione: vt cũ dicimus, *Homo,inquantũ homo,est animal:* sensus autem tunc solum est, prædicatũ cõuenire per se subiecto: cumque prædicatum superius essentiale per se conueniat inferiori,vt animal homini, sumpta particula reduplicatiue,vera est propositio. Cum autem est nota specificationis, non debet facere sensum illum,quem prædicti Theologi contendunt: sic enim recte diceretur, homo in quantum animal est albus, esset enim sensus, homo qui est animal est albus:quis autem concedat prædictam propositionem?Sed particula *inquantum* tunc est nota specificationis, aut determinationis,cum ponitur ad signandam partem aliquam,vel rationem subiecti, per quam prædicatum conueniat subiecto; tunc autem non potest esse simul nota determinationis significans prædicatum conuenire subiecto secũdum illam partem,& nota per se significans prædicatum conuenire per se tali subiecto secũdum illã partẽ, etiãsi alias per se illa conueniat, vt 3.p.loco citato vberius ostendam. In hoc autem articulo non sumitur particula *inquantum* reduplicatiue,quia non replicat totum subiectũ: neque enim quæritur *An actus humanus in quantum actus humanus, sed in quantum bonus sit rectus.* Ergo nota illa in titulo articuli potius est nota determinationis. Deinde sensum illum specificationis, quem prædicti Theologi adhibent, friuolum esse quis non videat? Postremo, vt iam admonui,cum S. Thomas respondet quæstioni propositæ,nõ vtitur particula *inquantum*, sed particula *Ex eo* vel *ex hoc*, quæ denotat,prædicatum multo magis quam per se subiecto conuenire,vt diximus,& hæc de sẽsu primi articuli.

Ex prædicta vero doctrina recte etiam sequitur,quid velit S. Doctor in 2.articulo dicit igitur,bonum, & malun in actione humana,& libera constituere rationem laudabilis,& culpæ. Cumque in titulo vtatur particula *inquantum*,sicut in precedenti,& quærat,*Vtrum actus humanus in quantum est bonus, vel malus,habeat rationẽ laudabilis, vel culpabilis*, in corpore respondens huic quæstioni propositæ,nõ vtitur tali particula,sed respondet,bonum, & malum in actione humana,& libera constituere rationem laudabilis, & culpabilis,& posset respõdere sicut in præcedenti,ex eo quod actio humana sit bona,aut mala,esse laudabilem, aut culpabilem;quia malitia in actione humana non tantum constituit peccatum, sed etiam culpam,& bonitas in actione humana non tantum constituit rectum,sed etiam laudabile. Nomine vero laudabilis non intelligas dignum laude,hęc enim est ratio meriti,de qua in primis duobus articulis non disputat S. Thomas,sed in 3. & 4.sed intellige studiosum,& iuxta hanc doctrinam explicari debet id, quod ait Scotus quodlibeto 18.ar.2. vt verum sit:inquit enim, imputabilitatem esse a,libertate volũtatis,sicut a propria causa,malitiam autem per ordinẽ ad rationem: quo etiam fere modo loquitur S. Thomas in conclusione articuli 3. huius quæstionis. Sic autem intelligendum est,vt actio quatenus est a voluntate libera;nõ habeat formalem rationem culpæ, sic enim inde haberet etiam formalem rationem mali, & peccati; malitia enim in actione humana constituit culpam;sed ita,vt ex voluntate habeat rationem liberi, qua constituitur capax culpæ, & virtutis:ex ordine vero ad rationẽ habeat malitiam,quæ in operatione constituit peccatum,in operatione vero humana cõstituit culpam: hæc est mens S. Thomæ ex ipsiusmet doctrina,sincere explicata,quam expar te attigit Conradus.

Scotus.

Conradus.

Oppositio quædam contra prædicta. CAPVT III.

6 Contra prędicta tamen obijcit Cõradus hoc modo:cum titulus quæstionis huius sit de ijs, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ, oportebat ostendere, quomodo ratio peccati, & rectitudinis,culpabilis, & studiosi consequatur rationem malitiæ:at S.Thomas id non ostendit,quin potius docet,idem omnino hæc esse in actione humana: quodsi aliqua esset consequutio vnius ex alio inter prædicta, potius videretur sequi, actionem esse bonã ex eo,quod sit recta:rectum enim est, quod est adæquatum regulæ,bonitas autẽ cõsistit in hac adæquatione cum regula.Respondet Conradus nõ esse incommodum eandem rem seipsam sequi diuersa ratione,non consequutione effectus a causa,sed illationis, seu consequentiæ:dicit ergo reipsa bonitatem idem esse cũ rectitudine,malitiã vero cũ peccato; diuersam tamen habere rationem.Quare,si loquamur de

Obiectio Conradi.

Solutio Conradi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mur de cõsequutione illationis, rectitudo oritur ex bonitate, & peccatum ex malitia tanquã ex subiecto, hæc tamen non est realis cosequutio: malum enim est quasi fundamentum peccati nostro modo concipiendi, bonitas autem est fundamentum rectitudinis. Addit deinde idem Conradus, inter hæc etiam esse consequutionem effectus a causa, & hoc modo bonitatem oriri ex rectitudine, & malitiam ex peccato.

Non placet. Ceterum hoc responsum mihi non probatur. Primo quia Conradus sibi manifeste aduersatur: supponit enim idem esse realiter bonitatem, & rectitudinem, malitiã, & peccatum, ergo vnum ex alio oriri non potest consequutione effectus a causa, sed inter ea tantum poterit esse consequutio illationis. Secundo, quia bonitas non oritur a rectitudine sicut a causa, sed potius est ipsa rectitudo, quatenus est in actione. Tertio ex titulo quæstionis potius deberet colligere Conradus rectitudinem oriri ex bonitate, & peccatũ ex malitia: titulus enim est, *De ijs, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ.* Quarto denique ex ijs, quæ hactenus a nobis dicta sunt in explicationẽ mentis S. Tho. manifeste impugnari potest prædictum responsum Conradi.

10 *Vera solutio* Quare respondeo obiectioni propositæ, ea, quæ S. Th. tractat in tota quæst. optime conuenire cum titulo ipsius, omnia enim cõsequuntur rationem bonitatis, & malitiæ in actionibus humanis, quanuis non eodem genere cõsecutionis, quædam enim solum consequutione illationis consequũtur, nẽpe quę tractat in duobus primis art. quædam vero consequutione etiam veluti reali effectus a causa eo modo, quo passio oritur ex essentia rei, nempe ea, de quibus tractat in a. 3. & 4. nam ratio meriti veluti passio consequitur bonitatẽ, & malitiã actionis humanæ, quatenus in actione humana non tantum habet rationem peccati, & recti, sed etiam culpæ, & studiositatis: rationẽ autem culpæ, aut studiositatis consequitur ratio meriti, vt propria passio, quanuis non consequatur rationem peccati, & recti in vniuersum, quia in sola actione humana reperitur ratio meriti: ratio autem meriti consistit in dignitate præmij, aut laudis, & hoc vocatur a Scholasticis simpliciter meritum; aut in dignitate vituperij, aut supplicij; & hoc dici solet ab eisdẽ demeritum. Quæ quidem dignitas non est formaliter ipsa malitia, sed aliquid quasi cõsequens malitiam, & de hac differendum est

in duobus art. sequentibus. Postremo citati verba illa S. Tho. quæ sunt in calce secundi articuli, *In quibus* (scilicet actibus humanis) *Idem est malum, peccatum, & culpa*, notandum est hæc tria ibi numerata esse idẽ secundum rem in actione humana, differre tamen secũdum rationem superioris, & inferioris, sicut ratio viuentis, ratio animalis, & ratio hominis in Petro, cum tamen hæc tria differre possint reipsa in diuersis, vt ratio viuentis in plantis, & ratio animalis in brutis, & ratio hominis in Petro. Sic etiam ratio mali in re, quæ non est actio, reipsa differt a ratione peccati, quæ est malum in actione, & ratio peccati in actione naturali a ratione culpæ, quæ est malũ in actione humana, & idem dicendum est de ratione boni, recti, & studiosi.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus humanus in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, & demeriti propter suam bonitatem vel malitiam, meritum enim, & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his, quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum: ergo non omnis actus humanus, bonus, vel malus, habet rationem meriti, vel demeriti.

Præterea, Nullus meretur pœnam, vel præmium ex hoc quod disponit, vt vult, de eo cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rẽ alterius. Sed homo est dominus suorum actuũ, ergo ex hoc, quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

Præterea, Ex hoc, quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur, vt ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis, sed ipse actus bonus est quoddam bonum ipsius, nõ ergo ex hoc quod homo faci[t ma-

facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 3 Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinuentionũ suarũ comedet: væ impio in malũ, retributio enim manuũ eius fiet ei.

Respondeo dicendũ, quod meritũ, & demeritũ dicuntur in ordine ad retributionẽ, quæ fit secundũ iustitiam: retributio autẽ secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectũ, vel nocumẽtũ alterius. Est autem cõsiderandum, quod vnusquisque in aliqua societate viuẽs est aliquo modo pars & mẽbrũ totius societatis: quicũque ergo agit aliquid inbonũ vel malũ alicuius in societate existentis, hoc redũdat in totã societatẽ: sicut qui lædit manum, per cõsequẽs lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonũ vel malũ alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Vno modo secundũ quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuuat vel offẽdit: alio modo secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quãdo vero aliquis ordinat actum suum directẽ in bonum vel malum totius collegij, debetur ei retributio primo quidẽ & principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegij partibus: cũ vero aliquis agit, quod in bonũ propriũ vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquãtum etiam hoc vergit in cõmune, secundum quod ipse est pars collegij: licet non debeatur ei retributio in quantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadẽ agenti, nisi forte a seipso secundum quandã similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet, quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potesta te voluntatis, rationẽ vero rectitudinis, & peccati secũdũ ordinem ad finẽ, rationem vero meriti, & demeriti secundum

Incorp. art.

retributionem iustitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendũ, quod quãdoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamẽ ordinãtur ad bonum vel ad malũ alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo qui habet dominiũ sui actus, ipse etiã in quantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid, vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua, de quibus communitati seruire debet, vel bene vel male dispensat.

Ad tertiũ dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, vt dictum est.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est. *Actio bona, vel mala habet rationem laudabilis, vel culpabilis secundũ quod est in potestate voluntatis: rationẽ autẽ rectitudinis, & peccati secundũ ordinẽ ad finem; rationem vero meriti, & demeriti, secundum retributionem iustitiæ.* 11

Prima notatio. Circa hanc vero cõclusionem primo notãdum est, eodem modo intelligẽdum esse, q̃ ait S. Th. actionem humanã habere rationem laudabilis, vel culpæ, secundum quod est in potestate voluntatis, rationem vero rectitudinis, aut peccati per ordinem ad finẽ, sicut superiori disp. c. 2 explicuimus similẽ quandã doctrinã Scoti, vt sensus sit, rationẽ peccati in vniuersũ cõuenire actioni nõ cõsiderata libertate ex eo solũ, q̃ deficit a fine; rationẽ vero laudabilis, hoc est, studiosę, vel rationẽ culpæ non habere ex solo ordine ad finem, sed addita etiam libertate: nam ordo cõuenientis cũ fine in actione libera est studiositas, vel laudabilitas; ordo autem recedẽtis a fine in actione libera cõstituit culpã. Nomine autẽ laudabilis, aut laudabilitatis non intelligit (vt supra notaui) S. Th. rationem meriti, sed rationẽ studiosi operis, laudabile enim vt quid prius, & distinctũ ponitur a S. Th. a ratione meriti, de qua tertio loco agit, ratio autẽ meriti cõsistit in ordine ad retributionẽ, quãnec rectitudo, nec studiositas nec peccatũ, nec culpa formaliter respiciũt.

Secũdo notandum est, cum S. Th. quærat

Universidad de Deusto
Biblioteca

in titulo per particulam *inquantum*, vtrũ actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationẽ meriti, vel demeriti, nõ respondere per eãdẽ particulã *inquantũ* affirmatiue, nec respõdere eo modo, quo in superiori art. nempe actionẽ humanam eo esse meritoriã, vel demeritoriã, quo est bona, vel mala: sed dixisse actionẽ humanã habere rationem meriti, aut demeriti secundũ retributionẽ iustitiæ. Verũ hoc modo respondendi plane indicauit rationẽ meriti, aut demeriti in actione humana oriri ex ratione studiositatis, aut culpę, sicut passio oriri solet ex essentia: nã ex eo ꝙ actio sit studiosa, nascitur, vt mereatur laudem, ex eo vero ꝙ sit culpa, vt mereatur suppliciũ. Quare nõ poterat respondere S. Th. sicut in superioribus ar. per particulam *eo* hoc modo, *actio humana eo est meritoria, quo est bona*, quia non minus hoc falsũ esset, quã si diceret quis homo eo est risibilis, quo est rationalis: recte tñ respõdere poterat, actus humanus inquãtũ bonus, & malꝰ est meritoritorius laudis, aut supplicij: tũc autẽ particula *inquãtũ* esset nota specificationis, & denotaret rationẽ meritorij conuenire actui prout bono, vel malo, sicut siquis diceret, homo inquãtũ rationalis, est risibilis, non enim hic modus loquendi significat esse eandem rationẽ vtriusq;, sed tantum denotat, illud prędicatum conuenire subiecto, quia habet talem rationẽ, qui sensus verissimus est. At vero S. Th. respondet, sicut vidimus in cõclusione, per particulã *secundũ* hoc modo, *actio humana habet rationẽ meriti secundũ retributionem iustitiæ*, & particula *secundum* videtur significare idem, ꝙ particula *eo*, vt sit sensus, actio humana eo est meritoria, quo respicit retributionẽ ex iustitia, hoc autẽ modo verus est sensus per particulam *eo*: ceterum vt respondeat quæstioni propositæ in titulo, vtrũ actus humanus inquantum bonus, vel malus sit meritorius, vel demeritorius, non satis est hoc modo respondere: atq; ita S. Th. alio etiã modo respõdet, quãuis non expresse, nempe actum humanum secundum quod est in potestate voluntatis, esse laudabilẽ, & studiosum, & culpabilem, & cõsequenter habere per ordinẽ ad retributionem esse meritorium: tunc autem particula *secundum quod* est nota specificationis, vt ex dictis manifeste constat.

12 *Tertio notandum ad rationem meriti necessariam esse retributionem iustitiæ ex mente S. Th.*

Tertio notandũ est, ex sententia S. Th. in hoc ar. 3. necessariã esse ad rationẽ meriti retributionem iustitiæ. Quam sententiã sequutus est etiam infra q. 114. ar. 1. cum sentiat Dei erga nos nõ esse vllum debitũ iustitiæ, nec esse posse, vt etiã ipse tradidit 1. p. q. 21. ar. 1. & nos late ibidẽ explicuimus disp. 85. & 86. docet nostri erga Deum nõ esse meritũ simpliciter: verũ in ea q. 114. ostendemus, de ratione meriti nõ esse debitũ iustitiæ, sed sufficere debitũ gratitudinis, & condignitatis, & hãc esse Patrũ sẽtẽtiã; ac proinde nostri erga Deũ esse meritũ simpliciter.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationẽ meriti, vel demeriti apud Deum.

AD quartũ sic proceditur. Videtur 1 quod actus hominis bonus vel malus, nõ habeat rationẽ meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum: quia vt dictum est, meritum & demeritũ importat ordinẽ ad recompẽsationem profectus vel dãni ad alterũ illati: sed bonus actus hominis vel malus nõ cedit in aliquẽ profectũ vel damnum ipsius Dei: dicitur enim Iob 35. Si peccaueris, quid ei nocebis? porro si iuste egeris, quid donabis ei? ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Præterea, Instrumẽtũ nihil meretur vel demeretur apud eum, qui vtitur instrumẽto: quia tota actio instrumẽti est vtentis ipso, sed homo in agendo est instrumẽtũ diuinæ virtutis principaliter ipsũ mouentis: vnde dicitur Isa 10. Nunquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra cõtra eum, a quo trahitur? vbi manifeste hominẽ agẽtem cõparat instrumento: ergo homo bene agẽdo vel male non meretur vel demeretur apud Deum.

Præterea, actus humanus habet rationẽ meritiuel demeriti inquãtũ ordinatur ad alterũ: sed nõ omnis actus humanus ordinatur ad Deũ, ergo nõ omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccl. vlt. Cuncta

Cuncta, quæ sunt, adducet Deus in iudicium siue bonum, siue malum: sed iudicio importat retributionẽ, respectu cuius meritũ vel demeritum dicitur. ergo omnis actus hominis bonꝰ vel malus habet rationẽ meriti vel demeriti apud Deum.

Respõdeo dicẽdum, ꝙ sicut dictum est, actus alicuius hominis habet rationẽ meriti, vel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communis: vtroque autem modo actus nostri boni vel mali habẽt rationem meriti vel demeriti apud Deum, ratione quidẽ ipsius, inquantum est vltimus hominis finis: est autem debitum, vt ad finẽ vltimum omnes actus referãtur, vt supra habitum est. Vnde qui facit actum malũ non referibilem in Deum, non seruat honorem Dei, qui vltimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis vniuersi quia in qualibet cõmunicatione ille, qui regit communitatẽ, præcipue habet curam boni communis: vnde ad eum pertinet retribuere pro his, quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator & rector totius vniuersi, sicut in primo habitum est, & specialiter rationalium creaturarum: vnde manifestum est, quod actus humani habẽt rationem meriti vel demeriti per cõparationẽ ad ipsũ, alioquin sequeretur, ꝙ Deus non haberet curã de actibus humanis.

Ad primum ergo dicẽdum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire: sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo vel ei exhibet, cum seruat vel nõ seruat ordinem, quem Deus instituit.

Ad secundũ dicẽdũ, ꝙ homo sic mouetur a Deo vt instrumẽtũ, ꝙ tñ nõ excludit quin moueat seipsũ per liberum arbitriũ vt ex supra dictis patet, & ideo per suũ actũ meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo nõ ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua, & ideo non oportet, quod quilibet actus eius sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam, sed totum quod homo est, & quod potest & habet, ordinãdum est ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est, *Actio humana habet rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum.* *Conclusio.*

Circa hunc articulum, & explicationẽ litteræ nihil aliud notandũ est præter ea, quæ circa præcedẽtem diximus, eadem enim ratio videtur vtriusque. Quomodo autẽ actio humana non solũ mereatur a republica, sed etiam a Deo, recte probat S. Doct. quale vero sit meritum nostri apud Deum, & quæ ad ipsum requirantur, explicabitur ex professo infra q. 114 per totam. Nunc satis sit adnotare meritum nostrũ apud Deum laudis, aut supplicij nõ ideo esse, quia sit in aliquam ipsius Dei vtilitatem, aut detrimentum, sicut est in vtilitatẽ rei publicæ aut detrimentum; sed quia aut obsequimur voluntati ipsius, aut ei nõ obedimus, ex hoc enim digni reddimur aut laude, aut supplicio apud ipsum Deum, de quo latius loco allegato dicendum est. *Notandum.* *Obiectio.*

Ceterũ, cõtra ea, quæ hactenus in hac quæstione dicta sũt, obijciet aliquis, ex dictis sequi, rationẽ culpæ, & imputabilitatis potius conuenire actioni voluntatis, quam actioni exteriori, tametsi ratio mali, & peccati ex obiecto, & circunstãtijs primarie conueniat actioni exteriori. Nam ratio culpæ cõstituitur veluti per vltimam differentiã, qua contrahitur ratio mali, & peccati ad rationem culpæ per libertatem in operatione: hæc autem primarie cõuenit actioni interiori, ergo & ipsa ratio culpæ, quæ per illã constituitur. Respõdeo, rationem libertatis primarie conuenire actioni interiori volũtatis, vt plane cõcessimus disp. 73. c. 9. ob id tamẽnõ sequi id, quod argumentũ contendit, quia ratio liberi, aut libertatis in operatione nõ est differẽtia per se directe, qua contrahitur ratio mali, & peccati ad rationem culpæ; sed libertas solũ est fundamentum quoddam, quo actio *Solutio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

hominis redditur idoneum subiectũ, vt malitia in illa habeat rationem culpæ, & ita nõ est differentia in recto, sed ponitur vt differẽtia in obliquo, & vt logici dicũt, tãquã additamentũ, veluti differentia similitatis dicitur nasus nõ in recto, & directe, sed tãquam additamentum in obliquo: ordo autẽ ad tale subiectum est proprie, & directe differentia, vt autem actio humana sit idoneũ subiectum culpæ per ordinem ad quod sumatur proprie differentia culpæ, satis est habere libertatem secundarie, vt in illo c.9. iam a nobis notatum est.

14

De passionibus & affectibus animæ.

Passio animæ quid sit.

DE passionibus animæ disputat S. Th. copiose a quæstione 22. vsque ad quæstionem 48. tum in genere, tum etiam speciatim. Est autem passio animæ idem, quod operatio appetentis facultatis, nimirum affectus, & quanuis affectus appetitus sensitiui passio dicatur, eo quod coniunctam habeat aliquam corporis immutationem, & passionem, vt dicemus 3. p. q. 15. art. 4 vbi aliqua etiam de affectibus, qui dicũtur passiones, trademus, tamen cũ singulis affectibus appetitus sensitiui respondeãt affectus spirituales in appetitu intellectiuo, qui seruata proportione eodem modo feruntur in obiectum suum, aut per modum prosequutionis, & complacentiæ, aut per modum displicẽtiæ, & fugę; hic tractatus de passionibus eatenus præcipue ad Theologum, & Philosophum moralem spectat, quatenus ostendit naturam, & proprietatem singulorum affectuũ, quam quidẽ cognoscere plurimum refert. Verum quia varijs in locis, numerum, & naturã singulorum affectuũ ex professo demõstraui; ideo nũc nihil de passionibus agere decreui. De numero, & natura singulorum differui 1. p. disp. 84 de natura delectationis, tristitiæ, & amoris, & quo differant egi etiã in hac 1.2. disp. 14. tũ etiã de amore amicitiæ, & eõcupiscẽtię, & qua ratione distinguantur, demũ de odio abominationis, & inimicitiæ satis, superqs a nobis dictũ est in hac eadẽ 1.2. disp. 31. c. 3. reliqua autem, quæ ad effectus cuiusque passionis, & affectionis pertinẽt, recte tradũtur a S. Th. in prædictis quæstionibus: ea vero quæ sæpius nobis in disputationem venire possunt & quæ ad multa alia intelligenda conducũt locis citatis a nobis explicata sũt. Quo autẽ differant intentio, electio, & cæteri actus volũtatis ab ijs affectionibus, ostendimus disp.

De passionibus cur seorsim non instituat.

40. c. 2. iam igitur de habitibus differamus.

De Habitibus.

HActenus tractauit S. Th. de actionibus, & affectionibus humanis, variasque naturas, & proprietates eorum explicauit, iam vero de principijs intrinsecis ipsorum in vniuersum disputare incipit, nempe de habitibus, & virtutibus. Ea autẽ omnia, quæ ipse a q. 49. vsque ad 54. pertractat, quibusdã disputationibus ordine suo cõplectemur, eo quod ea, quæ ipse in textu docet, facile intelligi possint, ita vt commentario non indigeant.

De essẽtia, & subiecto habitus. Dis. 78

Vera definitio habitus. cap. 1.
Habitum esse simplicem qualitatem. cap. 2.
Quo differãt habitus, & dispositio, & naturalis potentia. c. 3.
In quo subiecto sint habitus. c. 4.

Vera definitio habitus.

CAPVT I.

NE incerta huc, atque illuc nostra vagetur disputatio, operæpreciũ fore existimaui, definitionẽ habitus statim initio præmittere; Doctores enim, qui de hac re disputant, nõ satis explicant, quid sit habitus, qui ponitur a Logicis, & Philosophis quædã species qualitatis. Omissis autem alijs modis, quibus dicitur habitus, hic solum a nobis differendũ est de habitu, quatenꝰ est species quædã qualitatis, imo etiã nõ de omni genere habitus, quod est species qualitatis, se de eo tantum, quo facultates animæ disponũtur. Quod vero attinet ad significatũ huius hominis græce ἕξις, latine *habitus*, relictis multis alijs quæ Theologi, & Philosophi sine vtilitate aliqua ad fastidiũ inculcãt, duobus modis vsurpatur, vt docet Arist. 5. Meta. c. 20. Priori quidem modo dicitur tanquã quidã habentis, & habiti actus, &, vt quædã actio, aut motus; nã sicut cum hoc efficit, illud autẽ fit, est media effectio, ita etiã inter eũ, qui habet, & rem, quã habet, est veluti medius actus, qui græce dicitur ἕξις; latine *habitus*, ac si liceret dicere *habitio*, habitus vero hoc modo, est actus medius, siue re ipsa intercedat, siue sola denominatione tanquã actus medius significetur: de hoc enim nõ curamus. Porro multa sunt, quæ dicimur habere, inter quæ, & non est actus ille medius habendi: ea tamen hic recensere

recensere nihil omnino refert. Multa ex illis enumerat Aristot. in prædicamentis capite de modis habere, & 5. Metaph. c. 23. & plura alia quisque recẽsere posset, id tamen inutile omnino iudicaui. Neque vero oportet præter hunc actũ mediũ inter habẽtem, & rem habitam excogitare alium actũ veluti medium, inter rem habitã, & habentem quo res habitã dicatur veluti informare habentẽ, & habens dicatur veluti informatus re habita, aut certe si hic medius actꝰ excogitari hoc modo potest, saltẽ nomine habitꝰ non debet significari, neque talis significationis meminit Arist. loco allegato, aut vsquã alibi. Posteriori modo ἕξις, seu *habitus* dicitur dispositio, secũdum quã bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad aliud: quæ sane definitio, si recte explicetur, vniuersim comprehendit omnẽ habitum qui est species qualitatis, siue sit principiũ operationis, siue nõ, siue sit vsu adquisitus, siue a solo Deo suapte natura infusus. Cum enim aliqui definiunt, habitũ esse qualitatem, quæ confert potentiæ operanti facilitatem, & promptitudinẽ, non explicant naturã primæ speciei qualitatis vniuersę: sunt enim habitus infusi, qui non præstant facilitatem, & promptitudinem ad operãdum, vt infra dicemus: sunt etiam alij, qui disponũt dispositum secundum se, vt sanitas; neque enim extensione sola vocis sanitas vocatur habitus, eo quod, vt aliqui falso existimãt, quemadmodum habitus, qui tribuunt potentiæ promptitudinem ad operandũ bene, aut male disponunt ad operationem, ita etiã sanitas bene disponit ad esse rei, sicut ægritudo male disponit: sed vterque modus habitus æque pertinet ad primam speciem qualitatis, ideoque in definitione habitus dixit Aris. *Aut secundũ se, aut ad aliud*, vt denotaret habitum disponentem ad esse, & habitũ disponentem ad operandum. Atque in prima specie qualitatis in prædicamentis cap. de quali, & qualitate æque constituit Arist. vtrosq; habitus, & dispositiones. Eodẽ modo vniuersalis non est definitio habitus, quam tradit Gab. in 3. d. 23. q. 1. ar. 1. notatione 4. in hunc modum *Habitus acquisitus est qualitas absoluta, difficulter mobilis, ex actu, vel actibus potentiæ vitalis genita, ad similiũ actuum productionem inclinatiua*. Neque vero Gabr. contendit ibi definire omnẽ modũ, & genus habitus, sed solum habitum acquisitum operatiuum. Denique multo minus placet definitio habitus, quam alij colligunt

ex Arist. 7. Phys. c. 3. tex. 17. in hunc modũ, *Habitus est dispositio perfecti ad optimum*, tũ quia hæc non traditur ab Arist. vt definitio habitus, sed de robore, & pulchritudine, quæ duo in exemplũ adduxerat eorũ, quæ sunt ad aliquid, & ad quę nõ est motus, dixit esse dispositiones eius, q̃ præstãtissimũ est, ad id, quod est optimum: vocat autẽ præstantissimum, quod conseruat, & recte disponit ipsã naturam, ac proinde, ipsã naturam appellat id, quod est optimũ. Demũ definitio quã tradit Aris. 2. Ethic. c. 5. in hunc modũ. *Habitus sunt, quibus bene, vel male nos ad affectus ipsos habemus*, non complectitur omnes habitus, sed tantum habitus animæ, de quibus solũ proposuit in eo capite se acturũ, vt inuestigaret naturam virtutũ, quæ sunt in anima. Verũ cum in eo capite distinguat potentiam, quæ est secunda species qualitatis, ab habitu, ex prædicta definitione facile explicabimus naturam habitus, & quo differat a potentia, quæ est qualitas secundæ speciei.

4 *Alia definitiones non probantur.* *Arist.*

Perfecta igitur habitus definitio est, quã ex Arist 5. Metaph. c. illo 20. superius adduximus, quocirca eã exacte exponere oportet. Primũ autẽ, quia dispositio ponitur in ea tãquã genus, quæ græce dicitur ἕξις, explicemus, quid sit dispositio. Est autẽ dispositio, prout ob Arist. definitur in eodẽ 5. Metph. c. 19. ordo partes habentis, aut secũdũ locum, aut secundum potentiã, aut secũdum speciem. Cum igitur habitus sit dispositio, nam in eius definitione pro genere ponitur dispositio; videtur sequi, habitum etiã habere partes aliquas, & ordinem earũ esse habitũ, quod sane difficile visum est Philosophis nostris ad explicandũ. Nam quę sint partes singulorũ habituũ, præsertim eorũ, qui insunt potẽtijs ad operãdum, non satis exploratum est. Verũ, quia in explicatione huius difficultatis multa dicẽda sunt, sequẽte capite prædicta definitio habitus exponenda est, ibique explicandum, quo pacto differãt prima, & secũda species qualitatis.

Perfecta habitus definitio. Arist.

5 *Dispositio quid. Arist.*

Habitum esse simplicem qualitatem.

CAPVT II.

VT naturam, & definitionem habitus quã hactenus ex Arist. tradidimus, exacte intelligamus, operæpretium erit prius ostendere habitũ esse simplicem vnam qualitatẽ; nã Schola Nominalium occasione capta ex definitione, quam præmisimus, expresse docuit habitum esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

non vnam qualitatē secūdū rationē, sed ordine tantū vnam; tametsi cū agunt de vnitate scientiæ, dicāt, hāc qualitatē, quæ ordine tantū vna est, esse dicendā vnā sciētiā vt vidimus 1.p.d.7.c.2. ita docuerūt Marsil. in prologo sententiarum q.2.ar.4. Ocam q.3. principali quæstiūcula annexa quę est 8. in ordine, si conferatur cū solutionibus argumentorū, Greg. q.3. præsertim ar.3. qui pro hac sentētia refert Aureolum. Hęc vero sentētia cōfirmari potest primū ex prædicta definitione Arist. nā cū habitus sit dispositio, secūdum quam bene, vel male disponitur dispositū, aut secundū se, aut aliud, vt cōstat ex Arist. 5. Metaph. c.20. & dispositio sit ordo habētis partes, vt tradit idē Arist. eodē lib. c.19. efficitur habitū etiā habere partes, & esse ordinē habentis partes, ac proinde non esse simplicē vnā qualitatē, sed ordinem pluriū qualitatum in aliqua mensura, & temperamento consistentiū: neque enim satis esse videtur concedere habitui partes in vnū continuatas, aut secūdū intensionē, aut secundū extensionem, alioquin quæuis qualitas hoc modo habens partes, diceretur habitus, eo q in ea esset ordo habētis partes. Deinde eadē opinio probatur, quia vna scientia, & facultas versatur circa varias conclusiones, ita vt aliquis habeat scientiā circa priores, nō aūt circa posteriores: si autem scientia esset simplex qualitas, hoc ipso, q quis haberet scientiam circa priorem conclusionē, haberet etiam circa posteriores, q tamē nō contingit, ergo habitus non est vna simplex qualitas; sed ordine vna, quatenus ex pluribus qualitatib⁹ circa plures cōclusiones resultat ordo quidā habentis partes, vt ita vera sit definitio Arist. in vniuersum. Postremo idē colligi videtur ex varijs locis S. Tho. pro opposita sentē. allegatis a Caiet. in hac. 1.2.q.54.a.4. vbi docere videtur, habitū intellectus esse plures species ordinatas. Prim⁹ locus est apud Doctorē sanctū in hac 1.2.q.52.a.2. vbi docet, habitū augeri per additamentū: Ex quo talis ratio deduci potest; Habitus, augetur per additamētū, atqui nihil eipotest addi, niſi noua species, ergo habitus est ordo pluriū specierū. Secūdus locus est q.65.ar.1. ad 1. vbi docet geometram modico studio acquirere sciētiā cōclusionis, quā antea nō noverat: ergo sentire videtur nouā sciētiā, & distinctam qualitatē a præexistente acquiri a geometra modico illo studio. Tertius locus est, q.67.ar.2. vbi inquit species in telligibiles in scientia se habere vt formale, phantas-

Prima sentē. nominaliū

Probatur prima sententia ex Arist.

6

Inde probatur ratio 6

Postremo cōfirmatur ex 3. locis S. Tho.

mata autē vt materiale, ex quo asserere videtur ipsam scientiā formaliter consistere in speciebus intelligiblibus. Quartus locus est 3.p.q.12.a.2. vbi dicit sciētiā augeri per nouā generationē specierū intelligibiliū, & hoc augmētū vocat secūdū essētiā habitus. Quintus locus est q.24. de veri. a.4. ad 8. vbi docet habitū fieri ex ordinatione aliqua specierū intelligibiliū. Idem sentire videtur q.10. de veritate ar.2, & in 3.d.14.ar.3.q.4. in qua etiam sententia fuit Soncin. 5. Metaph. q.9.

Ego vero existimo habitū, prout ab Arist. definitur c.illo 20. lib. 5. Metaph. & esse ordinē plurium qualitatum, aut rerum, & esse simplicem etiam qualitatē: nō dico vtroq; modo esse speciem qualitatis, sed habitum vtroque modo vsurpari: primū quidē habitum vocari ordinē habentis partes, ac proinde constare ex pluribus ordinatis, patet ex definitione Arist. in illo c.20. lib. 5. Metaph. vbi dicit, habitum esse dispositionem secūdum quam bene, vel male disponitur dispositum; dispositio autē definita fuerat c.19. ab eodem hoc modo. *Est ordo partes habētis*: reddit autem rationem his verbis, *Positionē enim quādā esse oportet, sicut ipsum etiam dispositionis nomen significat*: quibus aperte denotat, esse ordinem plurium habentium positionem inter se. Si enim non sunt plura, nō potest dici positio; vanum autē est exēplum Arist. in eo c.19. aliā dispositionē definiuit se præter eam, quam pro genere habitus in cap. seq. assūpturus erat; præsertim, cū cap. sequēte, aut vsquā alibi nō definiat alio modo dispositionē, Quocirca postquam Arist. c.illo 20. prædictā definitionem habitus tradidit, nullum aliud exēplum adduxit, niſi sanitatis, his verbis: *vt sanitas quidam habitus est, dispositio enim talis est*: ac si diceret, sanitas est habitus a nobis definitus, eo q sit dispositio, secundū quā bene disponitur dispositum: quis autē dicat sanitatē esse qualitatē simplicem, cum re vera sint quatuor qualitates, & humores corporis animalis ad temperamentum quoddam reducti? Nam ex illis vnam simplicem qualitatē cōstari nō posse, aut præter illas quatuor qualitates, nullā aliam esse sanitatē Philosophis, & medicis satis perspicuū est. Patet igitur habitū vno modo vsurpari ab Arist. pro pluriū qualitatū ordine inter se. Quid vero significet lib. illo 5. Metaph. c.19. cum dixit. dispositionē esse ordinē habētis partes aut secūdū locū, aut secūdū potentiā aut secundum speciē, varie solet explicari. Omissis autē cōmētatorum Arist. expositionibus, & Caiet. loco inferius allegādo, quæ me iudice nō videtur quadrare mēti Arist. ego tria illa genera dispositionum sic intelligerem, vt primū genus sit ordo eorum, quæ secundū locum situ habent: talis est ordo exercitus, & ordo etiā partiū animalis in loco existētis, nēpe iacentis, stātis, recumbētis, &c. Alterū genus dispositionis sit secundum potentiā, hoc est, ordo eorum, quæ in aliqua potētia, & vi operātē posita sunt, vt ipsa potentia operetur, qua ratione ea dicitur habere talē dispositionem, quia habet aliqua taliter posita. Hac ratione plures species in eadē potentia cognoscētē dispositionē habere dicuntur, quia ordinē habent, similiter & plures habilitates ad operādum: q enim aliqui cum Caiet. in hac 1.2.q.54.a.4. contendunt, in habitu, qui est simplex qualitas, qualis est habitus quilibet philosophiæ, aut alterius disciplinæ, assignare partes, quia habet extensionē ad diuersas cōclusiones, est præter mentē Arist. tū quia habitus, hoc priori modo, nō est qualitas simplex, sed ordo habētis partes, tū etiā, quia est alia acceptio habitus pro simplici qualitate, quæ nō sit dispositio habentis partes, & hęc qualitas debet esse quilibet habitus disciplinę, & sciētię, qui ponitur in intellectu. Porro autē per potētiā intelligi eo loco ab Arist. vim operatricem, cum dicit dispositionem esse ordinem habentis partes secundū potentiā, patet, nā Grecū nomē quo vtitur Arist. est δύναμις, q quāuis aliquādo accipiatur pro potentia passiua, in qua alitquid dicitur esse ad formā aliquā, vt 3. Phy. c.1. tā frequens ipsius significatio est, qua denotat vim aliquā effectricem, & ita Perionius cōuertit, *Dispositio est ordo eius quod habet partes, vel in loco, vel in vi, vel in forma*. Sic igitur illa est dispositio secundum potentiā, quæ est ordo habentis partes in aliqua potētia, qualē diximus esse positionem plurium qualitatum, nempe specierum, & disciplinarum in intellectu. Tertiū genus dispositionis est secūdum formā. Græce pro forma est εἶδος, quæ vox significāt speciem, formā, faciem, & staturā, significat etiā rem ipsam, est igitur dispositio tertio modo ordo plurium, quæ cōueniunt ad cōstituendā faciem seu figurā, seu rē ipsam, in quo genere existimo esse sanitatē, quæ est ordo plurium qualitatum in debito temperamento, quo res ipsa cōstat, neq; video in quo alio cōstitui possit. Porro autē in eo genere dispositionis cōstituēdā esse sanitatē, ideo mihi persuadeo,

quia cū sanitas dicatur ab Arist. habitus, vt cōstat ex illo c.20. & omnis habitus, sit dispositio, vt ibidem dicitur, sanitas etiā debet esse dispositio, nullū autem aliud genus dispositionis est, sub quo cōmodius possit cōstitui, vt patet: ergo sub illo poni debet. Cū igitur omnis habitus sit dispositio, necesse est, vt etiā dicamus, esse tria genera habitus quaten⁹ habit⁹ est ordo habētis partes, quo disponitur dispositū, & hacten⁹ de priori acceptione habitus. Deinde habitus dicitur quæuis pars illius ordinis, qui habet partes hoc est, quælibet res illius ordinis, nā in illo c.20. li.5. Metaph. postquā definiuit habitū illo modo, *Est dispositio, secundū quam bene aut male disponitur dispositū*, subdit hæc verba, *Itē habitus dicitur, si particula talis dispositionis sit, quare partium quoque virtus [quædā] habitus est*. Cum enim dixisset habitum esse dispositionem, nēpe ordinem habentis partes, & exemplum adduxisset sanitatis, eo q sanitas sit ordo plurium qualitatum in debito temperamēto consistentiū; nec videretur a ratione habitus simplices ipsas qualitates excludere, quarum ordinū dixit esse habitū addidit statim prædicta verba, quibus aperte denotaret, vnāquāque etiam partē huius dispositionis esse habitū; inquit autē virtutem partium habitū esse, hoc est vim cuiusque partis per se etiā habitum appellari, & ita ex sententia Arist. non tantū sanitas est habitus, sed etiā calor, & frigus, & aliæ qualitates per se quibus constat bona corporis habitudo, & tēperamentum, q dicitur sanitas: vim autē cuiusq; partis vocat virtutem, Græce ἀρετήν, nō vt habet antiqua translatio *bonitatē*, sed *potētiā*. Nā quāuis Græca illa vox ἀρετὴ, significet virtutem moris, quæ bonitatis nomine significatur, tamen interdum idem est, q δύναμις, hoc est potentia, seu vis. Hac de causa idem Arist. in prædicamentis cap. de quali & qualitate, pro prima specie qualitatis affert exemplum caloris, frigoris, & morbi, reddit rationē his verbis, *Nā his ipsis homo aliquo modo disponitur, & facile quoq; mutatur ex calido frigidū subiēs, & ex valetudine morbum*: sentit igitur, non tantum valetudinem ipsam, sed etiā frigus, & calorem dici dispositionem hominis, siquidem illis dicitur homo disponi.

Habitus dicitur quæuis pars illius ordinis, qui habet partes.

17

Ordo pluriū specierū intelligibilium in eadem facultate est habitus.

Ex hac doctrina sequitur primum, ordinē plurium specierum sensibilium, aut intelligibilium in eadem facultate aut sentiente, aut intelligente esse habitum priori modo: quia est dispositio, secundū quā disponitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

dispositum secundum potentiã, hoc est, qua potentia cognoscens disponitur ad operandum. Præterea sequitur, quãlibet speciem per se esse habitum posteriori modo, & ita esse simplicem qualitatem, quia est pars habitus priori modo accepti. Porro autem S. Th. aliquibus in locis ipsas species habitus appellat, ac proinde singulas species, singulos habitus esse putat: ita eas vocat in hac 1. 2. q. 50. a. 6. vbi concedit in Angelis esse habitus, explicans autem, quinã sint huiusmodi habitus, inquit esse species intelligibiles: eodem modo loqui videtur locis allegatis initio huius capitis: Gabr. etiam in 3. d. 23. a. 3. dub. 1. propositione 2. species intelligibiles, & sensibiles sensuum internorum vocat habitus. Ex hoc tamen non asserimus, habitus scientiarum, quos in intellectu cõstituimus, nihil aliud esse præter ipsas species, aut ipsas species esse inter se peculiari aliquo modo ordinatas: sed dicimus præter species pertinentes ad quãlibet facultatem, & sciẽtiam, esse etiã quandam simplicem qualitatem, quã habitum scientiæ nuncupamus, & qua habiles reddimur ad sciendum ea, quæ in tali scientia sunt. Has vero habilitates ad sciendum, & ad moderãdos animi affectus præcipue nunc philosophi habitus vocant, quæ nimirum generantur in nobis consuetudine, & assidua exercitatione, & de his in seq. disput. differendum nobis est: nam disputare de habitibus in vniuersum, siue priori, siue posteriori modo, prout ab Arist. definitur habitus 5. Met. c. 20. instituti nostri ratio nõ patitur: agimus enim nũc de habitibus ad dignoscẽdã naturã virtutũ, cũq; virtutes assidua exercitatione, & cõsuetudine gignãtur, de eo tãtũ genere habitus, q̃ etiã exercitatione cõparamus, disputare debemus. Postremo ex omnib⁹, quę diximus colligamus habitum esse vnã qualitatem, non solum quatenus est habilitas potentię exercitatione assidua cõparata, sed etiam quatenus sub prima specie qualitatis collocatur. Nã in prima specie nõ solum ponuntur huiusmodi habilitates, sed etiam alij habitus simplices, quos diximus, inter quos & species intelligibiles, & sensibiles cõstituimus: tum quia definitio Arist., illis conuenit, vt probauimus, tum etiã, quia nisi sub hac specie qualitatis collocentur, non videtur sub qua alia collocari possint, vt manifeste patet. Arist. autẽ recte nouit species has intelligibiles, & sensibiles esse qualitates, & sub genere qualitatis collocãdas, habitus vero

12 *Habitus vt ponitur in prima specie qualitatis est simplex qualitas*

priori modo, quatenus dicitur esse dispositio, & ordo habentis partes nõ debet in prædicamẽto qualitatis, aut vllo alio collocari quare sanitas non est in prima specie qualitatis, sed singulæ qualitates, quibus ipsa cõstat, nempe calor, & frigus, humiditas, & siccitas. Porro autem habitũ, prout ponitur in specie qualitatis, esse simplicem qualitatẽ, & non ordinem plurium, facile probari potest, quia in prædicamento non debet cõtineri aggregatum aliquod ex pluribus rebus eiusdem prædicamenti: ergo neq; in prima specie qualitatis aggregatũ ex pluribus speciebus qualitatis: vel ergo solus ordo plurium qualitatum, quales sunt, quæ constituunt sanitatem, ponendus esset in prædicamento, aut omnes qualitates simul: omnes autem simul nequaquam possunt poni tanquã constituentes vnã speciem: nam ex pluribus non fit vna: neq; solus ordo earum, eo quod ordo nõ pertinet ad prædicamentum qualitatis, sed potius relationis, nisi forsitan latiora quadã significatione, & solo nomine: & habitus, prout ponitur in prima specie qualitatis, debet esse vna simplex qualitas. Verum, quod ad nostrum attinet institutum, & de quo inter Doctores controuersia fuit, idem dicẽdum est de habitu, qui est habilitas potentiarum ad operandum assidua exercitatione comparata, nempe eã esse simplicẽ qualitatem. Quã sententiã contra Doctores initio cap. allegatos docuerunt Caiet. & recentiores Tho. 1. p. q. 1. a. 3. & 1. 2. q. 54. a. 4. & Capreo. q. 3. prologi sent. a. 1. conc. 1. Alber. in sum. tract. 1. q. 3. mem. 2. & in 1. d. 1. a. 3. Henric. in sum. a. 6. q. 3. Ægid. 2. p. prologi q. 2. Ricar. q. 3. qui dum asserunt, Theologiã nostrã esse vnã scientiã, supponere plane videntur esse vnã qualitatẽ, & habitum. Ex quibus Capreol. cõcedit quidem species intelligibiles esse habitus, & ad vnã scientiã plures requiri, tamen præter species constituit ipse habilitatem quandam, quæ sit vna qualitas, & dicatur habilitas ad vtẽdum speciebus. Quibus adde S. Th. in hac 1. 2. q. 54. a. 4. vbi docet, ex plurib⁹ habitibus nõ cõflari vnum habitum, & ita in solut. 3. de scientia docuit, non esse plures habitus circa plures conclusiones, sed vnum tantum perfectum. Et quamuis Caiet. in eo ar. 4. existimet, species intelligibiles alicuius scientiæ ad habitum scientiæ pertinere, tamen non conflet ex illis cõflari vnum habitum, aut speciem qualitatis, sed docet, esse super illas vnã habilitatẽ, quæ sit simplex qualitas, cui subter-

uiãt species intelligibiles in intellectu: hoc autem varijs modis satis prolixe explicat idẽ Caiet. in quibus non oportet immorari.

Obiter tamen probãdũ est in intellectu esse habilitatem aliquã distinctã a speciebus impressis: primum quia exercitatione in dies fit homo prõptior ad vtendum illis speciebus, quas antea habebat, deinde quia in intellectu dicũtur esse virtutes intellectuales, vt ars, & prudentia, quã non habent omnes, qui habent species earundem rerũ; circa quas versatur ars, & prudẽtia. Postremo quia S. Th. in hac 1. 2. q. 51. a. 2. ad 3. inquit, habitus generari ex actibus, species autem impressæ non generantur ex actibus, sed ante omnem actũ intelligẽdi eas acquirimus, vt omnes fatentur: ergo præter illas debet esse alia qualitas, quæ sit habilitas intellectus ad prompte operandum. Hæ rationes probãt habilitates intellectus, quas habitus vocamus, non esse solas species intelligibiles impressas. Verum, quia posset aliquis dicere habitũ esse species non simpliciter acquisitas, sed exercitatione, & consuetudine aliquo modo inter se ordinatas, ostendã etiam commentitiã omnino esse ordinationẽ aliquã specierum intelligibiliũ, quæ proueniat ex assidua exercitatione, sicut quidam cõminiscuntur, vt in ea constituant totã rationẽ habitus. Primũ, quia si talis ordo esset habitus, sequeretur habitũ non fore in prima specie qualitatis: deinde quia ex assidua exercitatione nihil potest speciebus intelligibilib⁹ aduenire, ratione cuius aliomodo sint inter se ordinatæ, quã erãt ante exercitationẽ: ratio vero manifesta est, quia species impressæ, de quibus loquimur, tantum habent munus causæ efficientis ad eliciẽdã cognitionem, & intellectionem, quã exercitatione repetimus: ex hoc autẽ nulla variatio ipsis speciebus impressis accidere potest ratione cuius habeãt diuersum ordinẽ inter se, aut secundum locũ, aut secundum modũ qualitatis, vt manifeste patet: ergo commẽtitius plane est talis nouus ordo specierum exercitatione cõparatus: cũ vero nos supra diximus plures species in eodem intellectu esse habitũ priori modo, quatenus habitus dicitur ordo habentis partes, nullũ aliũ ordinem nouũ ipsis tribuimus præter eũ, quẽ habent hoc ipso, q̃ imprimũtur ab obiectis, ita vt earũ collectionem in eadem potentia ordinem appellemus, quo potentia ad varia opera disponitur: ob id tamen nõ negamus inter species expressas, quas verba mentis

15

appellamus, esse ordinẽ exercitatione ipsa productũ: verum cũ hę species non permaneãt, sed trãseant, sicut ipsæ cognitiones, eo quod, aut sunt ipsa cognitio, aut aliquid illius, nulla ratione dicũtur habitus. Ex omnibus, quæ diximus patet, quã parui momẽti sint ea, quæ adduximus initio cap. pro sententia Gregorij ad probãdum habitum nõ esse vnã qualitatem: cõstat enim, quid velit Arist. cum dixit habitũ esse dispositionem, & dispositionem esse ordinẽ habentis partes: quid etiam velit S. Tho. cum dicit, habitum scientiæ esse ordinationem specierum.

Supereſt solum, vt respõdeamus ad rationem secundo loco pro eadem sententia adductã: dicimus ergo eum, qui habet habitũ circa primã conclusionem alicuius scientię, non posse operari circa secundã, cũ eadem prõptitudine, donec acquirat augmentum habitus circa secundam cõclusionem, quod qua ratione fiat, dicemus infra disp. 80. c. 3. augmentum autem habitus secundum extensionem circa varias cõclusiones nihil obstat, quominus habitus sit vna qualitas secundum rem, vt ibidem explicabimus.

16 *Ad ultimã rationẽ S. Thom. respondetur.*

Quo differant habitus, dispositio, & naturalis potentia.

CAPVT III.

Status quæstionis.

ET exacte intelligamus, naturã & definitionem habitus hactenus a nobis explicatã, operepretiũ erit discrimen constituere inter habitum, dispositionem, & naturalem potentiã, nã cũ habitus, & dispositio in prima specie qualitatis cõstituãtur, & naturalis potentia in secunda, vt patet ex Arist. c. de quali, & qualitate in prædicamentis, eadem qualitas secundũ rem, vt calor, est in duplici specie, nempe habitus, seu dispositionis, & naturalis potentiæ, vt inferius videbimus: oportet igitur propriã rationem vtriusq; speciei exponere. Et primũ quidem habitus, & dispositio hoc differunt a naturali potentia, quod habitus, & dispositio aut disponunt naturã, vt sit, aut potentiã, vt operetur: vtrumque enim denotauit Arist. lib. 5. metaphy. c. illo 20. cũ dixit, *Habitus est dispositio, secundum quã bene, vel male disponitur dispositũ, aut secũdũ se, aut ad aliud*. Illud *secundũ se* denotat primũ modũ habitus, seu dispositionis, qua res disponitur in suo esse, nẽpe vt sit bene, aut male, & huiusmodi est tẽperamentũ primarum qualitatum in animali, quo animal sa-

17

Universidad de Deusto
Biblioteca

mal sanum est,& bene dispositum,aut quo male valet,& hac eadē tatione idem Arist. c.19.definiens dispositionem,quam præcedente cap.explicauimus,inquit dispositionem esse ordinem habentis partes secundū speciem,nā per speciem diximus intelligendam esse rem ipsam, & ita dispositionē hoc modo esse eā, quæ disponit,vt res sit bene, aut male secundum se.Verum,quia eadem qualitas caloris in animali verbi causa,disponit animal,vt bene se habeat,aut male secundū se, & tribuit naturalem vim ad agendum, ideo ponitur in prima specie tāquam dispositio,seu habitus, & in secunda tanquam naturalis potentia,atq; eadem ratione,quæuis naturalis potentia vt visus,& auditus,&c.dici potest habitus,seu dispositio rei secundum se, eo quod disponit rem, vt bene,vel male in se ipsa se habeat,&hæc est dispositio secundum speciem, vel secūdum formā. Eadem quoque facultas videndi est in secunda specie qualitatis,nempe naturali potentia, sicut de calore animalis diximus,idemque de qualitatibus in elementis, & mixtis dicendum est.

Obiectio. At dicat aliquis, eadem ratione calorem animalis, & facultates cognoscentes esse in triplici specie qualitatis,siquidem etiam esse possūt in specie habitus disponentis secūdū se,& in specie habitus, quatenus disponūt subiectum ad aliud,nempe ad operationem,& in specie naturalis potentiæ.*Respōdeo,* eas facultates non cōstitui in specie habitus disponentis ad aliud,sed in specie solum habitus disponentis secundum se,& in specie naturalis potentiæ, nam quāuis sint potentiæ operatrices, & hoc modo sint ad aliud,tamen hac ratione nō dicuntur disponere subiectū ad aliud, sed potius reddere idoneū,& potens subiectum,sic enim Arist. 2.Ethic.cap. 5. inquit potentias eas vocari, quibus ad affectus,quos ibi enumerauerat, idonei dicimur esse:habitus vero nempe operatiuos, & disponentes ad aliud esse eos, 18 quibus bene,vel male ad affectus ipsos,nos *Aristot.* habemus:idem quod ait Arist.de habitibus potentiæ appetentis, dicere potuit de omnibus habitibus disponentibus ad aliud:nempe eos esse,quibus male,vel bene nos habemus ad opus:potentiā autem esse,qua idonei sumus,& nomina ipsa hoc denotare videntur:nam potentia est, qua potentes sumus,habitus vero, quo etiam ipsa potentia habilis redditur, hoc autem genus habitus est sub dispositione,quæ habet partes secun-

dum potentiam,vt præced. cap. expositum est.Et hæc sufficiant pro explicanda natura harum qualitatum,& specierū prædicamenti huius ex mente Arist.quæ cū sit difficillima,parum de ea interpretes,&philosophi curarunt,ex quibus etiam explicata manet definitio habitus tradita ab Arist.

Ceterum in præsenti de eo solum genere habituum disputādum nobis est, quod consuetudine,& exercitatione comparatur,sub hoc enim genere virtutes,& vitia constituntur,vt patet ex Atist.2.Ethic.c.1. Nam virtutes intellectus doctrina,vt ipse ait,virtutes autem voluntatis consuetudine acquiruntur,ad has enim suscipiendas, & comparandas natura idonei sumus,hoc est potentiam habemus, ipsas autem exercitatione, & consuetudine adipiscimur.

Reliquum est, vt ostendamus discrimen inter dispositionem,& habitum, & quo pacto hæc duo,quæ sunt in prima specie qualitatis,inter se differant.In primis autem circa controuersiā est,habitum, & dispositionem cōuenire in cōmuni quadā ratione dispositionis,nā habitus per dispositionem definitur ab Arist.5.Metaph.c.illo 20.Ea vero ratio cōmunis est ordo habentis partes,&c. prout a nobis supra explicata fuit, ita vt quæuis pars huius ordinis dispositio dicatur:habitus igitur omnis vt ait Arist.in prædicamentis c.de quali, & qualitate est dispositio,non tamen contra omnis dispositio est habitus.Ex quo patet, aliquam qualitatē sub genere dispositionis retinere nomen dispositionis,quę ab habitu differat de qua cōtrouersia esse solet,vtrum species differat ab habitu,an vero sola accidentaria differētia:nam licet certum apud omnes sit, differre penes facile, & difficile mobile a subiecto,inter eos tamen nō satis conuenit, vtrū hęc sit differentia solum accidentaria,an essētialis S.Th.in hac 1.2.q.49.ar.2.ad 3. existimat magis consentaneum menti Arist.esse,vt habitus,& dispositio differāt essentialiter differentia,ita vt facile,aut difficile mobile nō sumatur ex modo inhęrendi subiecto magis,aut minus intēso,sed ex causa: atq; hac ratione, ea dispositio dicatur habitus, quæ ex parte causę difficile moueri potest a subiecto, dispositio autem, quæ ex parte causæ facile ab eo separari potest, retineat nomen dispositionis, & specie differat ab habitu.Id autem potissimum confirmant recentiores,qui hanc sententiam amplectuntur,quia Aristot. pro habitibus eas qualitates solū assignauit,quę exparte cau

sę difficulter a subiecto separātur,nēpe virtutes, & sciētias: pro dispositionibus autē eas tātū,quæ ex parte causæ facile a subiecto dimoueri possūt,vt frigus,& calorē,& morbum.Mihi vero semper visum est, discrimen assignatum ab Arist.solum esse accidentarium,neq; oportere diuersas specie qualitates assignare,alteram habitus,alteram dispositionis,quā sententiā secutus est Duran.in 1.d.17.q.8.n.6.& Doctores Scholastici,qui dicunt, habitum acquiri paulatim pluribus actibus aliquid illius producentibus,hos habes allegatos disp.seq.c.8. Id quod Arist. menti magis cōsentaneum esse non dubito, tum quia ipse etiā vtitur exemplis,quæ hoc ita esse manifeste declarant,tum etiam, quia perspicuis verbis id nobis expresit.Exempla habitus,quę ipse posuit in prædicamentis c.de Quali, & qualitate sunt virtutum, at quis dicat virtutes difficulter amitti ex parte causę,hoc est,nō tam facile habere causam, vt amittantur, quam vt acquirantur,imo non multo facilliorem?Neque quidquā refert,quod aliqui asserant,hoc solū accidere vitio naturæ nostræ corruptæ,cum tamen alioquin suapte natura virtutes difficilius amittantur,quoniam cum habitus virtutum in nullo alio subiecto sint nisi in homine,nam in Angelis nullū habitum adquisitum esse ostēdimus 1.p. disp.219.c.2.sequitur habitus natura sua facile dimoueri a subiecto.

Verba autem Arist.c.illo de Quali,&qualitate quibus hoc docuit,sunt satis perspicua: nā postquam adduxit in exemplū dispositionum,quæ facile a subiecto separantur,calorem,frigus,& morbum, subiungit hoc modo, *Nisi & harum ipsarum aliqua obdiuturnitatem versa iam in naturam sit, dimouerique nequeat, aut summa cū difficultate mutari possit,quā quidē hac ratione quispiam habitum iam nuncupauerit,patet autē ea hominem habitus dicere velle,quæ sunt diuturniora,neq; dimoueri facile possunt:eos enim, qui sententias admodum tenent,sed eas amittere facile possunt,habitum habere non dicunt, ea licet scientia aliquo modo deterius, melius ve dispositos videant.* Quid obsecro clarius dici potuit,cum difficultatem amittēdi habitum etiam in diuturnum tempus reuocet Arist. & ita eos neget habere habitus, qui quamuis scientiam habeant, eā facile amittere possunt? constat autem scientiā etiam in minimo gradu,si ex parte causæ conside-

retur, difficulter amitti posse.Eodem modo nūquam dicimus eos habere virtutem, qui eā non habent in statu perfecto,sed dicūtur aliquo modo ad virtutem dispositi.

Ceterum quidquid in hac re verum sit, & 21 sententię Arist.magis cōueniens,in præsenti agendum nobis est de eo genere qualitatis,& habitus,quod exercitatione, & consuetudine comparatur,& statum perfectum habet ex parte subiecti, nempe tribuens ei promptitudinem,& facilitatem ad operandum. Ex dictis vero colligitur qualitates, quas habitus infusos appellamus, vere esse in specie habitus,seu dispositionis,non autē naturalis potentię,eo quod per illas qualitates disponitur homo,aut secundū se,aut ad aliud,aut secundum potentiam,aut secū dum formā,an vero character sit in hac specie habitus,dicemus 3.p.q. 63.a.2.Illud tamen aduertendum est non esse distinguendā naturā habitus a natura potentiæ ex eo, quod potentia sit ad operādum simpliciter, & ad substātiā operationis. habitus autē ad bene operandum,& ad modum tātum operationis,sed ex eo,quod supra diximus. *In præsenti agitur de habitu, vt habet statum perfectum ex parte subiecti.*

In quo subiecto sint habitus.
CAPVT IIII.

In quo subiecto possit esse habitus in vtroque sum.

VT exacte naturā habitus explicemus, necesse est ostendere,in quo subiecto esse possit,vtrum in brutis,an in creatura rationali tantum:in corpore,an in anima: in essentia animæ,an in potentia: & quidem si sermo sit de habitu invniuersum,habitus esse potest tā in brutis,quā in creatura rationali,tā in corpore,quā in anima,tam in essentia,quā in potentia. Est enim habitus vno modo,quo disponitur dispositum secundū se,vt in c.2.expositū est,veluti sanitas,quæ disponit animal secundum se,vt bene se habeat:&hoc modo habitus esse potest in brutis,& in creatura rationali.Nā sanitas est in vtroque,& hoc eodem modo habitus est in essentia animę,si vera est sent. S.Tho. quæ asserit gratiā esse qualitatem distinctā a caritate,eāque in essentia animæ residere:hæc enim qualitas est,qua bene disponitur essētia animæ secūdum se,hoc est,non ad operationē: ea quæ diximus de habitu hoc priori modo tradit S.Th.in hac 1.2.q.50.a.2.Altero modo dicitur habitus dispositio, qua disponitur dispositū ad aliud,nēpe ad operationē,& hoc modo in brutis hominibus, & Ange-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& Angelis est habitus aliquo modo. Nã species sensibiles, & intelligibiles habitus sũt, vt supra cap.2. ostensum est: sensibiles autẽ sunt in brutis, & hominibus: intelligibiles autem in Angelis, & hominibus. Cum vero dico sensibiles species, quæ sunt habitus, esse in brutis, & hominibus, nempe in parte sentiente, intelligo sensum internum, nam de sensu externo alia est ratio, eo quod species, quæ in eo recipiũtur, sunt per modum transeuntis, ac proinde non habent rationẽ habitus, sed potius dispositionis: phãtasmata autem, quæ tã in sensu interno brutorũ, quam in sensu interno hominum fiunt, habent rationẽ habitus, eo quod perseuerant, & difficulter ab eo dimoueri possunt. Porro autẽ in angelico intellectu esse habitus docet expresse S. Th. in eadem q.50.a.6. accipit tamen ibi habitum pro dispositione ad operationem, etiamsi consuetudine non acquiratur, & habitum inquit esse speciem intelligibilem, vt nos etiã supra docuimus, de habitu tamen, qui consuetudine acquiritur, non sentit in Angelis esse.

23 *Dubium de subiecto habitus, vt est factus ex assidua exercitatione comparata.*

Si vero sermo sit de habitu disponente ad aliud, nempe ad operationem, qui consuetudine, & assidua exercitatione acquiritur, & est habilitas quædam ad operandum, maior difficultas est, cuinam subiecto inesse possit. Scotus in 3.d.33.q.1.§. *Ad primum concedi potest*, in solut.3. Ocam in 3.q.10.& 11.& quodlib.2.q.16.& quodlib.3.q.17.& Gab.in 3.d.23.q.1.a.3.dub.1.cẽsent, primo huiusmodi habitum inesse quidem nõ posse in potentijs naturalibus ad vnum determinatis, vt in lapide ad descendendũ deorsum, & in visu ad videndum, hanc partem vt notam supponunt, & nos eã inferius confirmabimus. Secundo docent, potentijs nõ determinatis ad vnum, quæ vario modo operari possunt, quales existimãt esse potentiam motricem secundum locum, tam in nobis, quam in brutis animãtibus, & facultatem sentientem interiorem, etiam brutorum animantium inesse habitus: probant autem hanc secundam partem primũ, quia experimento constat, potentiam motricem secundum locum exercitatione, & consuetudine promptiorem effici ad operandum, vt patet in saltantibus, & cytharœdis, qui quotidie facilius saltant, & cytharam pulsant, & in brutis animantibus, quæ assidua exercitatione facilius quotidie imaginatione mouentur, & operantur, sicut etiam & nos. Deinde ratione cõfirmari potest, quia sicut intellectus, & voluntas indigent habitibus exercitatione adquisitis, vt facilius in vnam partem, quam in aliam operentur, eo quod ad neutram partem ex se ipsis determinentur. Eadem ratione videtur ponendus habitus in potentijs subditis intellectui, & voluntati, vt facilius in vnam partem, quam in aliam a voluntate, & intellectu moueantur: idq; præsertim vim habet cum ex sententia communi habitus ponantur in appetitu, quibus facilius a voluntate in hãc, vel in illã partẽ moueatur. Hęc ratio solũ probat in potẽtia sentiẽte interiori hominis ponendos esse habitus: prior autem ratio sumpta ab experimento in brutis etiã idem conuincit. Id, quod dixit Gabriel de sensibus internis, nempe eis inesse habitus, docet etiam de potentia intellectus, quam ipse vocat adhæsiuã, quia experimento constat, exercitatione reddi hominem ita facilem ad assentiendum propositionibus, de quibus antea dubitabat, vel quas antea ignorabat, vt absque vlla recordatione rationis, per quam assensum illarum adquisuerat prius, eis statim assensum præbeat, idq; docet Gabriel ex sententia Ocami quodlibeto 3.q.17.

Tertio existimat Gabriel in eo dubio cõcluſ.3. cum Ocamo quodlibeto 2.q.16. sufficiẽte ratione demonstrari non posse, inesse habitus appetitui sensitiuo hominis, nedum brutorum animantium: quod enim experiamur in nobis maiorem facilitatem, & promptitudinem in appetitu animali, dicũt accidere posse ex vario temperamento qualitatum, quod exercitatione assidua immutari potest: nam affectus appetitus commouent in nobis temperamentum qualitatum, & immutant. Subdit tamen idem Gabriel in 4. propositione, probabile satis esse, & testimonijs Arist. consentaneum inesse habitus appetitui sensitiuo, id quod verum esse videbimus infra disp.87.cap.2.

Quarto denique docet idem Gabriel, in voluntate constituendos esse habitus, tametsi ex sententia Ocami quodlibeto 3.q.17. difficulter illud suaderi possit: id autẽ probat Gabriel ex eo, quod experimur in nobis ex assidua consuetudine, & exercitatione promptitudinem, & facilitatem in operando. Subiungit tamen, multo magis necessarios esse habitus in facultatibus cognoscentibus, quam in voluntate: nam in voluntate solum ponuntur ad facile, & prõpte operandum, in facultatibus autem cognoscẽtibus necessarij omnino sunt, vt fiat opus: docuerat enim habitus in facultatibus cognoscentibus esse species relictas, seu phantasmata, quibus in absentia obiecti cognoscere possumus, & sine quibus, nisi præcessisset prima cognitio, non possemus. Ob id tamen non negat etiam habitus in potentijs cognoscentibus, qui sunt habilitates quædam ad facile, & prompte operãdum, & hæ non alio modo requiruntur in potentijs cognoscentibus, quã in voluntate ex sententia ipsius. Non pauci Thomistæ ex recentioribus negant habitus in sensibus internis & in facultate motrice secundum locũ, in reliquo vero cũ prædicta sententia conueniunt: id quod existimant esse secundum mentem Doctoris Sancti.

Ego vero aliam puto esse sententiam S. Thomæ, eamque verisimam, quæ a præcedenti opinione Nominalium in aliquo differt. Primo igitur in intellectu, & voluntate esse habitus, non solum generali illa ratione, qua etiam species dicuntur habitus, sed sumpto habitu pro habilitate, qua reddimur prompti ad operãdum, verisimum existimo: idque expresse docuit S. Doctor 2.2.q.50.artic.4. & 5. loquor autem de intellectu, & voluntate humana, non autem de angelica: nam in Angelo nullum esse huiusmodi habitum tam in intellectu, quam in voluntate ostendi 1.p.disput.219.c.2.& S. Thomas a.6. prædictæ quæstionis solum concedit Angelis species intelligibiles, & hac sola ratione in eis concedit habitus: nam in voluntate eorum non concedit habitus adquisitos, vt patet ex toto illo articulo. Hanc vero partem ita experiẽtia nos docet, vt prorsus ignorem, qua ratione Gabriel, & Ocam dixerint non satis probari posse in voluntate habitus constituendos esse: quis enim obsecro in se ipso non experitur ex assidua consuetudine & exercitatione tam in intellectu, quam in voluntate nonam indies promptitudinem, & habilitatẽ ad eadẽ opera, ad quæ antea difficultatẽ omnino sentiebat? id experiuntur homines in addiscẽdis sciẽtijs, & disciplinis, in sectandis bonis operibus, & in alijs id genus. Secundo in potentia sensitiua hominum existimo esse has habilitates, & dispositiones ad facile, & prompte operandum, exercitatione, & vsu comparatas, sicut docuerũt Scotus, & nominales: id quod expresse etiã tradidit S. Tho. q. illa 50.ar.3.in corp. & ad 3. Cõsiderandum enim est duplici ter, primum quatenus secundum se naturaliter determinantur ad id, quod casu occurrerit, alio vero modo quatenus ex imperio rationis applicari possunt ad hoc, aut illud cogitandũ: & quamuis hæ potentiæ non adquirãt has habilitates exercitatione propria, ad quam ex se ipsis mouentur, & excitantur, vt statim dicemus: tamen eas adquirere possunt ea exercitatione ad quam ex imperio rationis mouentur. Ratio vero discriminis est, quia circa ea, ad quæ ex seipsis mouentur sine imperio voluntatis, eo quod varia sint, neq; continuato ordine repetantur, nõ potest versari aliqua cõsuetudo, & assidua exercitatio ordinata, ac proinde neque habilitas aliqua, quæ præstet facilitatẽ in operando, potest adquiri: at vero quãdo mouẽtur ex imperio voluntatis possunt continua exercitatione ad idem sæpius moueri: cumq; ex hac exercitatione assidue, & ordinate repetita prõptiores reddamur ad considerandum ea, quæ cũ difficultate antea considerabamus, negare nõ possumus, aliquam qualitatem in nobis gigni præter species, qua in dies expeditiores sumus ad operandũ. Hoc sane experimur in ratiocinationibus mathematicis, in quibus multum valet imaginationis, & sensus interni operatio, & ad quas difficiliores ante disciplinã, & exercitationem eramus, atq; in omnibus alijs disciplinis. Nã quãuis ratiocinatio sit propriũ opus intellectus, tamen cum intellectus ratiocinari non possit, nisi etiã imaginatio ei ad discursum subueniat, ex qua cõnexione fit, vt in ipsam etiã imaginationem, & phãtasiam discursus aliquis deriuetur; negari non debet eodem gradu, quo intellectus in dies fit magis habilis ad opera sua, imaginationem, & phantasiam etiam fieri. Adde, quod cum in appetitu sensitiuo concedat S. Thomas habitus eo, quod voluntas ipsum moderetur, non poterit eadem ratione in imaginatione habitus non concedere.

28 *Tertio docet potentiæ motricis non esse concedendum habitum.*

Tertio potentiæ motrici secundũ locũ nõ debet cõcedi habit⁹, & in hoc a Scoti, & Nominaliũ sententia dissentio, ita expresse docuit S. Tho. in illa q.50.a.3.ad 3. in fine, ait enim in mẽbris corporis non esse habitus, sed in viribus imperãtibus. Ratio vero est, quia quãuis mẽbra corporis aptiora in dies reddãtur ad motũ, vt in exemplis adductis cõstat, tamẽ cũ hæc maior aptitudo reduci possit in aliã immutationẽ mẽbrorum, non est cur asseramus eã fieri per huiusmodi habitus. Porro autem hanc immutationẽ fieri per aliud

27

Universidad de Deusto
Biblioteca

per aliud genus immutationis cõstat, quia assiduo motu, & exercitatione attenuari possũt humores aliqui, aut qualitates, quę esse poterant impedimento, ne membra apte, & prompte voluntati obedirent: ergo hac sola attenuatione sine habilitate alia impressa intelligere possumus, membra exteriora fieri in dies aptiora, vt rationi, & voluntati promptius obediant. Neq; enim licet asserere, membra exteriora ita reddi habilia ad motum, & operationes, vt ipsa sine intellectu, & imaginatione, in quibus habilitatis artes resident, moueantur, & operentur: nã quantumuis subito moueantur, nõ sine imaginatione, & cognitione duce mouẽtur, tametsi propter summã velocitatem ipsa imaginatio vix percipiatur: quis enim dicat, manum a se ipsa, absq; vlla cognitione duce cytharã pulsare? In hac parte, & in præcedente, quod attinet ad appetitũ sensitiuũ, cõuenit cũ S. Th. Almai. in 3. d. 23. q. 1.

29 *Quarto dicit imaginationi brutorum nullum esse habitum concedendum.*

Quarto, imaginationi brutorum animantiũ nullus est habitus cõcedendus, de quo nunc sermo est: nẽpe quæ sit habilitas quæ dam ad promptius, & melius operandum. Nã si habitum vsurpemus secũdum totam suam latitudinem, quatenus ab Arist. definitur, etiã pro simplici qualitate in imaginatione brutorum constitui debet: species enim sensibiles interioris sensus sunt habitus, & hę sunt in sensu interiori brutorum, & fortasse præter hos habitus Gabriel non concedit alium in imaginatione brutorum. Porro in imaginatione brutorum non esse habitum sumptum pro habilitate, non solũ quatenus a seipsis bruta mouentur, sed etiã quatenus ab homine, quasi ad disciplinã instruũtur, patet, quia tota illa promptitudo, quæ est instar cuiusdã habilitatis, ad aliam causam reduci potest, nempe ad efficaciam speciei efficacius impressæ ab obiecto sæpius repetito, ex quo prouenit, vt illa potius quam alia excitet imaginationem per recordationem aliquã: sicut cõtingit in brutis animãtibus, quando expaueſcere solent aliquod genus rerũ, & eo viso, aut fugere solent, aut se sistunt, vt vlterius non progrediantur. Eadem ratione Psittacis contingit, & alijs auibus, quæ aliquas voces edere solent edoctæ ab hominibus, nã species earũ rerum adeo vehementer insident imaginationi eorũ propter assiduam doctrinã, vt citius ab illis ipsarum imaginatio excitetur, quã ab alijs. Quod enim ab hoc potius obiecto, quã ab alio excitentur, nõ prouenit ex habitu, quæ est habilitas, sed ex peculiari modo impressionis specierũ. Quare neq; in nostra imaginatione cẽserem habitus esse constituendos ad hoc, vt excitent magis ad fidue memoriã alicuius rei, sed solũ ad discurrendum, & per discursum in memoriam melius reuocandum, quæ antea nouimus, postquã ex alia causa ad hoc potius cogitandum, quam illud excitati sumus.

Atq; hac ratione intelligerẽ, quod S. Th. ait in illa q. 50. a. 3. ad 3. esse in nostra imaginatione habitus, vt ipse vocat, memoran- uos, & cogitatiuos: neq; enim video, aut ex perientia comprobari potest, ex habitu pro uenire, vt potius ad hoc, quã ad illud cogitandum primo excitemur: sed huius alia occulta causa est: siquidem videmus aliquãdo ad earum rerum cogitationem, ad quas cogitandas habitum nõdum habemus, citius nos excitari, quã ad aliarum rerum cogitationem, quarum iãdiu inueteratum habitũ habemus. Vt si quispost inueteratum habitum Theologiæ, aut Philosophiæ incipiat Mathematicis operã dare, antequã mathematicarum habitum cõsequatur, citius excitatur ad cogitandum de mathematicis, quã de theologicis, & philosophicis rebus semper enim imaginatio versari videtur in mathematicis, de alijs vero raro cõsiderat, & hoc experimento didicimus, vt ille, qui scientiã aliquã aggreditur, frequentius de illa cogitet, quã de alijs rebus, quę iam perfecte nouit. Contra vero, si velit discurrere prõptius, & facilius circa ea discurrat, quæ iã diu nouit, & quorum habet habitũ, quã circa alia, quorum nõdum habitum sibi cõparauit. Alia igitur est causa prõpte, & facile operãdi, alia vero ob quam prõptius, & frequentius excitemur ad cogitandũ de vna re, quã de alia: vt hinc etiam intelligamus, neq; in brutis, neq; in nobis ex habitu prouenire excitationem illã, quæ sit ad actum memorandi, aut cogitandi iterũ de re prius cogitata. Quod vero S. Tho. in illa q. 50. a. 3. ad 2. concedit in brutis animantibus habitus quosdam quatenus ab hominibus per quandam consuetudinem disponuntur: per habitus, non intelligit habilitates, de quibus nunc loquimur, sed dispositionẽ aliquam specierũ, ex qua prouenit vt ad hoc cogitandum potius, quã ad illud excitentur. Subdit enim statim, hãc qualitatẽ deficere a ratione habitus, quod attinet ad vsum voluntatis, quia bruta non habent dominium vtendi illa pro libertate quod

quod existimat S. Thom. pertinere ad rationẽ habitus, nẽpe sumpti pro habilitate.

Vltimo deniq; dicendum est, in potẽtijs naturalibus non subditis imperio rationis & libertati voluntatis in suis operationibus nullã inesse habilitatem exercitio cõparatã, quæ habitus dicatur. Huiusmodi potẽtiæ in nobis sunt nutritiua, & generatiua, & sensus externi, & similis est grauitas in lapide, vt tendat deorsum. Hãc sententiam tradit S. Tho. in hac 1. 2. q. 50. art. 1. & eã sumpsit ex Arist. lib. 2. Ethicor. c. 1. parum a principio, vbi sic loquitur. *Nihil enim eorum, quæ sunt natura, aliter assuescit, vt lapis, cui natura cõpetit ferri deorsum*: per ea autem, quæ sunt natura, intelligit Arist. sensus externos, vt patet ex ijs, quæ statim subdit in hunc modũ. *Præterea eorum, quæ in nobis fiunt natura, potentias prius accipimus, deinde reddimus operationes, quod quidem in ipsis sensibus intueri licet*: loquitur certe de externis, cum afferat exẽplum visus, & auditus: experimento autem cõpertum est, naturales potentias, & sensus externos consuetudine, & assidua exercitatione non fieri promptiores ad operandũ, ac proinde nullum adquirere habitũ, qui sit habilitas: imo vero si de habitu secundũ totam suam latitudinem sermo sit, non est dubium in sensibus externis nullum esse habitum, nam licet in eis sint species sensibiles, quibus disponitur potentia ad aliud, nempe ad operationem; tamen quia non permanent, sed cito tranfeunt, non habent rationem habitus, sed dispositionis. Ratio vero, ob quã in potẽtijs naturalibus, & sensibus externis non est habitus ex consuetudine, est, quam tetigit S. Tho. in hac 1. 2. q. 50. ar. 1. quia potentiæ determinatæ ad vnum non disponuntur per aliquẽ habitũ ad operationem, huiusmodi autẽ sunt potẽtiæ naturales, & sensus externi: ergo hæ potentiæ non disponuntur per habitus.

Aliqui recentiores existimant, hãc rationem minus sufficientem esse, eo quod potentia cognoscens ex se est non determinata, & ad plura cognoscenda indifferens, & tamen sufficienter videtur determinari ad huius, vel illius rei cognitionem per hanc, vel illam speciem: id quod maxime confirmatur ex eo, quod sensus externi sint potẽtiæ indifferentes ad varia obiecta cognoscenda, & tamen determinantur sufficiẽter per species absq; habitu exercitatione adquisito ad hoc obiectũ, & illud cognoscẽdũ: quocirca potissimã rationem in hac re putant esse sumptã ab experimento. Verũ, si ratio S. Tho. rectè expendatur, optima est, & cum ipso experimento maxime cõgruẽs nam per potentiam non determinatã ad vnũ, sed indifferentẽ ad plura, non solũ intelligit S. Doct. potentiam, quæ circa plura operari, sed etiã potẽtiã, quæ potest vario modo circa sua obiecta operationem habere subditam voluntati, hoc est, quę potest maiori, & minori impetu moueri, cohiberi ab operatione, & ad eam applicari: hę nãque potentiæ tales sunt, vt exercitatione, & consuetudine promptiores fiãt ad operandum, & obediendum voluntati. 32 *Excluditur*

De causa habituum. Disput. 79.

Aliquos habitꝰ in nobis esse per infusionẽ. c. 1
Habitum primorum principiorũ ineſſe nobis a natura, aliqui existimarunt. cap. 2.
Nullum habitũ etiam primorũ principiorũ in esse nobis a natura, sed omnẽ exercitatione comparari, probabilior opinio fert. cap. 3.
Quorum principiorum assensus, & habitus inductione comparetur. cap. 4.
De vi, & efficacitate inductionis. cap. 5.
Diluuntur argumenta aliarũ opinionũ. c. 6.
Habitus acquisitos compararı non vno, sed pluribus actibus. cap. 7.
Priores actus eo conturrunt ad producẽdum habitum, quod sunt causa alicuius gradus illius. cap. 8.
Actus non vt dispositio materiæ, neque vt actio & via, sed vera causa physica efficiẽs producit habitum. cap. 9.
Qualis habitus acquiratur per actus. c. 10.

Aliquos habitus in nobis esse per infusionem.

CAPVT I.

1 *Tres causæ habituꝫ*

TRes causę solũ excogitari possunt habitus, nempe Deus per infusionem, ipsa natura nostra & exercitatio, seu consuetudo, ex quibus duæ tantum veræ causę sunt, vt in hac disp. patebit. In hoc ergo cap. ostendemus, quosdam habitus cõmunicari per infusionem a solo Deo, nullum autem inesse nobis a natura. Primum autem inesse nobis infusos a Deo quosdam habitus, cõstans est Scholasticorum sententia auctoritate Cõcilij Viẽnẽsis in Clemẽtina vni- *Cõcil. Viẽnense.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ca de sũma Trinitate, & fide Catholica, tanquam probabilior confirmata, cum tamẽ in cap. *Maiores* de baptismo, & eius effectu, Innocentius 3. mentionem faciens controuersiæ, quæ erat inter Theologos de infusione habituum in Baptismo, nihil definire voluerit. Recẽtiores autẽ aliqui Theologi cum Andrea de Vega lib. 7. super Cõcilium cap. 24. autumant de fide definitum esse, inesse nobis per infusionẽ a solo Deo habitus fidei, spei, & caritatis, idque auctoritate Concilij Tridentini conantur defendere: nam in Clemetina prædicta, & in capite *Maiores* id fuisse definitum tãquã dogma fidei, nemo affirmare potest, siquidem expresse ibi dicitur, eam esse tanquã probabiliorem opinionem ampl ectendã. Quo circa Vega non contendit ex his capitibus prædictam definitionem colligere, sed ex Scriptura, & Concil. Trident. & Almainus qui tractatu 2. moralium c. 2. etiam sensit, dogma fidei esse, huiusmodi habitus infũdi a solo Deo, non probat prædictã definitionẽ ex illis capitibus, sed inquit ex Scriptura colligi prima ad Corinth. 13. *Nunc autẽ manet fides, spes, caritas, tria hæc*, &c. Præterea dogma fidei esse dari nobis habitum fidei a Deo infusum, censet Gab. in 3. d. 23. q. 2. ar. 2. concl. 3. & Scot. q. vnica §. *Ad quæstionem*. Mihi vero primum videtur non esse hactenus ab Ecclesia definitum, neq; ad fidem Catholicam pertinere, esse in nobis habitus, quos vocant operatiuos infusos a solo Deo, sed tanquã probabiliorem opinionẽ id fuisse ab Ecclesia in prædictis locis approbatũ: ita senserunt Dominicus Sotus lib. 2. de natura, & gratia c. 17. 18. & 19. & in 4. d. 1. q. 3. art. 1. & Canus in relect. de sacramentis 4. p. post. 5. cõclus. & 7. lib. de locis c. 2. Dixi autem, habitus, quos vocant operatiuos, nam si sermo sit de habitu iustitiæ inhærentis, siue sit operatiuus, siue non, sed solum disponens naturam nostram secundum se, vt bene se habeat, alia est ratio, vt dicemus infra disp. 203. c. 9. ibi enim ostendemus, de fide esse, aliquando nos iustificari per habitum inhærentem, tametsi de fide non sit, hunc habitum, aut qualitatẽ permanentem esse principiũ operationis. At vero præter hunc habitum esse aliquos alios, neq; video ab Ecclesia hactenus definitum, neq; ex scriptura aperte deduci: etenim si aliqua esset Ecclesiæ definitio de infusione trium habituũ, nempe fidei, spei, & caritatis, maxime esset in Cõ-

Andreas de Vega.

Almainus.

1. Corinth. 13

Gabr. Scotus.

Probabilius est non esse dogma fidei.

cil. Trident. sess. 6. c. 7. cum dicitur, in iustificatione tria illa infusa accipere hominem, videlicet fidem, spem, & caritatem: verum ibi non loqui Conciliũ de tribus illis habitibus, ostendemus disp. illa 203. c. illo 9. nõ nulli recentiores contendũt probare habitum timoris infusum ex Basil. homilia 12. quæ est in principium Prouerbiorũ longe ab initio, vbi ait, *Manifestum fit igitur nobis & aliorum bonum ex Prouerbiorum doctrina, videlicet timoris habitus nobis per sapientiam infusus*. Verum, qui hoc testimonio adhoc vtuntur, leuiter verba Basilij cõsiderarunt. Primum, quia per infusionem non intelligunt patres id, quod Scholastici, vt notabimus disp. 84. c. 3. Deinde, quia cum dicat Basil. habitum timoris infundi nõ a Deo, sed per sapiẽtiã, facile quisq; explicare posset ipsum, vt existimaret, idem esse infundi habitum per sapientiã, & per illam adquiri: postremo quia pro eo, quod interpres transtulit habitũ, Græce non est vox ἕξις, qua diximus supra disp. 78. c. 1. significari habitum de quo nunc disputam⁹, sed vox ἀνάληψις, Latine *resumptio, recuperatio, receptio*, ac si diceret Basil. per sapiẽtiam infundi nobis receptionem timoris, quod est recuperare nos, aut recipere ipsum affectum timoris per sapientiam.

Scripturæ vero testimonijs, ex quibus cõtendunt Doctores oppositæ sententiæ colligere infusionem aliquorum habituũ, nõ recte probatur, prædictam sententiã adfirmem pertinere: quia ijs omnibus testimonijs satisfaceret, qui diceret, intelligenda esse de actibus harum virtutũ præter hos autem habitus virtutum Theologicarum in opinione positum est, an detur aliushabitus per se, & suapte natura infusus, de qua re differemus loco citato.

Superest nunc solum, vt notemus, cum dicimus dari habitus aliquos per infusionẽ, idque tanquam probabiliorem opinionẽ fuisse ab Ecclesia approbatum, intelligendum esse de habitibus per se, & suapte natura infusis, non autẽ per accidens infusis. Nam bifariam potest esse habitus infusus, primũ ita vt suapte natura postulet a solo Deo infũdi, quales sunt habitus fidei, spei & caritatis, & hi talis naturæ sunt, vt a solo Deo, & a nulla creata causa possint produci, & adquiri, ac proinde neque per actus & exercitationẽ nostram possint cõparari huiusmodi autẽ dicũtur infusi per se, hoc est, natura sua postulantes infundi a solo Deo,

Deo vt a propria causa. Deinde põt esse habitus infusus per accidẽs, & nõ natura sua, & huiusmodi possunt esse omnes habitus, qui natura sua dicuntur adquisiti, eo quod possũt ex accidẽti a solo Deo cõmunicari, & infundi; sicut nõnulli arbitrãtur, primo parenti in statu innocentiæ, & Christo domino fuisse hos habitus a Deo infusos ante exercitationem, & consuetudinem: cũ autẽ in præsenti quærimus, an sint aliqui habitus infusi a solo Deo, & dicimus iuxta communem, & probabiliorẽ sententiam approbatam in prædictis capitibus, esse aliquos habitus infusos; loquimur de habitibus suapte natura infusis, nõ autem de ijs, qui suapte natura dicuntur adquisiti: nam potius cõmunis sententia est, ceteris hominibus, præter Adamũ, & Christũ, nõ infundi a solo Deo huiusmodi habitus, qui dicũtur adquisiti, sed sola exercitationepropria a nobis comparari.

Habitũ primorũ principiorũ inesse nobis a natura, aliqui existimarũt.

CAPVT II.

SI loquamur de habitu; disponente naturã secũdũ se, nõ autem ad aliud, hoc est, non ad operationem, citra controuersiã est, inesse nobis a natura aliquẽ habitũ, vt docet S. Tho. in hac 1. 2. q. 51. ar. 1. sanitas enim inest nobis a natura, & est habitus, & similiter quælibet qualitas, ex qua constat sanitas cum debito temperamento est habitus hoc modo, vt notauimus disp. præced. c. 2. si vero sermo sit de habitu disponẽte naturã ad aliud, nẽpe ad operationẽ, adhuc duobus modis de habitu loqui: aut enim loquimur de habitu secundũ totã latitudinẽ, & hac ratione saltẽ in Angelis concedit S. Tho. habitũ a natura insitũ, nẽpe species intelligibiles: quan verũ sit tractauimus 1. p. disp. 200. in nobis autẽ nullã huiusmodi speciẽ esse, indubitatum est apud auctores, idq; notauit S. Th. in illo art. Ceterũ maior difficultas, quã in hoc cap. examinãdã suscepimus, est de habitu, quatenus est habilitas ad prõpte operãdõ, qua potentiæ, & facultates disponuntur, vtrũ insit nobis aliquis habitus huiusmodi a natura, an omnis exercitatione cõparetur. Difficultas autem solũ esse põt de habitu intellectus circa assensum primorũ principiorũ, de quo Scholastici varie sentiunt. Omissa vero sententia eorũ, qui putãt habitũ primorũ principiorũ, sicut etiã sciẽtiarũ, esse solũ plures species intelligibiles inter se ordinatas, de qua dictũ est disp. præced. c. 2. & alijs, quæ extra rẽ in presentecõtrouersia referri solẽt; tres tantũ circa propositam difficultatem inuenio sententias.

Prima sententia affirmat habitum primorum inesse nobis a natura, & nõ distingui ab ipso intellectu.

Prima sentẽtia est Dur. in 3. d. 33. q. 1. ad 2. vbi docet, intellectũ, qui dici solet habitus primorũ principiorũ, duobus modis vsurpari posse: vno quidẽ pro ipsamet facultate intellectus relata ad prima principia, quæ sunt simpliciter prima, & demõstrari nõ possunt: & hoc pacto nõ esse virtutẽ intellectualẽ, prout de virtute ipse loquitur, sed esse ipsam naturalem aptitudinẽ potẽtiæ intellectus ad prima illa principia, sicut ad obiecta, ac proinde inesse nobis a natura. Altero modo inquit vsurpari intellectũ pro habitu principiorũ, quę nõ sunt simpliciter prima, sed ita sunt principia aliquarũ cõclusionũ, vt etiã sint conclusiones deductæ ex alijs principijs: hũc autẽ habitũ nõ inesse nobis a natura, nisi (vt ipse loquitur) inchoatiue; cõpleri vero in nobis a principio libero, nẽpe exercitatione & vsu: hoc est, circa principia prima non inesse nobis habilitatẽ distinctã a potentia intellectus, & vsu adquisitã, sed sufficere ipsam natiuã vim facultatis intellectus: circa illa vero principia, quę simul sunt conclusiones, adquiri a nobis habilitatem quandam distinctam a virtute, & vi ipsa intellectus.

§

Hęc sententia probatur recentioribus nõ nullis Theologis, nisi q, vt defendant doctrinã S. Tho. affirmant intellectũ primorũ principiorũ priori modo vsurpatũ, esse vere habitũ, licet ab ipsa facultate intellectus reipsa nõ distinguatur; constituũt tamen ipsam facultatem intellectus sub duplici specie qualitatis, & sub specie naturalis potentiæ, quatenus simpliciter est principium intelligendi, & sub specie habitus, quatenus disponit animã ad intelligendũ: & ita eãdem potentiã intellectus formaliter distinguũt in dupliceẽ speciem qualitatis. Pro hac sententia referunt prædicti recentiores Dominicũ Sotũ lib. 1. de iustitia, & iure q. 4. ar. 1. ille tamen post secundam conclusionem solum inquit, habitũ primorũ principiorũ, qui dicitur intellectus, esse virtutẽ, appulsionem, & propensionem ad assentiendum principijs speculatiuis; syndieresim autem esse habitum, nẽpe virtutẽ mentis, quæ nos inclinat ad assentiendum

Dom. Sot.

Universidad de Deusto
Biblioteca

principijs practicis; ex hoc tamen neq; sequitur sententiã Dur. neq; sentit id, q̃ recẽtiores prædicti. Neq, enim dixit, aut leuiter insinuauit, hunc habitũ esse idem re ipsa cum intellectu, quatenus versatur circa principia simpliciter prima, neq; dixit eãdem facultatẽ intellectus esse in duplici specie qualitatis, vt prædicti recẽtiores docuerũt, in quo ipsi neq; Durand. imitãtur.

6 *Non esse nobis necessariã habilitatem distinctam ab intellectu ad assentiendum primis principijs.*

Verum cuiuscunq; sit prædicta sententia, probãdum nobis nunc est, nõ esse necessariam habilitatem distinctã ab ipsa facultate intellectus ad assentiendũ vllo modo primis principijs, quæ sunt simpliciter prima, ac proinde talem habitũ impressumnobis esse a natura ipsa, sicut est virtus ipsa natiua intellectus. Id autẽ confirmari solet primũ ex Scriptura, deinde ex Patrib⁹, postremo ratione. Primũ quidẽ ex Scriptura nã ad Romanos 2. Dicitur, *Cum enim gẽtes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habẽtes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptũ in cordibus suis*, nẽpe per naturalem habitũ principiorũ, seu synderesim, & ad Romanos 7. eãdem synderesim vocat Paulus legem mentis. Deinde idem probatur ex Patribus, nã Hieron. in c. 1. Ezechielis, synderesim vocat scintillã cõscientiæ, quæ nũquã extinguitur. Et in epistola ad Demetriadẽ, quæ est 8. inquit, inesse animis nostris quãdã sanctitatem naturalem a Deo impressã quæ veluti in arce animi residens recti, & praui iudicium exercet. Citatur etiã Aug. libr. 12. de libero arbitrio c. 12. & libr. 2. de sermone Domini in mõte, vbi explicat Dominicã orationem, qui eodem modo concedit naturale quoddã iudicium boni, & mali. His Patrũ testimonijs addam⁹ & nos testimonium Arist. lib. 6. Eth. c. 11. vbi postquã de sagacitate, & sententia, Græce γνώμη multa dixit, subdit hæc verba, *Qua propter naturalia hæc esse videntur, atq; sapiens quidem natura nemo est, sententiã autem habet, & sagacitatem, & intellectum natura:* per intellectum autem intelligit Arist. habitum primorum principiorum: ergo sentit habitum primorum principiorum gnomin, & sagacitatem inesse a natura, & nõ adquiri ex exercitatione. Adde etiã S. Tho. qui 2.2.q.5.ar.4.ad 3. inquit, intellectum principiorum consequi naturam ipsam.

Romanos 2.

Romanos 7.

Deinde ex Patribus,

Augustinus.

7 *Postremo ratione.*

Postremo ratione cõfirmari potest hæc opinio: quoniã intellectus talis naturæ est, & natiua sua virtute absq; vlla habilitate adquisita ita determinatus ad assentiendũ primis principijs, vt non possit vlla ratione eis dissentire, imo nõ possit non assentire, si semel terminos, & cõpositionẽ apprehendat: ergo neq; indiget habilitate aliqua adquisita ad talem assensum. Primum quidem non indiget, vt simplititer assentiatur illis, siquidem per se solum assentire põtest; vt facile, & prõpte assentiatur: siquidem summa promptitudine per seipsum assentitur. His testimonijs, & rationibus probãt recentiores allegati præter innatã virtutem intellectus nõ esse necessariã aliã qualitatem, seu habilitatem exercitio adquisitã ad assentiendum primis principijs: quod vero asserunt, ipsam natiuã virtutem intellectus & habere rationem potentiæ, & rationem habitus, nullo modo confirmant.

Secunda sententia est aliorum recentiorum Thomistarum, qui docent, habitum primorum principiorum nõ esse exercitatione adquisitum, sed a natura inditum; differre tamen ab ipsomet intellectu. Putant autem, hunc habitum esse naturale quoddã lumen intellectus distinctum ab ipsa facultate naturali intellectus: nihilominus, quia ad assensum primorum principiorum nõ sufficit naturale lumen intellectus sine speciebus, & species nõ insunt nobis a natura, sed exercitatione, ideo dicunt, hunc habitum principiorum partim esse adquisitum, partim vero a natura inditum. Hæc omnia absque vllo fundamento pronuntiãt: neque video, qua alia ratione niti possint, nisi allatis superius pro prima sententia ad probãdum, nõ esse aliquem habitum primorum principiorum exercitatione, & vsu adquisitum, sed talem habitum esse a natura nobis insitum. Porro autem talem habitum esse lumen quoddam naturale distinctum ab intellectu nulla ratione prædicti Doctores confirmant.

Nullum habitum etiã primorum principiorũ ineſſe nobis a natura, ſed omnẽ exercitatione cõparari, probabilior opinio ſert.

CAPVT III.

MVlto probabilius semper mihi visum est, nullum habitum esse primorum principiorum inesse nobis a natura, sed quidquid

est nobis a natura ad operãdum, esse naturalem potentiã, quidquid vero meretur in nobis nomen habitus ad operationem, per exercitationem, & cõsuetudinem adquiri

9 etiã circa prima principia: nõ dico circaquæ libet prima principia adquiri habitum in nobis, sed omnẽ habitum circa prima principia esse adquisitum: ad quæ vero principia indigeamus habitu, ad quæ autem non indigeamus, inferius explicabitur. Hãc tertiã sententiã ita expresse tradidit S. Doctor in hac 1.2.q.51.ar.1. vt non possim non mirari discipulos eius, qui oppositam ipsi adscribere non dubitãt. Nã postquã dixit, habitum disponentem ad aliud, nempe ad operationem, inesse quidem Angelis a natura, nẽpe species intelligibiles, quas ipse vocat habitus, & reuera in specie habitus sũt; subdit statim, in homine nullum esse habitum a natura, quod explicari debet siue per habitum intelligas species intelligibiles, siue habilitatem additã potentijs ad prompte operãdum, nisi (vt ipse ait) secundum inchoationem, hoc est, in potentijs naturalibus esse virtutẽ quãdã naturalem ad actus quibus talis habitus comparãdus est: huius modi autem putat esse habitum primorum principiorum in intellectu. Hoc modo intellexerũt S. Thom. Caiet. in eo artic. & Ferrar. 2. contra gentes c. 78. circa tertiã rationem. Arist. quoq; 2. Poster. c. vlt. ex professo probat cõtra Platonem, habitum primorum principiorum non inesse nobis a natura, sed adquiri paulatim experimento sensuum, vt inferius declarabitur.

Probatur ex Aristotele.

Vt igitur explicemus, quo pacto in intellectu, & quauis alia potentia debeat constitui habitus, qui est habilitas quædã disponens ad operãdum, notãdum est primum: habitum huiusmodi vniuerse consideratũ ad hoc solum tribui potentiæ, vt prompte, & facile operetur, siue hoc conueniat ei efficiendo substãtiam ipsam operationis, ad quã disponit, siue efficiendo tãtum aliquẽ modum, de hoc enim inferius disserẽdum est. Quocirca vbi nullã experimur promptitudinem additã potentiæ ad operãdum, frustra dicemus inesse habitum, qui dicitur habilitas, quãuis insit species, quæ etiã dicitur habitus: loquimur autem nunc de habitibus naturalibus, non de infusis suapte natura: nã hi non præstãt facilitatem ad operãdum, vt inferius dicemus, sed dãtur ad operãdum instar naturalis potentiæ: est igitur euidens indicium habitus distincti apo-

tentia ipsa, cum videmus ipsam potentiam reddi promptiorem ad operãdum: vbi autẽ ipsa potentia ex se est summe prompta, & quouis tempore, si homo velit, summa prõptitudine operari põt, nulla suppetit ratio, vt dicamus inesse huic potẽtiæ aliquem habitum distinctũ ab ipsa potentia, quo reddatur promptior ad operandum.

Secundo etiã dum circa assensum primo cognitorum.

Deinde speciatim pro habitu intellectus notãdum est, in quo consistat ratio assensus, ad quem habitus cõstituendus est, vt in de videamus, an intellectus ad quemlibet assensum summa promptitudine feratur, vel ad aliquem indigeat habilitate sibi addita, vt promptius assentiri possit: de quare nonnihil diximus disp. 62. c. 3. Nihil de hac re apud auctores inueni, referã tamen breuiter quid a recentioribus philosophiæ & Theologiæ professoribus audiuerim, & quid tãdẽ studiosis meis philosophiæ in libris de anima anno 1572. tradiderim: nõnulli existimãt, iudicium, & assensum propositionis consistere in eo, vt homo videat, cõceptum, quem habet in mente conformẽ esse rei extra existẽti, censentq; esse actũ simplicem intellectus, licet supponat actum cõpositionis, aut diuisionis: philosophãturautem hoc modo quia existimãt, in solo iudicio & assensu esse veritatem, & veritatẽ solum esse in actu, quo quis videt conuenientiã sui conceptus cum reipsa extra existente. Verũ hic modus philosophãdi mihi nũquã probari potuit, primũ, quia ex hac sententia sequeretur, nunquã esse veritatem, neq; iudicium nisi in cognitione reflexacõparãte conceptum mentis nostræ cum re ipsa cognita, quod est plane absurdum, & a vera philosophia alienum: quis enim nõ videat in cognitione directa esse etiã iudiciũ & assensum? Præterea veritatem in cognitione directa inueniri satis, superque a nobis probatum est 1.p. disp. 75. c. 2. Deinde ego nõ satis intelligo, quo pacto intellectus noster simplici quoddã conceptu possit cognoscere conuenientiã duarum rerum, & vnã alteri tribuere sine compositione: quare aperte falsum est, simplici iudicio posse hominem iudicare, & assensum præbere, si iudicare nihil aliud est quã videre, & cognoscere conuenientiã conceptus nostri cũ reipsa extra existente. Alij vero dicunt, primum, posse apprehendi extrema propositionis, imo vero & conuenientiã vnius cũ alio, antequã intellectus iudicet, & assentiatur: hoc autem putãt reperiri in apprehen-

Primo in intellectum.

11

Refutatur.

Secundo dicitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sione huius propositionis, *Astra sunt paria*, quando nondum de illa fertur iudiciū, cum nondum vllæ appareant rationes pro vna, aut alia parte. Affirmant deinde iudicium esse conceptum intellectus compositum quidem ex apprehensionibus, & cōpo
12 sitione extremorum, & conuenientia, quo intellectus quasi inclinatur in rē ipsamper assensum, vel quasi fugit rē ipsam per dis-
Explicatur. sensum. Verum hæc definitio iudicij inepta est, nā cum iudicium sit quid superius assensu, & dissensu, ita vt omnis assensus sit iudiciū, & omnis dissensus etiam sit iudiciū nō tamen omne iudicium sit assensus, aut omne iudicium sit dissensus, inepte sanede finitur eo modo iudicium: sicut si animal definiretur per rationale & irrationale. Ad de, qcū minor difficultas sit de assensu, quā de iudicio, nimirum in quoconsistat, si que ramus a prædictis philosophis, quid sit assēsus, certe per ea, quę hactenus retulimus, respondere nobis non possunt, neq; explicare verā naturā assensꝰ, ac proinde neq; ve rā naturā iudicij, siquidē assensus est iudiciū quoddā. Demū cōtra omnes eos, qui putant, assensum, seu iudiciū esse nouam intellectus operationem distinctam a cōpositione, & diuisione, ita vt prius per vnā operationem intellectus videat extremorū conueniētiā, & deinde per aliam prebeat assensum, sequitur operationes intellectus esse quatuor cōtra doctrinā Arist. 1. de interpre
Arist. tatione c. 1. Erit enim prima apprehēsio simplicium, nēpe extremorum propositionis secundum se: secunda compositio seu diuisio, in qua videatur conueniētia, seu discōueniētia extremorum, tertia iudicium propositionis per assensum seu dissēsum: quarta discursus; cū tamen Arist. nō numeret iudicium, tanquam operationem distinctam, sed sub cōpositione, & diuisione illud comprehendat. Dico igitur assensum in intellectu humano esse cognitionē, qua quis cognoscit cōuenientiā vnius rei cum alia in enūciationē, vt supra disp. 62. c. 3. declaraui.
Assensus in humano intellectu est cognitio conuenientiæ vnius rei cum alia in enunciatione. Dixi, *in intellectu humano*, nam in Angelico licet sit cognitio conueniētiæ vnius rei cum alia, id tamen fit sine enūciatione, & cōpositione prædicati cum subiecto. Quo autem pacto intellectus angelicus non cōponat, & in quibus rebus, & quid sit compositio, & diuisio, & syllogismus, diximus 1. p.
13 disp. 222. & 223. an vero diuidat, tractauimus disp. illa 222. c. 2. Dixi preterea, assensū esse cognitionem conuenientię vnius cū alio, nempe prædicati cū subiecto, non autē dixi esse visionē, quia contingit aliquando cognoscere hanc conuenientiā clara visione, aliquando vero obscura, & probabilitā tum: quocūq; autem modo intellectus ita attingat rē, vt cognoscat cōuenientiā vnius cū alio, aut vnū alteri conuenire, dicitur assentiri: cōtra vero cū ita rē attingit, vt cognoscat vnū alteri nō cōuenire, aut repugnare, dicitur dissentiri: hoc autē fieri nō pōt a nobis sine compositione conceptuū, quia non possumus vnum alteri comparare vno simplici conceptu; imo vero cōtingit, vtcā
14 dem rem in plures conceptus diuidamus, cōponentes eos inter se, vt aliquid enūciemus: hic est enim proprius noster modus cognoscēdi. Cū igitur omne iudiciū sit, vel per assēsū, vel dissēsū, ex dictis facile colligi pōt, quid sit iudiciū, est enim cognitio cōuenientiæ, aut discōueniētię, & repugnantię vniꝰ rei cū alia in enūciatione. Quocirca, vt notauimꝰ supra disp. 65. c. 1. dubiū q̄ opponitur iudicio, & assensui, atq; dissensui, nihil aliud erit, quā apprehensio duarū extremitatū, & conceptuū, in qua non apparet, neq; cōueniētia, neq; discōuenientia vniꝰ cū alio: tūc enim hæret intellectus, neque in vna parte cōtradictionis neq; in alia cognoscit conuenientiā, aut positiuā discōuenientiam, sed tantum non cognoscit neque attingit conuenientiā, aut discōueniētiā, & repugnantiā, nempe cū non apparēt rationes, quæ vnū, aut aliud ostendāt: vt cū ignoranti numerū stellarū proponitur, asserā esse parē, hæretq;, neq; cognoscit hoc prædicatū conuenire huic subiecto, neq; repugnare. Potest etiā esse dubiū per dicta flexū vt ibidē explicauimus: ex hoc autem sequitur, verbum *est*, q̄ ponitur vt connexio in enūciationibus vocis nō habere peculiarē aliquem conceptū in intellectu, sed per illud explicari conceptum duorum extremorū cū conueniētia inter se, in quo cōsistit ratio assensus: & eodem modo verbū *est*, negatum in propositionibus negātibus non denotare peculiarem conceptū in mente, sed discōuenientiā extremorū inter se vt 1. p. disp. illa 223. c. 3. explicauimus.

His duabus notationibus præmissis facile ostēdere possumus, vtrum habitus intellectus, qui dicitur primorum principiorum insit nobis a natura, an vero exercitatione adquiratur: nā si assēsus esset aliquis actus intellectus distinctus a cognitione, qua intellectus cognoscit, vnum extremū alteri conue-

nuenire, ego sane existimarem nullū in nobis esse habitum exercitatione adquisitum, imo neq; ab ipsa natura nobis donatū, non solum ad assensum euidentē, sed etiam neq; ad probabilē. Ratio vero est manifesta: quia cognita semel conueniētia extremorum inter se, siue euidenter, siue pro
15 babiliter, non posset vlla ratione cohiberi intellectus ab assensu, sed sūma prōptitudine ferretur in illū. Etenim, si expensis rationibus vtriusq; partis cognoscat conueniētiā extremorum inter se, quid obsecro prohibere posset, quominus intellectus assentiretur, & iudicaret illud ita esse, aut euidēter, aut saltē probabiliter? Ad id autē, ad q̄ intellectꝰ, aut facultas aliqua ex seipsa prōpta est, non est cōstituendus nouus aliquis habitus distinctus ab ipsa potentia, siue natura, siue exercitatione cōparatus, habitum dico sumptū pro habilitate. Verum, cū assē
Aristoteles docuit habitum principiorum esse naturalem. sus primorū principiorū consistat in eo, vt quis videat conuenientiā vnius extremi cū alio, & visa hac conuenientia nihil deinde superfit, q̄ habeat rationē assensus, vt supra dictū est, recte cōsequitur constituēdū esse habitū circa prima principia, vt intellectus facile & prōpte attingat cognitione sua hāc conuenientiā extremorū inter se: ob id tamen non concedimus huiusmodi habitum ad quælibet principia, sed ad ea tātū quorū assensum intellectus noster cū difficultate aliqua attingit. Cuius rei gratia obseruādū est, esse aliqua principia ita ex se manifesta intellectui nostro, vt statim atq; audiūtur, intellectꝰ noster eis assentiatur: qualia sunt principia Mathematica: alia vero difficiliora, præsertim ea, quę sunt principia naturalis philosophiæ, horum nāq; assensum & notitiā, vt contendit Arist. 2. Poster. ca. vlt. inductione nobis cōparamus: idē ipse docuit 1. Metaph. c. 1. & 6. Eth. c. 3. & 8. quo autem pacto inductio sit efficax argumentū, seq. cap. dicemus. Quocirca cū huiusmodi principia difficilia nobis sint ad cognoscendum, exercitatione & consuetudine circa illa habitum nobis comparamus.

Quod vero asserunt Thomistæ, qui secundā sententiā sequuntur, inesse nobis lumen quoddā distinctum ab ipsa facultate intellectus, & hoc lumen habitum appellari, eo quod per illud disponatur potētia intellectus ad cognoscendum principia, omnino cōmentitium apparet, cum nullum prorsus indicium habeamus, vt talē habitum cōstituamus. Præterea, quia nō videtur necessa-

rium tale lumē ad simpliciter intelligendū 16
principia, siquidē intellectus cū sola specie intelligibili principiorū ea intelligere pōt, neq; vt facilius illa cognoscat, & eis assentiatur: quia si supra virtutē natiuā propriā esset necessaria habilitas, qua disponeretur ad facile operādum, illa non cōmunicaretur a natura, sed relinqueretur adquirēda exercitatione & consuetudine, sicut multę aliæ: aut dicant nobis, quare hæc habilitas ad prima principia cōmunicata fuit nobis a natura, cum multæ aliæ consuetudine, & exercitatione adquirēdę relinquātur. Satiꝰ quidē fuisset asserere, hoc lumē naturale ad videndum principia, & eis assentiendū, esse ipsammet virtutem intellectus (omne enim illud, q̄ facit in rem intelligere, lumen vocari pōt) sicut alij Thomistę dixerūt, qui primā sententiam cum Dur. sequuti sunt. Ceterū, id etiā quod illi addiderunt, nempe idē lumen intellectus secundū rē, & esse in specie habitus, & in specie naturalis potentiæ ob solā distinctionem formalē, falsū omnino est, nec vlla ratione asserendum: nam hac ratione omnis naturalis potētia in specie habitus constitui posset, & ita potentia voluntatis, & quæuis alia facultas sentiens esset in duplici specie qualitatis, nēpe habitus, & naturalis potentiæ, q̄ hactenus nemo dixit, cum omnis habitus, qui disponit ad aliud, nēpe ad operationem, disponat naturā secundum potentiā, hoc est, secundum aliquā facultatem, & ita a potentia ipsa distingui debeat. Adde, q̄ neq; secundum rationē distinguere possumus in intellectu, 17
& in eadem potentia duplicē rationē, qua in duplici illa specie collocetur: siquidē eadem omnino ratione dicetur disponere natura, si aliquo modo disponere dicenda est, qua reddit ipsam naturā potentem ad operādum: ergo eadē omnino ratione erit potentia naturalis, & dispositio, ac proinde et iā habitus: hic enim est dispositio quædam qua disponitur dispositum, vt præcedente disputatione cap. 3. declaratum est.

Lumen tale intellectus est ipsa met virtus intellectus.

Quorum principiorum assensus, & habitus inductione comparetur.

CAPVT IIII.

Aristoteles tradit habitum primorum principiorum inductione comparari.

MAgister igitur explicemus, ad que prima principia detur habitus, videndum est, quænā sint illa, quorum assensus cum aliqua difficultate adquiritur: siquidem ad ea tantum necessarius videtur

Universidad de Deusto
Biblioteca

videtur habitus adquisitus, qui sit habilitas potētiæ intelligentis. Arist. 2. lib. Posteriorū c. vltimo quæstionē proponit, quo pacto nota sint nobis principia, & quis sit eorum habitus, vtrum eorum sit scientia, an aliud genus cognitionis, & vtrum habitus eorum insint a natura, an a nobis adquirātur: & tā dē manifestis verbis cōcludit, nō inesse nobis a natura habitūprincipiorū, sed adquiri: id quod contra Platonē desiuisse Arist. autumant plerique eius expositores in eum locum. Pronuntiat autem notitiam, & habitū principiorum inductione comparari, nam ex multis sensatis, inquit Arist. ibidem fieri vnum experimentum, nempe notitiā vniuersalem vnius principij, quod quidem ex se notum non erat, & hoc apellat vnum experimentum. Et post multa quibus hoc confirmat, colligit sub finem capitis hæc verba, *Necesse est igitur, vt ex hisce patet, ipsa prima inductione cognoscere, sic enim & sensus efficit in nobis ipsum vniuersale.* Et lib. poster. c. 14. inquit eo deficere scientiam circa sensibile deficiente sensu, quia deficit inductio, per quam hæc scientia adquiritur. Hoc ipsum docuit primo Metaphysicę cap. 1. clarissime tamen 6. Ethic. cap. 3. vbi cum dixisset omnem doctrinam fieri ex ante notis, subiungit. *Nam alia per inductionem, alia per ratiocinationem efficitur: atque inductio quidem principium est ipsius vniuersalis, ratiocinatio autem est ex vniuersalibus, sunt enim principia, ex quibus ipsa ratiocinatio cōstat, quorū nō est ratiocinatio, ergo inductio.* Mediū igitur adquirendi notitiā, & habitū principiorū est inductio, sicut adquirēdi notitiá & habitū conclusionū est ratiocinatio.

18 *Quę principia inductione comparentur, quæ non*

Sunt autē hęc principia nota per inductionem & experientiam principia Physicæ scientiæ, id quod aperte sentit Arist. 6. ethicor. c. 8. nā postquā dixit, iuuenes nō posse esse expertos, quia matura ætas, & longitudo tēporis sola est causa experiētię, quærit cur puer mathematicus esse possit, sapiens autem, aut naturalis esse non possit, & solito suo more per interrogationē hoc modo respōdet: *An quia mathematica quidem per abstractionē, horum vero principia (nempe sapientis, & physici) experientia innotescunt?* quasi dicat, ita est. Et continuo subiungit, *Et hæc quidē adolescentes non credunt, sed dicunt, illorum autem definitiones non sunt obscurę.* Hoc est, horum principiorū, nempe sapientiæ, & physicę, iuuenes nō habent assensum, sed tantū ea ore proferunt, non attingentes illa per notitiā assensus, & hoc est quod ait, *Nō credūt, sed dicunt*, intelligens per credere idem quod assentiri. Illorum vero principiorum, nempe mathematicorū definitiones ita manifestę sunt, vt statim iuueni, & puero sint perspectę: quid vero intelligat Arist. per sapientiā, & sapientem, cap. 6. dicemus. Cōcludamus igitur principiorum mathematicæ, quæ sunt omnino prima, & aliquarum dignitatum, quæ nō indigent inductione, vt cognoscātur non adquiri in nobis habitum, quia intellectus ex se absq; vllo labore summa promptitudine in assensum illorum fertur: at vero principiorum physicæ constituendum esse habitum ad prompte assentiendum, hoc est, ad prompte cognoscendam cōnexionē extremorum inter se propter rationē dictā: principijs autem mathematicis assimilantur etiā principia logicę, quæ absque labore, & difficultate, & sine inductione cognoscūtur, & similiter aliqua principia metaphysicæ, quæ a materia abstracta omnino sunt.

De vi, & efficacitate inductionis:

CAPVT V.

ESt tamē difficultas, qua ratione Dc inductione cōparari nobis possimus assensum primorum principiorum, si quidem inductio nō videtur argumentum necessarium, sed tantum probabile, & Topicum tum quia Arist. 1. Topicorum c. 10. eam recenset inter argumēta topica, quæ probabiliter solum colligunt conclusionem, tū etiā, quia forma argumentandi per inductionem solum potest probabiliter colligere: nam nisi sufficienter enumerentur singularia non potest aliquid euidens per inductionem deduci: ex eo enim, quod aliqua singularia, ita eueniant, nemo potest euidenter existimare omnia illius specie eodem modo euenire, aut euenitura esse. Si vero non enumerentur singularia, sed iuxta sensum vulgi Logicorū addatur particula illa, *Et in singulis eodē modo*, antecedens, quod assumitur, solum erit coniectura notum, ac proinde consequens non poterit excedere limites coniecturæ, & probabilitatis. Quare dicunt, sententiam Arist. locis allegatis de assensu principiorum per inductionem comparato sic esse intelligendam, vt inductio non sit causa generandi ipsum assensum principiorum vi consequentiæ, & argumentationis, sed sit veluti conditio quædam, quemadmodum & sensus sunt conditio ad intelligendā rem: quare dicunt cōsequentiam inductionis formalem non esse, sed tātum vim habere rationis materię. Alij vero solū existimāt esse argumentū probabile, quia nisi addatur illud, q̄ Logici addere solent, nēpe *Et in singulis eodē modo*, nihil omnino colligi potest, eo quod ex aliquibus singularibus non pōt deduci vniuersale: si autē addatur illud antecedēti, solum antecedēs est probabile, quia cōiectura tātum cōstat in reliquis eodē modo contingere. Verum vtroq; modo labor Arist. locis allegatis inutilis fuisset ad probandū notitiā principiorum inductione comparari. Primum quidem, si inductio esset solum conditio, male dixisset, eodē modo gignitur notitiā principiorum ex antea notis per inductionem, sicut notitia conclusionum ex notitia principiorū. Accedit etiā, quod experimētum vnius vniuersalis colligitur ex singularibus sensatis, sicut expremissis gignentibus tale experimentum, quis hoc nō videat? ergo vim habēt singularia nota, vt ex illis deducatur talis notitia principiorū quæ dicitur experimentum nō solum tanquā ex cōditione, sed sicut ex antecedēteno tia per vim cōsequentiæ, & illationis. Præterea si dicamus probabile solum esse argumentum, & principia illa, quę diximus, nō sunt nobis nota, nisi experimento, sequitur eorum solum nos habere opinionē, ac proinde ex illis scientiam colligi non posse. Dico igitur argumētū inductionis efficax esse seruatis, & circūspectis bene omnibus circūstātijs singulariū, quę assumūtur, & ivim, & efficacitatē habere ad gignēdā notitiā principiorum: nā argumentum hoc solum locum habet in rebus, quæ natura eueniūt: in mathematicis enim inutile prorsus esset, & ideo dixit Arist. iuuenes posse esse mathematicos, quia principia sine experimēto ex se nota sūt, sed nō posse esse philosophos, quia nō possunt esse experti: qui ergo rectę inductione vti debet, cōsideret bene singularia cū omnibus circunstātijs, & attēdat qualiter res eueniāt regulariter, & inde colliget in vniuersum ita euenire, & vt plurimum, nisi ex aliquo accidēte impediantur, quia ea, quæ natura eueniunt, eodē modo seruatis omnibus circunstātijs sē per eueniunt, eo quod natura ad vnum sit determinata: quare si fāte tali vento expertus aliquis est, pluuiā sequi in tali regione, rectę colliget per se ex tali causa in ea regione semper ita euenire, nisi aliqua occulta causa, quę per accidens occurrere potest euētum impediat, & sic de alijs. Necesse igitur nō est, eum, qui vtitur inductione, cognouisse omnia singularia, sed satis est aliqua vidisse, vt ex illis bene perpensis in reliquis eodē modo cōtingere dicat: nā quod in multis sub his circunstātijs euenit, naturaliter euenit: natura autem eodem modo operatur: quāuis ergo ex aliquibus singularibus sensatis, regulariter eodem modo colligamus in ceteris eodem modo euenire, tamen illud *in ceteris*: nō est in antecedēte huius argumētationis collocādum, sed potius in cōclusione inferēdum: perinde enim est addere, *Et in ceteris simili modo*, atq; dicere, ergo omnia ita eueniunt, q̄ est in cōclusione colligendum. Inutile igitur est illud addere in antecedente, ac proinde ex quibusdā solum eodem modo sensatis, perpensis omnibus circunstantijs, colligere debemus vniuersale quoddā experimentum, in quo cōsistat notitia primorum principiorum naturalium. Quare, vt ex eo, q̄ videmus hunc hominē esse album, & illum, & omnes quos vidimus esse albos, colligamus omnes homines esse albos, & sit bona forma arguendi, debemus attendere circunstātias singularium, quę sensu cognouimus, nempe vt sint oriundi ex tali regione, & sub tali distantia cęli, alioqui deficiet experimentum & notitia certa vniuersalis, quia singularia non recte expensa fuerant.

Cur enumeret Arist. inductionem inter argumenta topica.

Quod vero Aristot. constituat inductionem inter argumenta topica, nō satis est, vt dicamus non esse bonam formam arguendi nā & syllogismum inter argumenta topica collocat, & tamen est legitima forma arguendi: qui enim vult aliquid persuadere, & argumentis probabilibus, & necessarijs etiam vtitur. Adde, quod in aliqua materia solum erit inductio probabilis argumentatio, eo quod singularia, quę inductione numerantur, non considerantur exacte secundum omnes circunstantias, secundum quas eueniunt: in ea igitur materia, in qua res naturaliter eueniunt, & circunstantiæ rectę considerantur, rectę colligitur certa euidensque notitia principiorum, ita tamen, vt euidentia huiusmodi non equiualeat Mathematicæ.

Diluuntur argumenta aliarum opinionum.

CAPVT VI.

Universidad de Deusto
Biblioteca

IAM vero dissoluenda sunt argumenta cap.2.allata ad probandum,habitum primorum principiorum non esse adquisitum sed a natura nobis insitũ:quæ mea quidem sententia parui momenti sunt. Et primum quidem friuolũ est plane,testimonijs Scripturæ,& Patrũ probare inesse nobis a natura ipsa habitum, illis enim solum probatur inesse nobis a natura vim quandã iudicandi id,ꝙ bonum,& malum est:hãc tamẽ vim esse habitum, hoc est, habilitatem ab intellectu distinctã,vel si ab eo non distinguatur,esse habitũ in prima specie qualitatis,quorsum Scriptura,&Patres vel leuiter insinuarent? Ad testimonium vero Arist.ꝙ multo melius pro opposita sententia afferri videtur,respondeo ex sentẽtia Eustratij, S.Th. &Donati Acciaioli in eũ locũ,ideo ab Arist.eos habitus ibi enumeratos,nempe sagacitatem,gnomin,& intellectum inesse nobis a natura,non autem sapientiam, quia intellectus inductione cõparatur, & non præceptore aliquo, & ita natura nobis inest vis cõparãdi per nos huiusmodi habitum,nempe per sensus:similiter ad sagacitatem & gnomin inest naturalis quædã vis in sensibus,qua ex nobis ipsis hos habitus adquiramus,quia hæc præceptore non addiscuntur:at vero sapientia,& Mathematica non nisi præceptore cõparãtur,eo ꝙ eorũ principia sint a sensu remota: loquitur igitur Arist.ibi de intellectu primorũ principiorum,non quorumcumq;,sed philosophiæ naturalis.Hanc vero esse mentem Arist.ex verbis ipsius perspicue colligere possumus. Nã cap.illo 11.lib.6.Ethic.postquã dixit neminem esse sapientem natura,sententiã autem,seu gnomin, & sagacitatem, & intellectum natura inesse probat his verbis,*Signũ autem est nos hæc etiam ætates sequi putare,atq; hæc ætas intellectum, & sententiã habet tanquã causa sit ipsa natura*: & paulo antea dixerat in eo cap.in hunc modum. *Horum igitur sensum habere oportet, quapropter, & naturalia hæc esse videntur,* inquit igitur ideo naturales esse illos habitus,quia per sensus comparantur.

23 *Soluitur argumentum primum & secundum ex scripturis sũtum & Patribus.*

Explicatur testimonium Aristot.

24 *Obiectio.*

Ceterum difficultatem habet id, ꝙ Arist. ait 6.Ethic.c.8.his verbis:*Nam & hoc quispiã considerauit,cur puer mathematicus fieri potest,sapiens autem,aut naturalis non potest* respondet autem hoc modo,*An quia Mathematica quidem* (nempe principia)*per abstractionem,horum vero principia experiẽtia innotescunt? & hæc quidem adolescentes non credunt,sed dicunt*: horum principia dicit, nempe sapientię, & physicæ:nã sapientem, & physicum opposuerat mathematico.Difficultas autem est, quia cũ sapientia sit metaphysica,& huius principia non innotescãt per experientiã eo ꝙ ita sint abstracta sicut mathematica, imo vt aliquibus placet, multo magis tãtũ videtur puerũ nõ posse esse sapientẽ, hoc est,metaphysicũ,siquidẽ põt esse mathematicꝰ: tũ etiã ratio,quã adducit Arist.falsum supponit,nẽpe principia metaphys. sẽsu cõparari sicut etiã physicę.

Respondeo Arist.per sapientiã non intelligere metaphysicã:nã cum c.7. de sapientia disputasset,nunquã dixit sapientiã esse solã metaphysicã,sed dixit,sapientiã esse ipsam virtutem artis,& scientiæ: addit tamẽ quosdã esse sapientes omnino, non aliqua ex parte,alios autem ex parte sapiẽtes,hoc est,in vna scientia vel arte:cum igitur dixit c.8.iuuenem non posse esse sapientẽ & physicũ,intelligit sapientem simpliciter,& omnino,quia vt hoc modo sit sapiẽs,debet habere scientias,& artes, quæ experimto adquiruntur,& ideo recte dixit,iuuenem sapientem esse nõ posse, nempe simpliciter, & omnino,quia caret experientia, sapientiã autem ex parte,nempe exactã aliquam scientiã,quæ recte penetret principia,& cõclusiones,iuueni concessit Arist.in eo ca.8. paulo ante,cum dixit, *Geometræ enim iuuenes,& mathematici ac sapiẽtes in talibus fiũt* Quod vero attinet ad metaphysicã,quã alii sapientiã vocant,& ex mente Arist.sapientia dicitur vt videbimus infra disp.80. c.5.ego nõ dubito multa eius principia esse experimento nota,sicut & physicæ:neq; enim verũ existimoꝙ vulgo circunfertur, obiectum metaphysicæ a materia omnino abstractum esse,si de obiecto adæquato loquamur,nã & ipsa metaphysica de eisdẽ omnino rebus tractat, de quibus & physica agit,vt videre est per singulos libros, nãque & de causis', & de motu eisdẽ fere verbis quibus vsus est Arist. in libris physic. tractat in libris metaphysicæ: cur ergo dicemus has res in Metaph. abstractas esse amateria,in physica vero nõ item? Illud saneverũ est,Arist.in metaph.agere de quodã ente nẽpe primo,ꝙ est Deꝰ,& de intelligẽtijs quę quidẽ abstracta sũt a materia, & ob id fortasse inualuit opinio illa,quę cõmuniter circũfertur de abstractione obiectimetaph. ab omni materia: Verũ non proinde sequitur,totũ adæquatum obiectũ metaphysicæ abstractum esse ab omni materia. Adde, ꝙ philosophia etiã naturalis agit de Deo,& intelligẽtijs,vt patet ex lib.8.phys.& 2.de cę lo. Quocirca ego non dubito, aliqua principia metaphysicæ inductione,& exprientia nota esse,id quod Aristot.docuit c.1. lib.1. metaphys. & hactenus respõsum est testimonijs allatis pro oppositis opinionibus.

Solutio

Supererat solum ratio adducta in eodem c.2.illa tamẽ ex ijs,quæ supra dicta sunt,facile dissolui potest.Nam cum assensus non sit actus distinctus a notitia,& cognitione conueniẽtiæ extremorum in propositione, sed sit ipsamet notitia cõueniẽtię,& ad hoc vt intellectus perueniat ad penetrandam, & cognoscendam conuenientiam extremorum in propositione, difficultatem habeat in aliquibus principijs,ideo ad aliqua principia necessarius est habitus,qui tamen nã cessarius nõ esset,si post cognitã conuenientiam extremorum assensus esset nouus actus intellectus,vt argumẽtum probabat.

25 *Aliqua principia non innotescunt ex experientia ac inductione.*

26 *Et aliqua non innotescunt ex experientia ac inductione cognita.*

Habitus adquisitos cõparari non vno, sed plurbus actibus.

CAPVT VII.

QVM hactenus satis probatum sit, non solũ cõmunicari nobis habitus aliquos per infusionem a solo Deo, sed etiã a nobis aliquos adquiri;superest,vt explicemus,per quam causam habitus a nobis adquirantur. Nemo autẽ dubitat huiusmodi habitus per actus circa idem obiectum a nobis adquiri,id enim nõ solum Aristot.& omnes philosophi docent sed etiam experimento manifesto compertum est. Aristot.quidem id expresse docuit lib.2.Ethicorum cap.1. vbi ex professo ostẽdit, tam habitus virtutum moralium,quã artiũ,exercitio, & assuetudine comparari. Inter alia autem ita scribit. *Ædificatores etenim ædificantes,& cytharœdi pulsantes cytharã fiunt:pari modo iusta, agentes iusti, modesta modesti,atque vt breuiter dicã, omnes habitus ex operationibus similibus fiũt*:idem docet.c.2. Experientia quoq; id manifestũ est:nã quisque experitur se fieri habilẽ, & promptum in aliqua arte, & modo operãdi ex assidua exercitatione,cũ antea difficultatẽ ad idem genus operationis haberet:sig nũ igitur est,talem habitualem exercitatione,& assuetudine operationis comparari.

27 *Habitus adquisitos non vno actu sed pluribus comparari.*

Ceterum cum dicimus,habitus per assuetudinem operationis adquiri, id intelligimus de habitibus, qui dicũtur suapte natura adquisiti,nam infusi ita fiunt in nobis a Deo vt actibus propijs comparari nequeãt vt c.10.dicemus. Circa hanc tamen productionem habitus controuersia est, vtrum habitus vno actu,an pluribus producatur.

In qua difficultate S.Tho.in hac.1.2.q. 51.ar.3.quem sequuntur recentiores aliqui Thomistæ,alio modo philosophatur de habitibus volũtatis,alio vero modo de habitibus intellectus Nam de habitibus voluntatis inquit,eos non adquiri vno actu,sed pluribus,quia putat maiorem esse in voluntate indifferentiam ad opposita,quã quæ vno tantum actu possit superari,& determinari, vt facile in vnam partem inclinetur, & ideo necessariam esse putat assuetudinem, & frequentem exercitationem operationũ idque sine dubio in nobis experimur. De habitibus vero intellectus alio modo loquitur, nã de habitibus scientiarum (& eadem omnino ratio est de habitu principiorum) aliter sentit, quam de habitibus opinionũ; inquit enim tantam esse virtutem, & efficacitatem demonstrationis,vt vno actu de monstrandi determinetur intellectus ad facile assentiendum. Et ita vno actu adquiratur hic habitus,sicut vna efficaci medicina semel applicata adquiritur habitus sanitatis,quamuis maneat difficultas aliqua ex parte potẽtiæ inferioris, quæ deseruit intellectui, nẽpe ex parte memoriæ, & ideo habitus, qui in ea constituendus est, pluribus actibus debet adquiri:nam vt Aristoteles ait lib.de memoria,& reminiscentia c.2 non procul a fine,meditatio confirmat memoriam. Idem cẽsent Thomistæ aliqui,qui sententiam S.Thomæ sequuntur, de potentia ipsa intellectus, quatenus habet vim memoriæ,& apprehẽsiuæ potẽtiæ,eo quod ad prehendum assensum conclusioni claræ visæ nulla sit in intellectu difficultas,ad apprehendendum autẽ,& memorandum semper sit aliqua. At vero de habitibꝰ opinionũ putat S.Doct.non esse eandẽ rationem atq; de habitibus scientiarum,vt non adquirantur vno actu,sed aliquibus reperitis,eo quod ratio probabilis non est tam efficax, vt possit omnino vincere intellectus indifferentiã, & ad vnã partem ita eum determinare,vt ad eã facilem reddat,& promptum.

28

Ceterum, vt ingenue fatear,ꝙ sentio,non inuenio discrimen inter habitus sciẽtiæ, & opinionis

Universidad de Deusto
Biblioteca

opinionis in intellectu, sed omniũ existimo esse cãdẽ rationem, vt nullus habitus sit ue in voluntate, siue in intellectu adquiri possit vno actu quãtumuis efficaci, sed indigeat assuetudine pluriũ actuum iuxta do ctrinã Arist. loco superius allegato: nã ibi non solum loquitur ipse de habitibus volũ tatis, nẽpe moralium virtutum, sed etiã de habitibus intellectus, nẽpe de habitibus ar tium, qui sunt in intellectu. Ratio autẽ est manifesta: nã cum assensus non sit nouus actus intellectus post cognitã conuenien tiã extremorum inter se, sed sit ipsa cogni tio, & apprehensio extremorum cum cõue nientia inter se, vt disp. præced. c. 3. proba uimus, hoc ipso, quod concedit S. Doct. de bere comparari habitum per assuetudinem plurium actuum in potẽtia apprehendẽte, & memoria, nec posse vno actu adquiri, nẽ pe vt homo recte apprehẽdat demõstratio nẽ, consequitur plane habitum ad assentiẽ dum non posse adquiri vno solo actu: habitum dico, qui præstet prõptitudinẽ, & fa cilitatẽ in operãdo. Quodsi assensus, seu iu dicium esset noua intellect⁹ operatio post cognitã conuenientiã extremorum inter se non solum non requirerentur plures actus ad acquirendum habitum, sed etiã nullus habitus esset constituẽdus in intellectu ad iudicium: quia cognita cõuenientia aut dis conuenientia extremorũ, necessario conse queretur iudicium, præsertim si cõueniẽtia aut discõuenientia extremorum euidẽter cognosceretur: quinimo idẽ de assensu opi nionis dicendum esset: nã tota difficultas, contra quã requireretur habitus, non esset ad iudicium post cognitã cõuenientiã, aut disconuenientiã extremorũ, sed potius ad eã cognoscendã. Sicut igitur requiritur as suetudo actuum, vt homo prõpte, & facile possit formare demonstrationẽ ad colligẽ dum iudicium euidens, & ad formandã ita propositionem, & in memoria retinendã, vt facile iudicet de principijs, ita etiã requiri tur eadem assuetudo, vt adquirat habitum secundum statũ habitus, quia habitus præ stat prõptitudinẽ, & facilitatem contra dif ficultatem, quã habent intellectus, & volũ tas ex seipsis. Dixi autem secũdum statum habitus, nã secundum statum dispositionis quilibet actu adquiritur quilibet habitus, vt statim videbimus: quãuis ergo ratio eui dens conuincat intellectum ad iudiciũ, ta men non proinde colligere licet, statim v no actu cõparari habitum. Etenim & ratio

29

Ratio manifesta.

30

probabilis hoc habet, vt etiã conuincatali quãdo intellectũ, ita vt nihil inueniat, quo ad iudicium oppositum inclinari possit, ni hilominus aduersarij non concedunt, habi tum opinionis vno solo actu comparari.

Quod vero afferebatur de efficaci medici na, quæ semel applicata generat habitum sanitatis, vt eodem modo aliquis actus effi cax generet habitum operãtem in intelle ctu, aut volũtate, parum habet momẽti, eo quod habitus sanitatis naturalis est homi ni, hoc est, ex ipsa naturali cõstitutione ori tur, & extrinseca aliqua immutatione amit titur: medicina autẽ non est efficax ad gig nẽdã sanitatẽ, sed ad remouẽdũ extrinseca cõtrariũ, quo remoto ipsametnatura est au sa suę sanitatis, hoc est, debiti tẽperamẽti.

Priores actus eo cõcurrũt ad producẽdũ habitũ, quod sunt causa alicuius gradus illius.

CAPVT VIII.

CIrca modum adquirendi habitus per plures act⁹, duæ sunt difficul tates a nobis explicãdæ: prior est, quo pacto priores actus conferãt ad generationem habitus: non parũ autem cõmunis sententia Thomistarum est, quã sequutus est Burlæus in 2. Eth. c. 1. in 3. p. c. ad dub. 3. priores actus nihilomnino ipsius habitus producere in subiecto, sed solũ præ parare, & disponere quodãmodo ipsũ sub iectum, vt tãdẽ actus posteriores in eo pro ducãt essentiã habitus: quare cum putant, aliquem habitum produci per vnum solũ actum, vt superiori cap. vidimus, ita dicũt sufficere vnũ solum actũ, vt plures nó re quirãtur vllo modo, hoc est, neq; vt produ cãt aliquid habitus, neq; vt disponãt ad il lius productionem. Probãt autem hãc sen tentiã ex S. Tho. 2. 2. q. 24. a. 6. ad 2. & q. vni ca de virtutibus in cõmuni a. 9. ad 11. vbi af fert exemplũ de guttis præcedentibus, quę præparãt ad cauãdum lapidem, sed non cauãt: allegari etiam solet S. Doct. in 1. d. 17. q. 2. art. 3. ad 4. ibi tamen nihil dicit, quod videatur huic sententiæ fauere.

Ego vero censeo, nullum actum conducere aliquo modo ad producendum habitum nisi aliquid illius producat, ac proinde cũ Henr. quodl. 5. q. 16. Dur. in 1. d. 17. q. 3. n. 6. & 9. & Gabr. in 3. distinct. 23. q. 1. art. 3. dub. 4. Almaino quæst. 2. in principio existimo, primum actum esse causam habitus secundum aliquem gradum, in quo saltem habeat statum dispositionis, & nondum ad statum habitus perueniat, & deinde per sequẽtes ita perfici, vt ad statũ habitus perducatur. Ratione vero Henrici facile po test hæc sententia confirmari: quoniam si actus præcedentes nihil omnino ipsius ha bitus producant, nullo modo ad productio nem illius disponere, aut concurrere pos sunt, hoc autem est absurdum. Nã, vt vidi mus supra 7. c. nullus habitus, aut saltem nõ omnis producitur vnico actu, sed assuetu dine, & exercitatione plurium; ac proinde plures aliquo modo ad illius productionẽ concurrere debent. Porro autem actus præ cedẽtes nullo modo cõcurrere, aut operari ad productionẽ habitus nisi aliquid illius producant, patet, nam cum ipsi cito trãseãt per se ipsos cõcurrere, & operari nõ possũt ad productionẽ habitus: quis namq; nõ vi deat, id, quod iã nõ est, nihil per se cõduce re ad effectũ aliquem? quid enim cõducere potest, aliquid fuisse, & iam non esse? Vt igitur actus præteritus aliquid efficere pos set ad productionem habitus, necesse erat aliquid in anima relinquere, vt per illud eam præpararet ad productionem habitus, ad quam per se ipsum eã prępparare non po test: ergo dicẽdũ est, actũ prẽteritum relin quere in anima aliquam qualitatẽ, quæ nõ sit habitus, neque aliquis gradus illius, vt indicat Burlęus, hanc autem qualitatẽ com mentitiã esse quis nõ videat? Quodsi aduer sarij concedere non dubitent, actus præce dentes producere aliquam qualitatem, quæ non sit aliquis gradus habitus, cur non cõ cedant producere aliquẽ gradum ipsius ha bitus? Restat igitur vt dicamus, per actus prẽcedẽtes produci aliquẽ gradũ habitus qui habeat rationem dispositionis, & non dum ad statum habitus pertingat.

33 *Quæ- dispo- ad exe- tionem ha-*

Quod vero adducitur de guttis præceden tibus, quæ non cauant lapidẽ, aliquo tamẽ modo disponunt ad illum effectum, quem posteriores guttæ nõ efficerẽt, nisi priores præcessissent, nihil habet momenti, quia nisi gutte præcedentes aliquid relinquerẽt in lapide, nempe nisi ipsum aliquo modo immutarẽt qualitate, aut effectu aliquo per manente, sed ipse lapis in se omnino eodẽ modo maneret, cõmentitium esset in philo sophia asserere, priores guttas aliquid con ferre posterioribus ad illũ effectũ. Ceterũ eius, q̃ adduci solet de dispositionibus præ cedentibus in corrupto toto tẽpore, ante-

quã fiat generatio, quæquidẽ disponunt ad generationẽ formæ, cũ qua ipsę nõ manẽt, alia quidẽ est ratio, tametsi argumentũ in de desumptum nihil probet: nõ quia, vt ali qui philosophantur, illę dispositiones per maneãt postea & nõ desinant cũ corrupto, oppositum enim verius existimo, sed quia longe diuersum est, præcessisse interpolito aliquo temporis interuallo, & proxime prę cessisse toto tempore proximo instãti gene rationis & corruptionis. Nam quod præce dit interiecto aliquo temporis interuallo, si cut præcedũt actus priores posteriores ad adquirẽdum habitum, si nullum relinquãt effectum, nullã possunt habere cõnexionẽ cum posterioribus: interuallum enim tẽpo ris manifeste obstat cõnexioni, vt patet. At vero dispositiones præcedentes toto tem pore proximo instanti generationis, & cor ruptionis non possunt nõ habere maximã connexionẽ cum ea forma, quæ vi naturæ proxime introducitur, licet primum esse ip sius in materia sit primum non esse talium dispositionum.

34 *Obiectio.*

At dicat aliquis, priores quidem actus aliquid conferre ad generandum habi tum, efficiendo aliquid, non quidẽ quia pro ducant aliquid, ipsius habitus, vel aliquam qualitatem, sed quia per se ipsos tollũt op posita impedimẽta habitus inducẽdi. Verũ hoc respõsum facile refelli potest: quoniã aut impedimentum quod demedio tollunt priores actus, est innata aliqua difficultas, aut est habitus oppositus adquisitus. Si est innata aliqua difficultas, ea tolli non po test per actus, aut si tollitur præterito iam actu ipsa reuiuiscet ex vi natiua subiectũ: nã sicut frigus in aqua diminutũ per calorem statim reuiuiscit superato calore, multo me lius præterito omnino actu & nulla ex ipso qualitate relicta, quę pugnet cũ natiua diffi cultate, id q̃ diminutũ est natiuę difficulta tis, reuiuiscet. Si autẽ impedimãtum, quod tollitur per actus præcedẽtes, est oppositus habitus adquisitus, per cuius destructionẽ actus præcedẽtes iuuãt, vt posteriores oppo sitũ habitũ introducant, sequitur vnico so lũ actu adquiri omnem habitũ in potentia secundũ statũ habitus, quoties ipsa potẽtia nõ habet oppositum habitũ, sed est nuda: nam potentia, quæ nullũ habet habitum, perinde se habet, ac si per plures actus præ cedẽtes oppositũ habitũ, quẽ habebat, ami sisset: ergo quemadmodũ destructo habitu per priores actus: per vnũ actum posteriorẽ intro-

Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

introduceretur habitus oppositus, ita etiã per vnũ actũ solũ sine alijs, qui præcessisset, introduceretur quilibet habit⁹ in potẽtia, quæ nullũ antea habebat habitũ: quod tamen nemo concedet. Quodsi post expulsum vnum habitum per actus præcedẽtes adhuc requiruntur plures ad introducẽdũ contrarium, redibit eadẽ difficultas, nẽpe quo pacto priores illi post habitũ expulsũ conducant ad introducendum cõtrarium, & prædicta responsio locum non habebit. Adde, quod actus secundum se nõ est forma cõtraria habitui, vt ipse formaliter expellat habitum, sed per aliquid a se productum habitum expellit, vnus enim habitus alio formaliter expellitur.

Effugium præcluditur.

Respondebit aliquis iterũ, priores actus conducere ad adquirendum habitum per sequentem actum, eo quod priores iuuant memoriã, quæ plurimũ confert ad habitus tã intellectus, quã voluntatis adquirẽdos. Ceterum cum priores actus nõ possint iuuare ex parte memoriæ, nisi relinquendo aliquid in memoria, & illud nihil aliud esse possit præter qualitatẽ, quæ sit inchoatus habitus; alia enim qualitas cõmentitie poneretur, sequitur iã ex parte memoriæ habitum illum ita adquiri per plures actus vt priores aliquid ipsius habitus producãt sicut contendimus. Accedit, quodsi solũ ex parte memoriæ priores habitus iuuarẽt, ea dẽ ratione negare quis posset habitus in voluntate, & solum eos constituere in memoria, per quã iuuaretur volũtas, vt facilius operaretur ea opera, ad quæ habitus peculiares ipsi voluntati tota schola Theologorum, & philosophorum adscribit.

Explicatur vera sententia.

Cõcludamus igitur, priores actus aliquid producere habitus, vt tãdẽ posteriores ipsum perducãt ad statũ habitus. Cui⁹ rei explicãdæ gratia, reuocãdum in memoriã est habitum, & dispositionem solum differre accidẽtarie penes magis, aut minus intensum, ita vt dispositio dicatur qualitas illa parũ stabilis in subiecto, quia parũ sit intẽsa, habit⁹ vero dicatur eadẽ qualitas habẽs statum perfectum, & stabilem ratione perfectæ intẽsionis. Dicimus itaq; per primũ actum aliquid huius qualitatis produci, & per sequentes magis intendi, quousq; perueniat ad statum perfectum intẽsionis, qui nomen habitus mereatur. Vt tamẽ dicam⁹ actum aliquid cõferre ad adquirẽdũ habitum, debet aut illã qualitatem primo producere, aut eã intendere; vt autem eã intendat, seruare debet eam proportionem, quam dicemus infra disp. sequente c.1. nẽpe, vt ipse actus tantæ intẽsionis sit: neque enim quilibet actus augere potest qualitatem illam habitus semel productam.

Discrimen inter habitũ & dispositionem.

Ceterum, vtrũ quilibet primus actus minimæ intensionis relinquat in subiecto aliquid illius qualitatis, an vero ad producẽdũ aliquid illius qualitatis requiratur certus gradus intensionis in actu, difficultas esse potest. Certum autem esse debet, non requiri determinatum gradum intensionis in actu, vt producat aliquid qualitatis illius, siquidem nulla qualitas habẽs gradus intensionis postulat, vt in gradu determinato producatur, sed in minori, & minori produci potest: tamen fortasse requiritur in actu, vt producat aliquid illius qualitatis terminus aliquis extrinsecus, hoc est, vt saltẽ in se ipso habeat plus intensionis, quã vnũ aut duos gradus: in quolibet autem gradu supra talẽ terminum producere possit aliquid illius qualitatis in hac, vel illa intẽsione, q⁹ sane nulla certa ratione definiri pot. Hoc modo intelligendã existimo sententiã Henrici, & aliorum, quã sequutus sum: nẽpe actus præcedẽtes eatenus cõferre ad producendum habitũ, quatenus aliquid illius producũt, & augent: a qua sententia nõ abhorret S. Doct. locis allegatis pro priori opinione: nã in illa q. vnica de virtutibus art. 9. ad 11. affirmat, per primũ actũ produci aliquã dispositionẽ, quã perficit secũdus, vt ita vltim⁹ actus virtute præcedẽtiũ cõpleat generationẽ virtutis, nempe secundũ statũ perfectũ habitus: tribuit ergo S. Thom. vltimo actui cõsũmationem illius qualitatis vt habeat statũ habitus, nõ autẽ productionẽ totius qualitatis. Præterea exemplũ de guttis præcedentibus, quo vtitur S. Doctor, potius nostræ sententiæ fauet, vt supra ostendimus.

Actus non vt dispositio materiæ, neque vt actio, & via, sed vt vera causa physica efficiẽs producit habitũ.

CAPVT IX.

POsterior difficultas examinãda a nobis circa productionẽ habituũ adquisitorũ est, quo pacto actus cõcurrant ad producendũ habitum, vtrum vt vera causa efficiens, an solum vt dispositio. Durand. in 3. dist. 33. quæst. 2. num. 9. docet, actum non esse principium, & causam efficientem habitus, sicut calor ignis est causa efficiẽs caloris aquæ, sed esse dispositionem ex parte subiecti ad recipiendũ habitum, sicut mollitudo ceræ est dispositio ad recipiendam figuram. Neque vero censet actum esse dispositionem necessariã ad retinendum, & conseruandum habitum in subiecto, sicut est quantitas in cera, siquidem præterito actu permanet habitus in potentia, corrupta autem quantitate nõ posset manere figura; sed esse dispositionẽ solum ad recipiendum habitum in ipsa prima productione, sicut est mollitudo ceræ in ipsã prima impressione figuræ ad eã recipiendam, nõ tamẽ ad eam retinendam. Demũ idẽ Durandus ibidẽ inquit, causam habitus (nẽpe efficientem) eãdem esse atque ipsius actus, ita vt efficiens actũ cõsequẽter sit causa habitus ordine quodã, sicut idem, q⁹ in aqua causat calorem, cõsequenter est causa raritatis: nã quo magis frequẽter aliqua potentia se ipsam reducit ad actum, eo fit magis prompta ad operandum similem actum, hæc autem prõptitudo est habitus.

Hæc sententia, quatenus asserit actus nõ esse causas efficientes habituum, probari potest primum, quia cum habitus sint causa actus, sequitur actum non posse esse causam habitus: nam cum actus, & habitus specie differant, fieri nõ potest, vt vicissim sint sibi causa, siquidem ea, quę specie differũt, ita inter se comparantur, vt alterum eorum sit perfectius, alterum autem minus perfectum secundum essentiã: quare cũ id, quod secundũ speciem imperfectius est, nõ possit esse causa efficiens eius, quod magis perfectum est, efficitur vt actus non possit esse causa efficiens eius quod magis perfectum est: ac proinde, vt actus non possit esse causa habitus: quia habitus est causa ipsius actus. Deinde eandem sententiam probat Durandus, quia si actus esset causa efficiẽs habitus, sequeretur ad habitum esse perse motũ, q⁹ est contra Arist. 7. physicorũ c. 3. Buridanus vero in 2. Ethicorũ q. 3. & Autor commentariorum in Ethica Arist. iuxta mentẽ Martini de Magistris, & Buridani c. 3. q. 1. dub. 2. alio modo philosophantur. Inquiunt ergo, habitus quidẽ generari per actus, non tanquam per causam efficientẽ, neq; tanquã per causam materialẽ, sed tanquam per actionem, & viam, ita vt actus sit ipsa productio habitus, ipse vero habitus sit res producta. Probãt vero hanc sententiam

quia vna actio non est causa alterius actionis, per quam aliquid producatur, actus autẽ, quo generatur habitus, est quædã actio, ergo nõ potest esse causa alterius actionis, per quã procedat habit⁹, sed ipsa erit actio, & via, per quam fiat, potentia autem ipsa erit causa efficiẽs habitus, nempe per actũ, tanquam per actionem, & viam.

39 Vera sententia contra decem actus esse causas efficientes habitus.

Vera tamen sentẽtia est, actus, ex quibus dicitur habitus generari, esse veras causas efficientes ipsius habitus, quæ quidem opinio satis superque a nobis confirmabitur, si duas alias, quas adduximus, refutauerimus: quia nullus alius superesse videtur modus, quo actus possit esse causa habitus. Primum igitur contra Durandum ostenditur, actum nõ esse causam materialẽ per modũ dispositionis: quoniã aut actus requiritur vt dispositio ad productionẽ habitus, quia sine illo habitus vniri nõ potest & inesse potentiæ, & hoc dici non potest, nam dispositio hoc modo requisita non solum est necessaria ad introducendam formam, sed etiam ad eam conseruandam in subiecto: huiusmodi autẽ non potest esse actus, quia trãsit permanẽte habitu in potẽtia, & ideo Durãd. ingenuæ fatetur, actũ hoc modo nõ disponere ad productionem habitus. Aut actus est dispositio requisita non ad vnionẽ habitus in potentia, sed vt primo producatur habitus, vt reuera sensit Durandus, quẽ admodum mollitudo ceræ est dispositio ad imprimendam primo figurã, non autẽ ad conseruandã vnionem illius cum cera, & hoc etiam modo nõ potest actus esse dispositio: nã dispositio hoc modo in naturalibus ea solũ ratione videtur requisita, vt tollat è medio aliqua cõtraria, quæ impedire possent actionẽ agentis, vt constat exẽplo de impressione figurę in cera: nullum autẽ videtur contrarium, quod è medio tolli possit per actum, vt potentia deinde habitum producat, præsertim si supponamus adquiri habitum aliquem, aut qui non habet contrarium, aut antequam contrarius habitus sit in potentia: & quamuis præcederet cõtrarius habitus in potẽtia, nõ esset necessaria præuia dispositio ad remouẽdũ illũ, quoniã habitus cõtrarius non est expellendus per dispositiones præuias, sed per habitũ oppositum, sicut in omni forma cõtraria contingit, quæ nõ expellitur per dispositiones, sed per formã oppositã, quæ generatur. Posset quidẽ Durãd. respõdere, *effugium* actus esse dispositiones ex parte subiecti ad introdu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

introducēdū habitū, nō quidē remouēdo cōtrariū aliquod, quod obstet productioni habitus, sed potentiam, quæ ex se indifferens est, determinando, vt potius hūc habitum producat, quam illum in seipsa: hoc tamen responsum sine fundamento vllo esset, nā explicare nullus posset pro Durādo, quo modo actus determinent ex parte materiæ potentiam ipsam, vt potius hunc habitum in se producat, quam alium. Adde etiam, quod incommodum, quod Durādus contendit effugere, hoc modo philosophandi eodem pacto sequitur ex opinione ipsius, nēpe ad habitum esse per se motum, aut mutationem: & hactenus contra Durandum pugnatum est.

40 *Impugnat. vt secunda sententia.*

Sententia vero Buridani, & alterius Doctoris multo facilius impugnari potest: nā actus intellectus, & voluntatis non est formaliter productio, sed qualitas, qua formaliter reddimur intelligentes, aut volentes, vt ostendimus supra disp.9.cap.4. idemq; dictum puta de actibus aliarum facultatū cognoscentium, & appetentium. Aut certe si hæ operationes sunt formaliter productiones, debent esse productiones alicuius qualitatis transeuntis, & non habitus, qui est qualitas permanens: nam cognitio esset productio speciei expressæ repræsentātis obiectum, dilectio autem esset productio alicuius qualitatis, qui diceretur impetus affectus, id quod hac ratione probatur. Actio, quæ est via, & fieri, esse non potest sine aliquo termino producto: contingere autem potest, vt actus intellectus, & voluntatis neque producāt habitum, quia inueniunt productum, neque intensiorem illum efficiant, quia ipsi sunt remissiores non habentes debitam proportionem ad augendum habitum iuxta ea, quæ inferius dicemus: ergo tunc esset illa actio sine termino, nisi ipsa ex se haberet alium terminum distinctum ab habitu.

Habituatis est actio qua producitur habitus ex actu

Restat igitur, vt dicamus, actum esse causam habitus, non materialem, neq; vt viā, & actionem, sed vere efficientem, ita vt actus intellectus, & voluntatis producat habitum media actione, & productione, quam disputationis gratia, habituationem vocare possemus; hæc autem erit coniuncta cum ipso habitu, sicut calefactio cum calore producto, & distincta ab eo sicut modus a re, quemadmodum in alijs actionibus, sine quibus terminus productus esse potest: cumque nulla ratio sit, vt dicamus, actum esse causam instrumentariam efficientem habitus, asserendum est, esse causam, quam vocant, principalem, ita vt potentia non producat, vt causa proxima, habitum per actum, tanquam per instrumentum, sed remote dicatur per actum habitum producere, quatenus ipsa est causa actus, & actus est proxima causa habitus.

Iam vero duo argumenta, quibus oppositam opinionem cōfirmauimus, diluamus. Ad prius argumentum concedo in primis actum, & habitum non esse eiusdem speciei, ac proinde non posse inter eos esse reciprocam, & mutuam efficacitatem vnius in alterum, vt argumentum propositumcō tendebat; sed dicimus, actum esse causam efficientem substantiæ habitus, habitum autem non esse causam effectricem substātiæ actus, sed modi illius, vt disp.80. explicabitur. Porro autem actum, & habitum non esse eiusdem speciei, tametsi ab eodē obiecto speciem sumant, manifestum est: neque enim ea omnia, quæ i ē obiectum respiciunt, eiusdem speciei esse debent, si quidem potentia, & habitus respiciunt idē obiectum, & non sunt eiusdem speciei, eo quod non eodem modo illud respiciunt. Nam quod ait Caietanus in hac 1. 2. q.49 ar.3.§. *Præterea quinto*, circa medium illius potentiam, & habitum absolute specie differre, vt patet ex prædicamentis, tamen vt sunt principia actus, nō differre specie, sed solum secundum magis, & minus, ignoro prorsus qua ratione possit esse verum, aut quo pacto hæc duo constare possint: liquidem differentia secundum speciem inter aliqua solum debet esse in prædicamento. Ex hac autem doctrina plane fit, habitū & actum non esse æqualis perfectionis: nam ea, quæ specie differunt, necesse est, vt inæqualia sint secundum essentialē perfectionem, vt probauimus 1.p.disp. 122. c.4. ac proinde non posse esse mutuam efficacitatem vnius in alterum, etiam secundum diuersa individua. Ceterum, vtrum perfectior sit habitus, an actus, inter Doctores controuersia esse solet. S. Tho. in hac 1.2.q. 71.art.3. & ibidem Caietanus sentiunt, actum perfectiorem esse habitu: quod qua ratione ipsi intelligant, eo loco explicabimus. Omissa vero eorum ratione, quæ difficultate non caret, & fortasis idem probaret de habitibus infusis, & actibus eorum, necessario dicendum est, actus habituum adquisitorum perfectiores esse, quā habitus, eo quod differant specie, & actus, vt probatum est, sit propria causa habitū id autem quod minus perfectum est non possit esse causa efficiens alterius.

Ad posteriorem rationem, quæ erat Durandi, respondeo, eodem modo retorqueri posse contra ipsum: nam si ex eo, quod actus sit causa efficiens habitus, infert Durandus ad habitum esse per se alterationē, eodem modo ex eo, quod potentia sit causa efficiens habitus, actus autem sit dispositio, inferre etiā nos poterimus ad habitū esse per se alterationem, siquidem eodēm modo fieret a potentia, quo nos dicimus fieri ab actu. Quocirca fatemur ingenue esse actionem, & viam, seu motum per se terminatum ad habitum, non tamen alterationem, de qua loquitur Aristoteles 7. Physicorum capite illo 3. nempe alterationem, quæ preparet ad corruptionem. S. Thomas in hac 1.2. quæstione 52. articulo 1. ad 3. videtur ita exponere Aristotelem, vt dicat, non esse alterationem primarie ad qualitates primæ speciei, sed secundarie, quatenus alterationes, quæ fiunt ad qualitates primæ speciei, nempe habitus, supponūt alias priores ad qualitates primæ speciei, vel secundum passiones appetitus sensitiui, vel secundum vires apprehensiuas, vel secundum primas qualitates, prior tamen expositio mihi probatur.

Qualis habitus adquiratur per actus.

CAPVT X.

CVM duplex genus sit habituum, alterum eorum, qui disponunt naturam secundum se, qualis est sanitas, alterum eorum, qui disponunt naturam ad aliud, quales sunt habitus disponentes ad operationes; hic solum disputandum nobis erit de habitibus disponētibus naturā ad operationem. Nam cum horum habituum duplex etiam sit genus, vnum habituum suapte natura infusorum a Deo, alterum habituum suapte natura adquisitorum, vt constat ex dictis, controuersia esse potest, vtrum sicut actibus proprijs habituum adquisitorum comparantur habitus, quos adquisitos vocamus, ita etiam actibus habituum infuso rum adquirātur habitus infusi, quales sunt Theologicarum virtutum, & moralium, quas infusas vocant.

Caietanus in hac 1.2. quæstione 51. articulo 4. docere videtur, per actus virtutum infusaram solum persici, & intendi habitus infusos virtutum, non autem adquiri, eo quod talis sit eorum habituum natura, vt postulent a solo Deo primo produci, & ideo dicuntur infusi, nempe natura sua, nam & adquisiti cum suapte natura postulent per actus adquiri, nihilominus a Deo ex accidenti possunt infundi. Ceterum in quæstione 63. articulo 3. arguens contra Scotū supponere videtur, esse fidem, spem, & caritatem adquisitam, in quo sibi non contradicit. Nam cum concedit fidem, spem, & caritatem adquisitam, non concedit, eas esse eiusdem rationis cum infusis. Eadem ratione Scotus in 3. distinctione 23. quæstione 1. Gabriel quæstione 2. & Almainus quæstione 3. docent, esse fidem adquisitam, quā uis de spe, & caritate id non dicant, per fidem tamen adquisitam non intelligunt fidē, quæ sit eiusdem speciei cum infusa, & actibus infusæ adquiratur, sed intelligunt fidem humanam, quam ipsi vocant adquisitam, & est alterius rationis, quam infusa, & adquisita per alios actus diuersos ab actib⁹ infusæ fidei, nēpe per actus fidei humanæ.

Prima sententia. Gabriel. 44

Scotus. Gab. Almainus.

Secunda sententia. S.T hom.

Ceterum per actus virtutum infusarum generari habitum aliquem, imo eiusdem rationis cum infuso existimare videtur S. Doctor quæstione 17. de veritate articulo 1. ad 4. ex ijs, quæ in contrariam partem allata sunt: probari autem potest hac ratione: qui diu exercet se in operibus virtutū infusarum promptior euadit ad illa opera, etiamsi amittat habitum infusum, nam hæreticus, qui diu exercuit se in actibus fidei, postquam per hæresim amisit fidem, promptior manet ad opera fidei circa alios articulos: & similiter qui amisit habitum caritatis promptior manet ad opera caritatis. Porro autem hunc habitum esse eiusdem rationis cum infuso probari potest; quia hic habitus adquiritur per actus infusi habitus, ergo illi actus debent generare similem habitum ei, a quo procedunt, ac proinde generabunt infusum. Hanc sententiam ex parte sequitur Petrus Bergomus in concordantijs locorum Sancti Thomæ dub.697. vt concilietid, quod S. Doctor asserit loco citato, & in hac 1.2.q.51.a.4.nā q. illa de veritate dixit per actus infusarū virtutum generari habitum, in illa vero q.51. affirmat, non generari habitum, sed præcedentem confirmari. Inquit ergo Petrus,

Ratio.

45

Universidad de Deusto
Biblioteca

hec duo loca conciliari, si dicamus, per illos actus generari habitum, alterius tamen rationis, & speciei, quam sit infusus, ne concedamus duos habitus solo numero differẽtes in eadem animæ facultate. Demum recẽtiores Thomistæ in prædictum art. 4. q. 51. cõmuniter docent, per actus virtutũ, & habitum infusorum non generari habitum vllũ, sed priorẽ magis cõfirmari, vt in illo ar. 4. expresse S. Doctor docuit, in quo doctrinã, quam prius sequutus fuerat q. illa de veritate, retractasse videtur.

Vera sententia.

Ego sane existimo primo, per actus habituũ infusorũ nõ adquiri, neque augeri habitus ipsos infusos, tãquam per causas physice efficientes. Secundo dico non adquiri alios habitus eiusdẽ speciei. Tertio vt probabile pronuntio, per actus virtutum infusarum non adquiri habitus alterius naturæ, & diuersos ab infusis, tametsi oppositum defendi possit. Primũ quidẽ nõ adquiri habitus ipsos infusos manifestũ est, sic enim habitus ipsi potius essent adquisiti, quã infusi, neque a solo Deo, tanquam a causa posularent produci, siquidem actibus a nobis elicitis adquirerẽtur. Adde, q cũ habitus infusi sint causa actuum secũdum substantiã ipsorũ, vt infra disp. 87. c. 2. d. dicemus, non possumus asserere, etiam actus esse causam ipsorum habituum. Nam inter ea, quæ specie differũt, nõ est reciproca efficacitas, vt præcedẽte capite dicebamus. Eodem modo sequitur, neque per actus habituum infusorum augeri habitus infusos, tanquam per physicas causas, nã si actus esset causa physica efficiens augendi habitum, esset etiam producendi ipsum, quod tamen est falsũ: solũ igitur augentur habitus infusi per actus proprios meritorie, ita vt a Deo impetrent augmentum habituum.

46 *Ratio aliquorum, ad probandum habitum infusum non produci actibus efficiens.*

Aliqui Theologi eam reddunt rationem obquam actus virtutis infusæ nõ producat habitum infusum, quia nulla creata causa potest educere de potentia obedientiali animæ formam supernaturalẽ, sed solus Deus id potest. Cum vero objicitur exemplũ habitus infusi, & potẽtiæ increatæ, cum producunt actum infusum, & supernaturalem, & educunt de potentia obediẽtiali animę, vt patet in visione Dei, quæ fit ab intellectu, & habitu luminis, respondent, has causas creatas non educere proxime actum visionis de potentia obedientiali, quia lumen ipsum est veluti dispositio ad recipiendam visionem. Responsum tamen friuolum est, tum quia lumen non est dispositio ad recipiendam visionẽ, vt 1. p. disp. 43. cap. 2. fuse probaui, tum etiam quia, etiamsi esset dispositio, saltem educeret actum supernaturalem de potentia obedientiali creata, nempe de sua, & ita idem incommodũ esset. Adde, quod si dicamus, lumen gloriæ esse dispositionem ad recipiendã visionem, dicendum esset, habitum fidei & habitum caritatis, & spei esse etiam dispositiones ad recipiendum suos actus, quod nemo dixit, neque videtur esse aliqua ratio, vt id dicatur: idque falsum esse eisdem rationibus probatur, quibus de lumine ad recipiendam visionem idẽ ostendimus. Deinde neque per actus habituum infusorum adquirialios habitus eiusdem rationis cum infusis, probatur, quia si essent eiusdem rationis cum infusis, nõ possent adquiri per actus, vt probatum est: tum etiam quia frustra diceremus produci nouum habitum eiusdem rationis, sed potius asserẽdũ esset augeri præcedẽtes.

48

Postremo denique per actus virtutum infusarum non adquiri habitus diuersæ naturæ ab infusis, non minus facile ostendi potest. Nam si actus verbi causa fidei infusæ aliquem habitũ generaret, maxime habitum fidei ad credendum, non autem habitum caritatis ad amandum, similiter actus caritatis nõ generaret habitũ fidei ad credendum, sed caritatis ad amandum, quis hoc non videat? huiusmodi autem habitus generari non possunt per tales actus, quia aut tales habitus essent ad producendam substantiã actus eiusdem speciei, cum actibus, quibus adquirerentur ipsi habitus, q dici solet ad simpliciter operandum, & hac ratione tales habitus essent eiusdem speciei cum habitibus infusis, vt patet, quia hoc ipsum, & nihil aliud præstant habitus suapte natura infusi, aut tales habitus geniti per actus infusos essent solum ad facile, & prompte operandum, sicut dantur habitus adquisiti, & hoc etiam dici non potest, quoniam si darentur ad facile, & prompte operandum, deberet esse ad facile, & prompte operandum similes actus infusos, ad hoc autem constitui non possunt aliqui habitus distincti ab ipsis infusis, nam habitus, qui sunt ad prompte, & facile operandum, dantur ad determinandam potentiam ipsam, quæ ex se indifferens est ad facile, & difficile operandum: cumque potentia ad actus supernaturales constituatur in ratione potentię non solum ex suis principijs, sed etiã ex habitu supernaturali, quo fit potens ad actus supernaturales, consequitur fore, vt habitus ille adquisitus daretur ad determinandam potentiam, & habitum simul infusum, quod videtur incommodum. Negari tamen non potest, exercitatione quotidiana actuum infusorum reddi hominem quodã modo magis facilem, & promptum, quod quidem sine habitu genito ex actibus infusis hac ratione posset explicari: quia ad operа infusarum virtutum tam voluntatis, quã intellectus vtitur homo per intellectũ suũ speciebus ad apprehẽdenda ipsa obiecta, cũque vtatur speciebus naturalibus, continua exercitatione reddi potest quotidie promptior ad similes actus apprehẽsionis, & ex hac parte sentire facilitatem, & prõptitudinem ad actus infusos, quibus talis apprehẽsio deseruit.

Quod si non videatur incommodum concedere habitum adquisitum determinantem potentiam cũ habitu infuso ad facilius operandum ipsos actus infusos, quemadmodum potentia cum speciebus, quæ sunt habitus aliqui, determinatur per habitum assuetudine comparatum ad promptius, & facilius operandum, & vtendum illis; dicendum esset dari habitum ad facile operandũ actus infusos, distinctũ hab abitu ipso infuso, & alterius naturæ adquisitũ per actus infusos ad facilius vtendum ipso habitu infuso: sic autem consequenter asserendũ esset in ipso actu infuso produci aliquem modum ab habitu adquisito, sicut disp. 83. c. 2. dicemus, per habitum adquisitum produci in actu, ad quem dicitur concurrere, aliquẽ modum. An vero sola intensio habituũ infusorum præstare possit hanc facilitatem, & promptitudinem in operando, dicemus disp. citata c. 1. Illud vero quod afferebatur pro priori sententia, ad probãdũ per actus infusos adquiri aliquem habitum, quia nimirum hæreticus negans vnum articulum promptus manet ad reliquos, parum habet momenti, quoniam hęc promptitudo prouenit non ex aptitudine actuum fidei infusæ, quæ innititur solum primæ veritati, sed actuum fidei humanæ, quæ testimonio humano solum innititur, & per hos actus non negamus adquiri habitum aliquem, quia hi non sunt virtutis infusæ.

De augmento habituum. Disp. 80.

Per quos actus augeantur habitus secundum intensionem. caput. 1.
Recẽtiorum sententia de augmento habituũ secundum extensionem. cap. 2.
Eundem habitum augeri reipsa secundum extensionem a posteriori ostenditur. cap. 3.
Idem augmentũ habituum adquisitũ a priori monstratur. cap. 4.
Conuellitur fundamentum prioris sententiæ in 2. p. situm. cap. 5.

Per quos actus augeantur habitus secundum intensionem.

CAPVT I.

1 *Duplex augmentum intensiuum & extensiuum.*

DVplex esse genus augmenti in habitibus manifeste constabit ex ijs, quę in hac disputatione dicemus. Alterũ est secũdũ intensionẽ, alterũ autẽ dici solet secũdum extensionem, & de vtroque tractauit S. Thomas in hac 1. 2. q. 52. ar. 2. tametsi augmentum, quod nos iuxta communẽ loquendi modum vocamus augmentum extensionis, ipse intensionis etiam vocauit, dum inquit duobus modis fieri intensionem habitus, vt explicabimus disputatione 82. c. 5. infine. Intensionis augmentum in eo constitutum est, vt idem habitus circa idem omnino obiectum, & ad eundem actum facilius & promptius moueat nos: augmentum autem extensionis consistit in eo, vt idem habitus reddat nos promptos, & faciles ad varios actus circa obiecta aliquo modo diuersa, vt eadẽ sciẽtia ad diuersas conclusiones. De quolibet autem augmento sigillatim dicemus. de priori igitur augmento, q est secũdum intensionem, in hoc primo capite dicendum est.

Verum cum duplex sit genus habituum, alterum infusorum per se, alterum autem adquisitorũ, hic solum agẽdum est de augmẽto habituum adquisitorũ: porro sicut habitus infusi non adquiruntur proprijs actibus physice efficientibus habitum; ita etiã actus horum habituum non augent habitus tanquam causæ physicæ efficientes, sed solum moraliter, hoc est, per modum meriti, de hoc autem augmento in habitu gratiæ, & caritatis agendum nobis ex professo est disp. 220. & eadẽ proportione de augmento aliorum habituum infusorum, qui solum augentur per actus suos meritorie, philosophandum est. Hic ergo solum disseremus de augmento habituum adquisitorum. Sicut autem habitus adquisiti generantur

Universidad de Deusto
Biblioteca

rantur per actus proprios, & physice ab illis producuntur, ita etiam physice ab illis augentur, hoc est, actus sunt causæ physicæ efficientes tale augmentum. Et de hoc nulla est noua controuersia, præter eam, quam supra examinabimus disputat. prec. c. 9. de efficacitate actuum ad producendum habitus. Præsens igitur difficultas in eo consistit, vtrum habitus augeatur secundum intensionem actibus repetitis, etiamsi intensiores non sint ipso habitu, neque intensiores quã præcedentes, sed æque, aut minus intensi.

3 Primã sententiã S. Thom.

Sanctus Thomas in hac 1.2.q. 52. art. 2. docet, si actus sit intensior habitu, aut æque intensus cum habitu, aut per talem actum augeri habitum, aut saltem hominem disponi ad augmentũ illius: quæ duo proportione quadam intelligenda sunt, vt actus intensior augeat habitum secundum intẽsionem, actus vero æque intensus disponat ad tale augmentum, sed non augeat: nam si actus sit minus intensus, nempe remissior habitu, sentit S. Doctor potius disponere ad diminutionem habitus, quam ad augmentum illius. Quam sententiam omnino sequuntur recentiores aliqui Thomistæ in hoc articulo: ex parte vero eam probant Almainus in 3. distinctione 23. q. 2. §. *Difficultas est*, & Maior quæstione 6. nempe quatenus affirmat, habitum solum augeri per actum intensiorem: nam quatenus asserit, actum æque intensum disponere ad augmentum, non potest hæc opinio placere Almaino, & Ioanni Maiori, eo quod dũ loquuntur de acquisitione prima habitus nolunt concedere actus præcedentes solum disponere ad habitum, & nihil illius producere. In quo etiam consentit Scotus in 4. distinctione 22. quæstione 1. §. *De secundo articulo*, post medium illius, & distinctione 21. quæstione 1. §. *In ista quæstione*, versiculo, *istud est probabile* prope finem paragraphi. Cum enim agit de augmento gratiæ per actus meritorios, docet non augeri nisi per intensiores sumpta comparatione ex adquisitis: multo igitur maiori ratione id sentiet de habitibus adquisitis.

Almainus. Maior. Scotus.

Ceterum tria, quæ docet Sanctus Thom. confirmanda nobis sunt sigillatim. Primũ quidem solum per actum intensiorem præcedentẽ augeri habitum sic ostẽditur: quoniam agentia naturalia talis naturæ sunt, vt quando inueniunt in subiecto productum totum id, quod ipsa producere possunt, non augent effectum productum, & ita nihil in tali subiecto operantur. Veluti si calor vt quatuor inueniat productum in subiecto calorem vt quatuor, non augebit talem calorem, alioquin duo illa calida mutuo se intenderent vsque ad octauum gradum, quod videtur absurdum. Cum igitur post actum intensum vt sex elicitur alius actus intensus vt sex, nihil omnino producet in habitu: nam totum, quod ipse producere potest propria virtute iam inuenit in ipso habitu productum: vt igitur actus aliquid producat in habitu, debet esse intensior actu præcedente: non dico ipso habitu, sed actu præcedente, quoniam cum actus, & habitus non sint eiusdem speciei, & actus sit perfectior, nihil obstare videtur, quo minus efficiat habitum intensiorem, quam sit ipse, tamen nisi sit intensior, quã præcedens actus, nõ poterit vltra id, quod præcedens produxit, in habitu aliquid addere, & sic intelligerem ego sententiam S. Thomæ loco citato. Neque enim dicit, solum per actum intensiorem habitu augeri habitum ipsum, sed inquit in hæc verba. *Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiã superexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel disponit ad habitũ*, cum dicit, *Proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiã super excedat*, per illud aduerbium *proportionaliter* intelligit id quod diximus, nempe debere actum esse æqualem cum actu præcedente, vt disponat ad augmentum, vel debere esse intẽsiorem actu præcedente: sic enim habebit proportionem debitam cum habitu ipso, vt eũ augeat, vel disponat ad illius augmentum.

Deinde actum æque intensum cum præcedente saltem disponere ad augmentum habitus probatur, quia cum talis actus nõ disponat ad diminutionem habitus, neque augeat habitum, vt probatum est, ipsa saltem disponere debet ad augmentum: neque enim dicere licet, talem actum omnino accidentarie comparari cum ipso habitu, vel augendo, vel minuendo. Postremo denique per actus remissiores, quam præcedentes homines disponi ad diminutionem habitus, constat, quia ex eo, quod homo remisse operatur, paulatim amittit facilitatem, & promptitudinem, quam habebat in operando.

Durandus vero in 1. distinctione 17. quæstione 8. numero 6. & Gabriel in 3. distinctione 23. quæstione 1. articulo 3. dub. 4. oppositum omnino docent, nempe, quilibet actu sequente aliquantum augeri habitum, vel qualitatem adquisitã per actũ præcedentem, quæ adhuc retinet nomen, & statum dispositionis: siue sequẽs actus sit æque intensus cum habitu, & qualitate prius producta, siue cum actu præcedente, siue quocumque modo, minus intensus vtroque. Eorum autem ratio vnica est: quia existimãt, secundum veram philosophiam nullam esse qualitatem productam, quæ a simili non possit augeri, etiamsi illa, a qua debet augeri, minor sit: nam idem lumen in medio luminosa, & multo minora ipso: ergo eodẽ modo qualitas producta in subiecto, potest augeri a quouis agente, etiam remissiori, ac proinde etiam habitus a quouis actu minus intenso.

Durandus. Gabriel.

Ego vero aliter existimo, primo quidem per actus remissiores ea tenus solum hominem disponi ad diminutionem habitus, quatenus disponitur ad corruptionem per cessationẽ ab actibus, vt inferius explicabitur: nam qui remisse operatur, interdũ etiã ita vincitur ab actu contrario, vt adquirat contrarium habitum, quo diminuat habitũ antea adquisitum. Secũdo dico, per nullum actũ præcedentem, quo non potest habitus augeri, posse hominem positiue disponi ad augmentum illius: nam quemadmodum diximus disp. precedente c. 8. vltimum actum non posse esse causam habitus virtute præcedentiũ nisi præcedentes aliquid ipsius habitus producãt, ac proinde præcedẽtes nullo modo disponere ad productionẽ habitus per actum sequentem faciendam, nisi aliquid ipsius habitus efficiant, eodem modo dicere non possumus actus præcedentes disponere positiue ad augmentum per sequentem actum faciendum, nisi etiam ipsi aliquo modo habitum ipsum augeant. Dixi actus præcedentes, non augentes habitum non posse disponere positiue ad augmentũ illius positiue, nam si de dispositione negatiua sit sermo, negare non possumus, aliquo modo actus præcedentes disponere ad augmentũ habitus, eo q causa sunt ne actibus contrarijs adquiratur habitus cõtrarius quo diminueretur habitus iam adquisitus.

Tertio probabilius existimo, habitũ augeri non solũ actibus intensioribus ipso habitu, aut actu præcedente, sed etiam æqualibus, vel etiam minoribus, tametsi nõ quilibet actus remissior præcedẽte augere possit habitum, in hoc enim arbitror terminum aliquẽ esse, quẽ nos assignare nescimus, vt in solutione posterioris rationis in fine capitis dicemus. Primum igitur habitum perfici, & fieri intensiorem nouis actibus, non intẽsioribus, quã fuerint præcedentes, ita experimento cõpertũ est, vt prorsus ignorem, qua id ratione negari queat, id autem in primis patet in habitibus memoriæ, quos solis actibus eodẽ omnino conatu repetitis in nobis roborari, & in dies augeri quotidie experimur. Si autem deberent actus omnes posteriores crescere in intẽsione, & elici maiori conatu quã priores, fere nullus esset, qui similes habitus memoriæ sibi compararet, sed in eliciẽdis actibus vehementiore affectu ita fatigaretur, antequam habitum adquireret, vt vlterius procedere non posset. Huius vero rei testimoniũ, & cõfirmationẽ vnicuiq; libenter relinquo, qui aliquando excoluit memoriã suã. Id ipsum in alijs habitibus tã disciplinarũ, & scientiarum, qui sunt in intellectu, quã moraliũ virtutum, & vitiorum, qui sunt in volũtate, eodem experimento comprobari potest. 7 Secundo ratione.

Ratione quoque philosophica id ipsum cõuincitur, & primum quidẽ si aliquid obstaret, quo minus actus æque intẽsus cũ habitu augeret habitũ, illud esset, q̃ æquale nõ potest agere in æquale, & illud augere: veluticalor, vt quatuor agere nõ potest in calidum vt quatuor & illius calorem augere. Hoc autẽ solũ obstare potest, quãdo agens est vniuocũ, vt dici solet, nempe cum agẽs, & effectus sunt eiusdem speciei, sic enim æquale non potest agere in æquale, quia nullum agens vniuocum augere potest effectum sibi æqualem, quem inuenit productũ: tamen quãdo agns est alterius, & diuersæ rationis ab effectu, nihil obstat, quo minus causa minus intẽsa producat effectum intensiorem, ac proinde augeat effectum antea productum supra gradum intensionis, quam ipsa causa habeat, quia cum causa est æquiuoca, hoc est, alterius speciei, debet esse nobilioris naturę quã effectus, & ita parum refert si intensione minor sit ipso effectu. Huiusmodi autẽ est actus cõparatus cũ habitu, quẽ producit, vt diximus disp. præcedente. ca. 9. habemus ergo, actum minus intensum ipso habitu posse esse causam augendi habitum ipsum.

Deinde nihil etiã obesse potest, quo minus actus æque intensus cum præcedente, imo etiam aliquãto minus intensus augeat

confirmatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

habitum supra gradum augmẽti, quem recepit ab actu præcedente. Nã si aliquid obstaret, illud esset, quod actus eque intensus cum præcedente est equalis virtutis cũ eo, ac proinde non potest aliquid amplius producere, quam præcedens: cum igitur præcẽdens præbuerit iam incrementũ habitui, efficitur, per sequentem actum augeri non posse habitum: hoc autem argumentũ multo maiori ratione probat de actu minus intenso, quam fuit præcedẽs. Verũ hoc nihil obesse videtur: nam quamuis nullum agẽs possit effectum producere supra propriã virtutem; tamen tã in agentibus vniuocis, quam æquiuocis hoc contingit, vt cum agens aliquod inuenit aliquid productũ in effectu, adiuuetur ita effectu illo producto, vt supra illum producat aliquẽ gradũ, quẽ solus per se producere non poterat: siquidem vnum luminosum coniunctum cũ alio intẽdit lumẽ, quod inuenit productũ ab alio luminoso, & ita efficit maius lumẽ in medio, eo quod adiuuetur ab alio, quã ipsum solum produceret: non dico tale luminosum producere lumen intẽsius, quam in se habeat, sed intensius lumen, quam per se solum produceret: idemq; fieret, licet lumen in medio productum non conseruaretur actu a præsente luminoso, eodẽ modo calidum, quodcunque maiorem calorem producit, quam per se solum produceret, quando inuenit aliquid caloris iam in passo productum. Eodem modo existimo actum eque intensum cum præcedẽte, aut etiã minus intensum ita adiuuari effectu producto ab actu præcedenti in intensione habitus vt ipse etiam producat maiorem intensionem in habitu, quã per se solus produceret quia inuenit subiectum magis dispositũ: & sane in habitibus multo maiori ratione hoc locum habet: quo enim magis apta est facultas ad operandum, eo in dies cuadit promptior, & aptior repetitione eorundem actuum, vt experimento constat.

Sententia quorundam dicentium per actus æque intensos habitum augeri ad similes actus eliciendos nõ ad intensiores.

Verũ enim vero fatentur aliqui per actus æque intensos cum præcedentibus augeri habitũ, non quidem ita, vt augmentũ habitus præstet potentiæ facilitatem, & prõptitudinem maiorem ad eliciendos actus intẽsiores, sed ad eliciẽdos actus æque intensos cum eis, quibus habitus cõparatus est. Verbi causa, si habitus recepit augmẽtũ per actus vt quatuor repetitos, præbebit solum facilitatẽ ad eliciendos actus vt quatuor, non autem ad eliciendos actus vt sex, aut

vt septẽ: id quod experientia existimãt cõfirmari. Atque in hunc sensum interpretantur S. Tho. cum dixit, actibus æque intẽsis cum præcedentibus non augeri habitũ, sed hominẽ disponi ad augmẽtum illius; quia dum augetur habitus ad eliciendos actus æque intensos disponitur, vt augetur ad eliciendos actus intensiores. Mihi tamẽ hæc sententia non probatur, nec menti S. Tho. consentanea videtur, nam S. Doct. nullum omnino cõcedit fieri augmentum habitus per actus æque intensos cũ præcedentibus ad eliciendos hos, aut illos actus, sed solũ concedit per eos actus hominẽ disponi ad augmentum, nempe quia disponitur ad eliciendum actũ feruentiorem, per quem augeatur habitus. Præterea quia hoc ipso, q̃ potentia magis prompta est ad operandũ aliquo genere operationis, promptior redditur ad intensius operandum quam operaretur sine habitu; nam intẽsio prouenit ex maiori conatu potentiæ: sicut autem retardatur potentia ob difficultatem, & minorẽ promptitudinẽ, ne intensiori, & maiori conatu operetur; eodem modo expedita per habitũ ab hac difficultate, & in eo genere operationis promptior effecta, multo facilius intensiorem conatum apponet, si homo velit. Neque enim intensio operationis prouenit ex intensione habitus vt disp. 83. c. 2. dicemus, sed ex ipsa potentia, quæ interdum maiori, interdum vero minori conatu operatur. Rationes vero aliarum opinionum ex ijs, quæ a nobis dicta sunt, facile diluuntur. Ad rationem, quæ pro prima sententia contendit non posse augeri habitum nisi per actus intensiores quam præcedentes, respõdeo, sepius contingere vt duo agentia æqualia ita se habeant, vt effectus producẽs ab vno augeatur ab alio propter maiorem subiecti dispositionem, quæ prouenit ex effectu producto a præcedente, & ita contingere in augmẽto habituum, vt supra in hoc c. notauimus, id quod exemplo duorũ luminosorum corporũ aperte ostendimus. Ad rationem vero Dur. qua ille cõtendebat, quocunque actu quantumuis remisso augeri habitum, respõdeo falsum esse quod assumit, quodlibet agens cuiuscunque virtutis semper imprimere aliquid in passum, nam tam intensum effectum in passo productum inueniri potest, vt nihil vltra efficiat, vt cõstat inductione in omnigenere agẽtium, quæ etiam effectu producto ab alio agẽte ita iuuantur, vt ratione illius intẽ-

siorem efficiãt effectũ, quam per se sola facere possent; qualia sunt corpora luminosa. Nam ita parua potest esse candela, vt lumẽ in aere a Sole productum vllo modo augere non possit, sicut experimento didicimus. Quocirca licet dicamus, posse habitum augeri per actum minus intensum præcedente, tamẽ nõ existimamus augeri posse habitum in quocumque statu per quẽlibet actum minus intensum.

Recentiorum sententia de augmento habituum secundum extensionem.

CAPVT II.

HAbitus augeri secũdum intensionem circa controuersiã omnino est, tametsi de causa huius augmẽti aliqua sit dissensio inter Doctores, vt præcedẽte capite vidimus. De modo etiam, quo tale augmẽtum fit, nõ minor est quæstio, nempe vtrũ per additionem noui gradus, an per maiorem in subiecto in hæsionem, quã disp. sequente examinabimus, an vero habitus recipiant augmentum secũdum extensionem, quod alij vocant augmentum extensionis secundum virtutẽ, inter Scholasticos cõtrouersum est.

Sunt autẽ recẽtiores aliqui, qui hoc augmentum eiusdem habitus omnino negent, ita vt nullus sit habitus, qui reuera sit vna qualitas physice, & secundum rem habens compositionẽ hanc extensionis, etiãsi ille versetur circa diuersa obiecta materialia, sed dicunt, primum omnem habitum esse simplicem qualitatem, & secundũ latitudinem extensionis indiuisam, quæ præbeat facilitatem, & promptitudinem ad operandũ circa diuersa obiecta in quauis materia sub eadẽ ratione formali: huiusmodi existimant esse omnes habitus infusos Theologicarũ virtutũ, & moraliũ, quinimo & habitus adquisitos virtutum moralium, & aliquos habitus intellectus, nempe habitum fidei humanæ, & prudentiæ. Nã eadẽ qualitate omnino indiuisa absq; vlla extẽsione, & addimittẽto secũdum rẽ dicũt reddi hominẽ facilẽ, & prõptũ ad credendũ omnia, & singula, quæ ab vno, & eodem homine discuntur, & eadem prudentia adquisita circa vnã materiã absque vllo additamento reddi hominem facilẽ & promptum ad iudicandum prudenter in quauis alia materia.

Deinde prædicti Doctores docent, quotiescunque vna, & eadem simplici qualitate primo adquisita circa vnum obiectum, non potest homo reddi facilis, & promptus ad operandum circa aliud, necessarium esse constitui duas qualitates physice, & secundũ rẽ diuersas, & distinctas, quamuis interdũ cõtingat esse ita inuicẽ ordinatas, vt cõmuni modo loquendi dicitur vnus habitus. Huiusmodi existimant esse habitum cuiuscũque scientiæ, & artis circa varia obiecta: quia cum sit peculiaris difficultas circa singulas conclusiones, censent, vnam & eandẽ qualitatẽ indiuisam absque vllo additamẽto, & extensione secundum rem non posse præbere intellectui facilitatem circa tot varia obiecta, & operationes, in quibus peculiaris est difficultas. Vnicum autẽ fundamẽtum, quo prædicti Doctores nituntur, est huiusmodi. Si vnus, & idẽ habitus haberet extẽsionem, deberet habere duas illas partes, quibus extẽditur, inuicem vnitas: atqui eas vnitas habere non potest; ergo neq; haberepotest extensionem aliquam. Porro autem duas partes eiusdem habitus vnitas esse non posse, probant hac ratione: quoniam aut illæ vnirentur sicut actus, & potentia, & hoc dici non potest, quia vna pars habitus non potest esse subiectum alterius, & ita vna nõ potest esse potentia, & altera actus, sed vtraque comparatur vt actus cum subiecto, in quo est: & ponamus exemplum in habitu virtutis religionis, cui assignamus plures actus; nam pars illa habitus, quæ respondet vni actui, nempe orandi, non potest esse actus, aut potentia alterius partis, quæ respondet actui vouendi, aut adorandi: aut duæ illæ partes eiusdẽ habitus vnirentur, sicut vniuntur duæ partes lineæ per aliquod indiuisibile, & hoc etiã dici non potest. Quoniam vtraque illa pars, qua extenderetur habitus, essent indiuisibiles secundum extensionem, secũdum quam dicuntur vniri, eo quod vnaquæque solum versaretur circa vnũ obiectum. Verbi causa, pars illa, quę in habitu scientiæ geometriæ versatur circa vnam conclusionem, extensionem habere non posset, quia ad plures conclusiones nõ extenderetur: ergo non possent vniri aliquo alio indiuisibili: vnum enim indiuisibile non potest alteri vniri per aliud indiuisibile medium, imo neque vnum indiuisibile per se ipsum alteri. Adde, quodsi aliquo cõmuni indiuisibili vnirẽtur, illud indiuisibile participare deberet naturam vtriusque, aut alterius tantum, & ita aut inclinare deberet

Universidad de Deusto
Biblioteca

beret ad actũ vtriusq; simul, quod videtur falsum, aut ad actũ alterius, quod videtur impossibile, quia non est maior ratio, ob quã ad actum vnius potius quã alterius inclinet. Hanc sententiã aperte docuerũt Doctores, qui dixerunt, habitum scientiæ nõ esse vnã qualitatem tantũ, sed plures ordinatas, & ordine tãtũ vnã, quos memoraui mus supra dis. 78. c. 2. qui fortassis ea ratione ducti sunt, quod non posset capere hoc augmentum habitus secundũ extensionẽ.

Eũdem habitum augeri re ipsa secundũ extensionem a posteriori ostenditur.

CAPVT III.

13 *Vera sententia admittit augmentum extensionis in habitibus.*

DOctores omnes a nobis allegati disp. 78. c. illo 2. qui docent, habitum scientiæ esse vnã qualitatem secundum rem, & non plures ordinatas inuicem, fateri necessario debent eundem habitum secundũ rem augeri posse secundum extensionẽ ad varia obiecta, & varios actus sub eadẽ formali ratione, vt inferius explicabitur. Ex illis tamen expresse de hoc augmento loquuntur S. Tho. & Caiet. nam S. Doctor in hac 1. 2. q. 52. art. 1. circa finem sit ait. *Sic igitur patet, quod cum dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid vt dicitur in 7. physicorũ dupliciter potest intẽsio, & remissio in habitibus & dispositionibus cõsiderari, vno modo secundũ se, prout dicitur maior, vel minor sanitas, vel maior vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extẽdit* (ecce augmentũ extẽsionis circa varia obiecta, & cõclusiones) *alio modo secundũ participationem subiecti, prout æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in vno quã in alio*: ecce augmentũ secundũ intensionem. Et quamuis vtrunq; augmentũ vocauerit S. Tho. intensionem, tamen hoc solũ posterius cõmuniter dicitur intensio, de quo disp. 81. differendum est: prius autẽ dicitur extensio, de quo nunc disputamus. Caiet. vero idem augmentum extensionis expresse concesit in hac 1. 2. q. 54. ar. 4. ad 3. Greg. vbi comparat intensionẽ, & extensionẽ habitus intensioni, & extẽsioni caloris. Hãc etiam extensionem habitus concedit S. Tho. q. 54. ar. 4. ad 3. cum ait, per vnã
14 demonstrationem adquiri habitũ imperfectum, per secundã vero demonstrationem circa secundam conclusionem non genera

S. Thom. Caiet.

ri alium habitum, sed priorem perfici, quia ad plura extenditur: negat autem, & merito, vnũ habitũ coalescere ex pluribus habitibus, nẽpe ordinatis inter se, sicut aduersarij cõtendũt, etiãsi idem habitus ad plura se extẽdat: similiter etiã 2. 2. q. 24. ar. 5. docet, habitũ scientiæ extendi additamento aliquo facto. Iã vero vt ratione ostendamus nequ vnum habitum cõstare ex pluribus habitibus, neq; omnes habitus ita esse simplices, vt non habeãt aliquod augmentum secũdũ extensionem adquisitum per aliquã inuitationem realem; præmittendum est, hãc extensionem non esse omnibus habitibus cõcedendam: quocirca S. Tho. 2. 2. q. 24. ar. 5. docet, caritatem non augeri secundum extẽsionẽ. Ratio vero est, quia habitus per se infusi, quales sunt theologicarum virtutũ, non possunt habere hanc extensionem, eo quod eiusmodi habitus cum dentur ad simpliciter operandum, & non ad facilitatem, & promptitudinẽ, & in quouis obiecto materiali sit eadẽ ratio formalis, quæ in omnibus reperitur, eadẽ qualitas simplex, & indiuisibilis habitus infusi operari potest circa quodlibet obiectũ materiale: neq; ex eo quod versetur circa nouũ obiectũ materiale, indiget habitꝰ infusus extẽsione aliqua. Nam principium, quod præbet facultatem simpliciter operãdi circa vnum obiectum materiale sub vna ratione, præbebit etiã ad operãdum circa aliud obiectum materiale sub eadem ratione: facultas enim operandi non debet variari ex varijs obiectis materialibus. Discrimen autẽ inter habitus per se infusos, & adquisitos, & ratio ob quam adquisiti extendantur, infusi vero non itẽ, 15 capite sequente explicabitur.

Solum igitur in habitibus adquisitis exi- *Sic*
stimo concedendum esse augmentum ex- *Thom.*
tensionis circa noua obiecta materialia, id *Caiet.*
quod ratione ab absurdo, & a priori facile *Greg.*
monstrari potest. Primum quidẽ ab absurdo in hoc capite id ostẽdam, deinde a priori in sequente. Quia nisi concedamus hanc extensionem in eadem qualitate habitus, necessario dicere debemus circa varia obiecta materialia constituendos esse diuersos habitus. Nã cũ idẽ habitus adquisitus prout versatur circa vnum obiectũ materiale, reddere non possit hominem prõptũ, & facilem circa aliud obiectũ materiale, necesse est, aut dicere eundem habitum extendi secũdũ rem ad aliud obiectum materiale, aut nouum habitum distinctũ a priori ad-

quiri,

quiri, quæ quidẽ collectio necessaria videtur. Nã cum habitus adquisitus ex cõsuetudine, & exercitatione præstet nobis facilitatem, & prõptitudinem ad operandum, vt 15
omnes fatentur, siue concurrat cum potentia ad substantiã operationis, siue ad modũ tantum, plane fit ad nouũ obiectum materiale necessarium esse nouum habitum, vel extensionem, & immittationẽ precedentis, si præcedens habitus adquisitus circa vnũ obiectum materiale non præbet nobis facilitatem, & promptitudinem ad actũ circa nouũ obiectum materiale. Exemplum sit in habitu scientiæ Geometriæ adquisito circa primã conclusionem: si enim hic habitus nõ reddit hominem facilem, & promptum ad operandũ circa secundã conclusionem, necesse est, aut eũdem habitũ extendi ad secundã cõclusionẽ, vt ad eã nos reddat prõptos, & faciles; aut nouũ habitũ adquiri circa secundã conclusionẽ. Porro autẽ eodem habitu adquisito circa vnũ materiale obiectũ non reddi hominẽ prõptum circa aliud obiectũ materiale experimẽto cõpertũ est in illo exẽplo allato de habitu geometriæ. Nam qui facile scit primã conclusionẽ geometriæ potest habere difficultatem ad secũdam, & reliquas: ergo in tali habitu debemus concedere extensionem secundum rẽ, vt nos contendimus, aut dicendum est geometriam non esse vnum habitum, sed plures secundum rem, qui propter ordinem, quem inter se habent, vt vnus alium suppo
nat, necessario dicantur vna scientia, nẽpe non vna secundum rem, sed ordine tantum vna, sicut dicitur vna domus cõstãs ex pluribus rebus. Hoc argumento aduersarij cõ
uicti, ne cogantur asserere habitum extendi secundũ rem, & ita extensionis augmentũ recipere, ingenue fatentur, quãlibet scientiã esse plures habitus secundũ rem, qui di
17 cuntur vna tãtũ scientia ratione vnius ordinis, quem habitus illi seruãt. In qua sententia sunt nominales, quos allegauimus in illa disp. 78. c. 2. quã sententiã ibidem impugnauimus, & contra S. Thom. esse diximus. Quocirca ne contra communẽ sensum asseramus, vnam scientiam non esse vnã qualitatem, & vnum habitum, sed plures, satis nobis erit extensionem in eodẽ habitu cõcedere: ratione quoq; inferius monstrauimus, vnam scientiam non posse esse plures habitus, sed vnum secũdum rem extensum ad plures conclusiones. Illud tamen obiter admonere libet, quãuis quælibet scientia

cõstaret pluribus habitibus, plures illos habitus nõ fore dicendos plures scientias, sed vnam tantum, vt ex professo ostendimus 1. p. disput. 7. cap. 2.

Ceterum vrgeamus aduersarios alijs ex *Confirmatio*
emplis, & ostẽdamus in alijs habitibus voluntatis, & intellectus concedendã esse extensionem, quã contendimus, eo quod multitudinem habituum simul concedere non licet: & primo quidem in virtutibus moralibus adquisitis: nam temperãtia versatur quidem circa reprimẽdas delectationes gustus, & tactus: & circa honestatẽ huius, quæ cõsistit in debita mediocritate, reddit nos prõptos ad operãdum: cõtingit autem interdũ vt aliquis prõptus sit circa reprimendas delectationes gustus, nõ autem tactus, aut circa ipsas delectationes gustus sit prõptus contra delectationes, quæ oriũtur ex potu, non autem contra illas, quæ oriuntur ex cibo, & circa vnam materiam prompte sequatur temperantiã, non autem circa aliã; vel saltem circa vnum obiectum minorem sentiat promptitudinem, quã circa aliud: deinde exercitatione assidua circa vtrunque ęque prõptus efficiatur, cũ tamen antea non esset: ergo necesse est fateri nouũ habitum fuisse adquisitum, aut eundem magis extẽsum, & perfectum: nã si ille manèret eodẽ modo, quo antea erat, nõ posset homo reddi prõptior circa illud obiectũ, circa quod 18
antea prõptus non erat. In habitu etiã virtutis religionis idẽ argumẽtũ fieri potest: nã idẽ homo promptior esse solet ad colendum Deũ oratione, quam votis, seu gratiarum actione, & qui antea non erat prõptus adgratiarum actionem, fit deinde prõptus: vel contra, qui antea non erat promptus ad orationem, fit promptus ad illã, cum tamen antea prõptꝰ esset ad alia opera religionis: illa autẽ mutatio prouenire non potest ab eodem habitu simplici, & eodẽ modo se habente, sed necesse est, vel esse plures habitus religionis, vel eundem extendi secundum rẽ, & aliquo modo mutari, & perfici.

Per singulas virtutes morales idem argumentum fieri potest, nam omnes versantur circa diuersa obiecta materialia, in quibus licet sit eadem ratio honestatis, quæ moueat, tamen non est eadem promptitudo circa illa. In habitus etiam intellectus eodem modo arguere possumus, primũ in prudentia, deinde in arte: nã exercitatione prudentiæ in diuersis materijs, & negotijs homo fit prõptus ad iudicãdum ea, ad quæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

iudicanda antea prōptus non erat: nam qui promptus erat ad prudenter iudicandū in materia temperantiæ, & non in materia religionis, fit deinde promptus ad iudicandū etiā in materia religionis, & sic de alijs ma
19 terijs, & varijs obiectis, circa quæ versatur prudētia: id ipsū videmus in arte, quæ versatur circa plura obiecta materialia: vel ergo concedant plures habitus prudētiæ, & ita plures virtutes prudentiæ, sicut plures virtutes morales, ita vt vnicuique suā prudētia respōdeat, & ita erūt plures virtutes cardinales, quā quatuor: concedant etiā in eadē frenefactiua plures artes, & sic de alijs virtutibus moralibus: vel concedant extensionem habitus secūdū rē, quā cōtēdimus.

Effugium re centiorum.

Hoc argumento male torquētur aduersarij, tametsi nihil respōdeāt difficultati propositæ circa habitū prudentiæ, & artis, nisi q̄ de habitibus intellectus absolute docēt esse diuersos habitus circa diuersas veritates etiā in eadē scientia, eo quod nolint cōcedere habitū extensū secundū rem ad plura obiecta, neq; possint defendere simplicē habitū, & qualitatem omnino in se inuariatā circa tot obiecta, & virtutes versari. Qua etiā ratione concedent vnā artem esse plures habitus, & virtutē prudentiæ similiter esse plures habitus. Quamuis autem aliqua specie probabilitatis defēdere possint plures habitus esse vnā artem propter ordinē,

Præcluditur

& connexionem obiectorū, & operationū ad vnum opus integrandum, tamen non video qua ratione dicere possint, plures habitus esse vnā prudentiæ virtutem, sed quēadmodum sunt plures virtutes voluntatis, quas vocāt affectiuas circa varias materias, & honestates; ita etiam asserere debent, esse varias prudentias, ita vt vnaquæque virtus suam prudentiam habeat: aut reddant
20 rationem, ob quā tot habitus dicantur vna prudentia, non tamē dicātur vna virtus volūtatis varij habitus, quos in ea esse dicūt.

Aliud effugium.

Verū ad difficultatē propositam in præcedente argumento de virtutibus moralibus voluntatis respondent, fieri quidē posse, vt ille, qui habet habitum temperantiæ circa vnum obiectū, & circa illud ex assuetudine prōptus est, difficultatē habeat circa aliud obiectum, vt in exēplo temperātię non defectu extēsionis eiusdē habitus, sed quia ad vnū obiectū melius dispositus est intellectus, & aliæ potentiæ, quæ deseruiūt volūtati quā ad aliud, nempe quia facilius proponit obiectū voluntati, & repræsentat ei cōuenientiā, & honestatem in vno obiecto, quā in alio: nā memoria præteritæ consuetudinis multūcōfert, multum etiā iuuat phantasia, & ipsa corporis cōstitutio, & dispositio. Quocirca fateri debent, postquā aliquis habet habitū perfecte intēsum circa vnū obiectū, ita vt circa illud promptus, & facilis sit, circa aliud vero adhuc sentit difficultatē, eā tamen assuetudine vincit, id nō fieri per extensionē habitus, quia hāc non concedunt, neque per intensionē, quia eadē intensio fieri poterat per exercitationē actuū circa aliud obiectū, sed quia exercitatione circa illud melius disponitur intellectus, & aliæ facultates ad proponendū illud obiectū, aut etiā ipsa dispositio corporis perficitur ad perferēdū laborē operationis circa tale obiectū. Hanc igitur nouā facilitatē, & prōptitudinē tribuunt prædicti doctores nō intensioni, aut extensioni habitus, sed nouis habitibus adquisitis in intellectu, in phantasia, & etiā in appetitu sensitiuo, in quo facile cōcedunt adquiri plures habitus eidē virtuti seruiētes circa obiecta materialia diuersa eiusdē virtutis, eo quod cū hæc potentia nō attingat obiectū formale virtutis, nēpe ipsā honestatē, sed in obiecta ipsa materialia solū feratur, non pōt circa tot varias materias, vt circa delectationes gustus, & tactus vnū, & eūdē habitū adquirere, sicut pōt volūtas, quæ hęc omnia obiecta sub vna ratione formali honestatis prosequitur. Siquis tamē attēte consideret hoc responsū, facile deprehēdet inutiliter hos auctores laborasse in assignādis habitibus virtutū in volūtate, & in intellectu: nā vt defenderēt facilitatem, & prōptitudinē, quā quotidie experimur in affectibus bonis & malis, in scientiarū speculatione, & in ipsa prudētia, sufficere eis deberet assignare aliquē habitū, & aliquā promptitudinē ex assidua exercitatione adquisitā in appetitu, & in sēsibus circa materialia obiecta, vt cōsequēter dicerēt, ideo voluntatē, & intellectū ad suas operationes facilius moueri quia melius eis deseruiūt vires inferiores, quādo in eorū sententia post habitū adquisitū in volūtate circa vnū obiectū materiale virtutis absq; extēsione illius, aut immutatione adquiritur noua facilitas, & promptitudo circa aliud obiectum ex eo solum, quod appetitus, & vires inferiores melius voluntati deseruiunt: sic enim etiam circa totum obiectum virtutis a principio adquiri posset tota promptitudo, & facilitas, quā experimur absque vllo habitu in voluntate. Oportebat igitur eos esse memores doctrinæ superius ab ipsis traditæ, nimirū in voluntate esse habitus cōstituendos, & nō satis esse viribus inferioribus eos assignare, eo quod experiamur in dies in ipso affectu voluntatis maiorem promptitudinē ex assuetudine, & exercitatione quotidiana. Respondent præterea, ideo interdum accidere, vt ille, qui habet habitum intensum circa vnum obiectū materiale ad operationes circa illud, sentiat adhuc difficultatem in operando circa aliud, cum tamen eadem substantia habitus ad vtrunq; actum inclinet; quia vnus actus suapte natura est difficilior alio, sicut etiam idem agens naturale suā natura inclinatū ad duos effectus producēdos, vnū faciliusproducit, quā aliū. Ego sane fateor, vnam operationē ratione difficultatis obiecti esse difficiliorem potētiæ, & operanti, quam alterā: & ideo ad adquirendam promptitudinē, & facilitatē circa illam necessariam esse maiorem exercitationē, & assuetudinē; ob id tū non satisfit argumento proposito, nam cū contingat etiam, vt ille, qui habet habitum ad vnū obiectū materiale, & ad operationes, quæ versātur circa illud, nō tamē ad operationes quæ versātur circa aliud obiectū materiale eiusdē habitus sub eadē ratione formali honestatis; nihilominus fit, vt assuetudine, & frequētē exercitatione adquiratur promptitudo circa illas operationes, quam nō præstabat habitus antea adquisitus: vel ergo dicēdum est adquiri nouum habitum vel eundem aliquo modo secūdū extēsionē immutari, hoc enim contēdebat argumētū supra factū, cui prædicta solutio nullo modo satisfacit.

Primum obiectum seruandum.

Idem argumentum habituum adquisitorum a priori monstratur.

CAPVT IIII.

IAm vero a priori ostendamus, qua ratione hoc augmentū habituū adquisitorū necessarium sit, cum tamē in habitibus infusis illud non concedamus. Cuius rei gratia præmittendū est, primū id, quod sępius diximus, nimirum habitus adquisitos ad hoc deseruire, vt potentia facile, & prōpte operetur, quod quidem necessario fatendū est siue dicamus habitū adquisitum concurrere ad substantiam operationis, siue non, de quo dis. 83. disserēdum nobis est: nisi enim in nobis experiremur hanc prōptitudinem in operando assuetudine, & exercitatione cōparatam, nemo sane affirmaret inesse potentijs nostris habitus aliquos. Quāobrem quotiescūque cōstiterit nobis, ad aliquam operationem necessariū esse comparare aptitudinē aliquā, & prōptitudinem, eo quod circa eā sit aliqua difficultas in potentia, & facultate, fatendum ingenue est ad eā operationē necessarium esse habitū. Præterea si in nouo obiecto sit eadē ratio ob quā requiritur habitus, quia circa illud est eadē ratio difficultatis, negari nō potest circa illud etiam necessarium esse adquirere habitum, & nondū circa illud esse adquisitum, quandiu permanet in potētia eadē difficultas, & in obiecto ipso est eadem ratio difficultatis ob quā habitus est simpliciter necessarius. Quare aut dicēdū est, necessarlū esse adquirere nouum, & integrum habitū aut habitum adquisitū ita immutari, vt circa illud obiectum peculiari modo se habēs præstet facilitatem, & promptitudinem in operando, quam solet habitus præstare.

Secundo obiectum seruandum

Deinde notandū est, habitus virtutis non esse necessarios in voluntate nostra, vt fertur in ipsā honestatē virtutis abstracte considerātā sine materia. Sic enim tanta prōptitudine ei afficimur, vt nullam cōparemus nobis facilitatē ex assuetudine, & ideo virtus dicitur esse habitus electiuus, quia vt dicebamus supra disp. 41. c. 1. ex sententia
24 Aris. effectus, qui dicitur volūtas, versatur circa honestatē secundū se, at vero affectus electionis est circa eadē honestatē in materia singulari contractā; & quia ratione materiæ, in qua est, habet admixtū aliquid difficultatis, & laboris, quo retrahitur volūtas, & retardatur ab affectu circa illam, ideo electio virtutis, quæ est affectus circa honestatē cōtractā in materia, difficilis nobis est ita vt nō solū ad illā indigeamus habitu in volūtate assuetudine cōparato, vt facile, & prōpte, & alacriter eligamus, sed etiā in intellectu, vt recte de illa in singulari iudicemus. Hūc habitū in volūtate vocamus virtutē volūtatis, seu affectiuā: habitū vero ad iudicādū vocamus virtutē intellectū: & ideo recte definitur virtus illo modo, *Est habitus electiuus*, &c. de qua definitione dicemus infra disputatione 84. capite 3. Iam vero ex his duabus notationibus perspicue patet, ex parte noui obiecti materialis alicuius virtutis, in quo est honestas ipsa, quæ est,

Aristo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ue est formale obiectum virtutis, esse peculiarem rationem, ob quam circa illud nō minus sit necessarius nouus habitus in voluntate, vel noua immutatio in habitu iam adquisito, quā circa aliud obiectum, circa quod habitus iam comparatus, & adquisitus est. Verbi causa, si quis exercens se in operibus temperantiæ circa potum adquisierit iam promptitudinem ad eligendā mediocritatem temperantiæ in illa materia, superatis difficultatibus illius habebit proculdubio habitum circa honestatem temperantiæ in illa materia potus: si tamen sentiat adhuc difficultatē in electione, & prosecutione eiusdem honestatis in materia cibi, quis neget in hoc obiecto adhuc esse peculiarem rationem, ob quam habitus in voluntate requiritur, ita vt non sufficiat adquirere habitum in alijs potentijs, & tollere difficultatem in illis, sed etiā in ipsa voluntate, in qua necessarium fuit adquirere habitum, & tollere difficultatem circa eandem honestatem in materia potus? Eadem enim honestas in vtraq; materia est, & eodem modo admixtum habet laborem, & difficultatem, ob quam æque voluntas retardatur a prosecutione, & electione honestatis in vna, atque in alia materia: ergo vtraque materia æque postulat habitum in voluntate, vt superetur difficultas. Cumq; adquisito habitu, & promptitudine circa honestatem in vna materia, adhuc supersit difficultas, & labor circa honestatem in altera materia, sicut erat in priori, antequam per habitum superaretur, efficitur, vt ad operationes circa honestatem in posteriori materia aut requiratur nouus habitus,
25 quod aduersarij non concedent, aut requiratur immutatio secundum rem habitus iā adquisiti circa priorem materiā, vt per habitum sic immutatum tollatur difficultas, & homo promptus reddatur circa posteriorem materiam. Quodsi sufficit tollere hāc difficultatem circa posteriorem materiam per habitus aliquos distinctos in facultatibus inferioribus, quæ deseruiunt voluntati, sequitur difficultatem in priori materia non fuisse causam sufficientem adquirendi habitum in voluntate circa priorem materiam. sed per habitus in facultatibus inferioribus superari potuisse; & ita omnes habitus adquisitos in volūtate de medio tollemus. Ne igitur hoc concedamus, aut dicamus nouū adquiri habitum circa posteriorem materiam, necesse est, vt fateamur habitum adquisitum circa priorem materiam aliquo modo immutari, & augeri re ipsa secundum extensionem virtutis, non secundum extesionem quantitatis, & molis, vt supra diximus.

Hinc vero facile etiā colligitur ratio, ob quam habitus infusi non recipiant hoc incrementum secundum extensionem: nam cum hi habitus non dentur ad facile, & prōpte operandum, sed ad substātiam talis operationis, non deseruiunt ad superandas difficultates, sicut habitus adquisiti, ac proinde vbicunque fuerit eadē ratio obiecti, quam vocant motiuam, circa quā operatio ipsius habitus versatur, idē simplex habit⁹ erit principiū illius operis, etiāsi ex parte obiecti materialis sit peculiaris difficultas; hāc enim nō superat habitus infus⁹ & ita propter nouā difficultatē in materia neq; requiritur nouus habitus infusus, neque noua extensio eiusdē habitus infusi, sed idē simplex habit⁹ infusus eodē modo est principiū operis circa nouū obiectū materiale, quod nouā habet difficultatē, sicut antea erat circa aliud, in quo non erat illa difficultas. Quomodo vero adquiratur prōptitudo, & facilitas ad opera habituū infusorum, & vtrū actibus infusis frequenter repetitis adquiratur aliquis habitus, an non, diximus disput. præcedente c. vltimo.

Conuellitur fundamentum prioris sententiæ in secundo capite positum.

CAPVT V.

IN hoc capite satisfaciendū est argumentis, quæ contra nostrā sententiam fieri possunt. Et in primis quidem conuellere debemus fundamētum positum in 2. c. huius disp. cui contraria opinio tota innixa videtur. Dicimus ergo extēsionem habitus ad noua obiecta materialia, qualis est extensio scientię ad nouas conclusiones, fieri quidem adquisito aliquo reali in ipso habitu: nā quamuis aliqui existiment, augmentū intensionis fieri in forma non adquisito alio reali ipsius formę, vt videbimus disp. seq. tamen nullus id asserit de augmento habitus quod vocamus secundum extensionē: illud enim augmentū intensionis ab aliquibus quo quomodo explicari videtur penes hoc, quod eadem forma in varia ta magis informet idem subiectum. At vero augmentum secundum extensionem per ordinem ad subiectum, & maiorem in-
27 formationem, in eo explicari nulla ratione potest. Fatemur igitur tale augmentum fieri per aliquid reale pertinens ad ipsum habitum: addimus tamen illud reale non coniungi habitui præexistenti medio aliquo indiuisibili, sicut vniuntur partes lineæ contiquæ. Mirabile namque est quorundam ingenium, qui in quauis re mundi significata a nobis per modum quantitatis continuæ, siue illa sit corporalis, siue spiritualis, sine indiuisibilibus punctis philosophari nequeunt: qui sane modus philosophādi vsque adeo apud ipsos inualuit, vt in ipso præmio æternæ beatitudinis assignent indiuisibilia, quæ vt præmium respondeant indiuisibilibus nostrarum operationum, quæ ipsi constituunt in intensione operationis. Nos autem sequenti disputatione ostendemus, in qualitatibus non esse assignanda indiuisibilia permanentia, quibus partes quantitatis, & gradus continuē
28 tur. Ceterum quamuis necesse esset secundum intensionem hæc indiuisibilia assignari, nihilominus in augmento extensionis concedenda non sunt; nam sicut res aliqua recipere potest in se varios modos reales, absque eo quod per indiuisibilia vniantur sibi modi illi, ita etiam, & habitus recipere potest varios modos absque eo quod per indiuisibilia eos sibi vniat. Et quamuis modus ille aduenies habituum proprie non sit forma respectu habitus, tamen ei vnitur instar formæ, eo quod determinat præcedē tem qualitatem ad nouum aliquem effectum, quem ipsa, vt antea erat, efficere non poterat. Hac igitur ratione habitus præcedens se habet vt materia, modus autem ille se habet vt forma, & ita per seipsos vniri inuicem possunt sine medio indiuisibili vtrique communi: hæc autē modificatio habitus per modum nouum aduenientem cōgrue satis dicitur extensio: quia cum sit ad nouam operationem assimilatur extensioni quantitatis, & ipse habitus latius patere dicitur hoc ipso, quod ad nouam operationem vim habet.

Duobus autem modis debemus concedere hāc extensionem per modificationē realem habitus iam existentis, & non per productionem noui habitus: primum, quando ita habitus versatur circa nouam operationem, vt necessario supponat seipsum circa precedentem operationem; vt contingit in scientijs, in quibus habitus non potest versari circa secundam conclusionem ordine suo, & ex principijs deductam, quin etiam versetur prius circa primam, & sic eodem ordine de alijs. Atque hinc existimo sumē dam esse vnitatem habitus scientiæ, & ipsius scientiæ, vt 1. p. disp. 7. notaui, illudque totum dicetur obiectum adæquatū, quod complectitur idem habitus cum illo ordine primæ, & secundæ conclusionis vsque ad vltimam. Hoc etiam ratione dixi, habitus primorum principiorum, & conclusionum, quæ ex ipsis primis principijs deducuntur, esse eundem habitum magis extensum, quod eadē omnino ratione atque de ipso habitu, prout versatur circa varias cōclusiones, probandum est. Qui vero volunt distinguere habitum principiorum, ex quibus deducuntur conclusiones, ab habitu conclusionum, coguntur eodem modo distinguere varios habitus circa diuersas cō- 29
clusiones: vtrobiq; enim eadē est ratio. Atque ego non satis intelligo quod dixit S. Thom. in 2. d. 24. q. 2. ad 4. & ad 6. & 1. 2. q. 57. art. 2. ad 2. ad habitum scientiæ pertinere considerare principia, quatenus ex illis deducuntur principia: at vero considerare principia per se, ad alium habitum videlicet intellectus spectare, nisi dicamus habitum intellectus, & habitum scientiæ esse duos habitus non omnino diuersos, quorū quilibet per se distinctus ab alio esse possit; sed ita, vt habitus intellectus possit esse sine extensione ad conclusiones, prout versatur tantum circa principia secundum se, nondum attingens conclusiones, & ita nō sit habitus scientiæ: idem autem habeat rationem scientiæ, prout ex consideratione principiorum eliciuntur conclusiones, & extenditur amplius. Et quidem S. Thomas aperte cōcedit, habitū scientæ versari circa principia, prout ex illis colligit cōclusiones. Quodsi aliquis obijciat nobis Arist. qui 6. Ethic. cap. 3. tanquam diuersos habitus potentiæ intellectus enumerauit habitum principiorum, quem vocauit intellectum, & habitum scientiæ; obijcimus nos etiam ipsum Aristotelem, qui ibidem enumerauit vt duos habitus sapientiam, & intellectum, & tamen sapientia includit notitiam conclusionum, & principiorum. Nam ipse ait cap. 7. *Sapientem ergo non solum ea scire, quæ ex principijs cognoscuntur, sed etiam circa ipsa principia dicere vera oportet:*

Vnitas in scientijs vnde sumenda.

Obiectio ex Aristotele.

quare

Universidad de Deusto
Biblioteca

quare sapientia intellectus est, & scientia, & (vt caput habens) scientia rerum earum, quæ summis afficiuntur honoribus. Cum ait oportere sapientem circa principia dicere vera, idem est, quod veram notitiam habere suorum principiorum. Eandem sententiam repetit in eodem capite his verbis. *Patet igitur ex ijs, quæ diximus, sapientiam scientiam esse, & intellectum eorum, quæ honorabilissima sunt,* intelligit scientiam de Deo, quam metaphysicam vocat. Hęc autē dixerim, vt ostendam, Arist. in vnum habitum coniūxisse habitum principiorum, & conclusionum. Ita ergo distinguit Arist. habitum principiorū ab habitu scientię, quia habitus principiorum potest esse sine extē sione, vt sit sciētia; vel fortassis quia sit habitus aliquorum principiorum, quæ nō deseruiunt scientijs, sed sunt dignitates nulli scientiæ peculiari ratione seruientes.

Deinde extendi potest idem habitus ad nouum actum, qui essentialiter non pendeat a præcedēte, circa quē est habitus adquisitus: & hoc modo contingit extendi habitus virtutum in voluntate. In his autem difficilius sane est assignare vnitatem habitus, qui habet plures actus præsertim si sint quasi specie diuersi, quales videtur habere religio. Tamen in his non esse multiplicandos habitus iuxta varietatem actuum communis, & vera opinio fert: præterea necessariam esse extensionem aliquā manifestis rationibus capite 3. reuicimus. Dicendum igitur est, vnitatem habitus desumendam esse ex adæquata, & propria ratione honestatis, quæ consideratur in obiecto, circa quod voluntas mouetur propter ipsum, qualis est singularium virtutum, de quibus Theologi, & philosophi disputant. De quarum vnitate specifica longum esset disputare: in religione, quæ tot varios actus habet, hanc vnitatem ostendamus, & hæc nobis sit instar omnium. Religio ergo est vnus habitus, quia licet diuerso modo colat Deum, tamen quia quacunq; via ipsum colit vt excellentē, & supra nos, siue hoc modo excellentiæ, siue illo, omnes actus in vnum modum tendendi in Deum per cultum ita conuenire videntur, vt commodius vnum habitum omnibus assignemus, quam plures. Quomocunque tamen sit, quoties habitus extenditur, eius extensio fit per realem quandam modificationem, vt supra explicatum est. Ex quo etiam patet, necessarium non esse in extensione habitus fieri vnionem duarum partium habitus per aliquod commune indiuisibile.

Vnitas in virtutibus moralibus vindicatur.

Illud tamen obiter obseruandum est, quod licet concederemus fieri talem vnionem per aliquod indiuisibile cōmune, quo coniungerētur duæ partes habitus, alteram quæ versatur circa vnam conclusionem, alteram, quæ respiceret alteram conclusionem, nihilominus friuolum esset argumentū aduersariorum, quo hoc genus vnionis per illud indiuisibile fieri non posse contendūt; nempe quia non esset maior ratio, ob quam illud indiuisibile inclinaret potius ad vnam conclusionem, ad quam inclinat vna pars habitus, quam ad aliam. Nam si necesse esset concedere tale indiuisibile, dicendum necessario esset, illud indiuisibile non esse partem habitus, ac proinde neque inclinare ad operationem, sicut neque indiuisibile lineæ est linea: sed esse indiuisibile cōtinuans duas partes habitus. Hinc etiam facile conijcies, quam inaniter laborent, qui concedentes in speciebus visus, & intellectus extensionem ad diuersas partes obiecti, diligenter inquirunt de indiuisibilibus vnientibus has partes specierum; & præterea quid illa indiuisibilia repræsentent, vtrum partem diuisibilem obiecti, an aliud indiuisibile, nempe falso omnino nixi fundamento, & ex illo non admodum consentanee colligentes. Nam si tale esset indiuisibile, nihil repræsentaret, quia non esset species, neque pars speciei habens eandem rationem cum ea, sed indiuisibile continuans partes; impossibile autem videtur indiuisibile aliquod obiecti repræsentari oculo, cum illud non sit visibile.

Solum superest aduertendum, S. Tho. 1.2. q. 54. art. 4. ad 1. cum dicit, successionem in generatione habitus non fieri ex eo, quod pars habitus post partem generetur, sed ex eo; quod subiectū non statim consequatur firmam, & stabilem dispositionem, non loqui de augmento habitus secundum extensionem, sed secundum intensionem. De augmento vero secundum extensionem loquitur in solut. 3. & inquit non generari nouum habitum in scientia, quando fit noua demōstratio circa nouam conclusionē, sed fieri perfectiorem, quia ad plura se extendit.

De diminutione, & corruptione habitus. Disput. 81.

Minus probabiles Scholasticorum sententiæ de hac re. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.
Diluuntur argumenta oppositarum opinionū in 1. cap. posita. cap. 3.

Minus probabiles Scholasticorum sententiæ de hac re.

CAPVT I.

IN hac etiam disputatione de sola diminutione, & corruptione habitus adquisiti agēdum est, nam de diminutione habitus infusi dicemus infra disp. 220. cap. 9. de corruptione autem dicemus disp. 91. vbi ostendemus diminui non posse habitus infusos, corrumpi vero non tantum meritorie, sed etiam physice, non ab habitibus contrarijs quia tales non habent, sed vno tantum actu cōtrario: per habitum vero adquisitum intelligo habitum, qui assuetudine comparatur. Nam in præsente disputatione nō est differendum de omni genere habitus, sed solum de ijs, qui per actus adquirūtur ad prompte, & facile operandum. Porro, quia eadem est causa diminutionis, & corruptionis habitus, de vtraque in hac disputatione agendum erit. Cum vero varijs modis habitus corrumpi possint, nempe per defectum conseruationis; per formas cōtrarias; per corruptionē subiecti, in quo sunt; vel per eius alterationem; circa omnes hos modos corruptionis, & diminutionis peculiares difficultates sunt, neque omnium Doctorum concors sententia est.

Circa primum fuit sententia Gabr. in 3. d. 23. q. 1. ar. 3. dub. 6. & Almaini tractatu 1. moral. c. 18. in fine, habitus posse corrumpi (atque eadem ratio erit de diminutione) per otium, hoc est, per hoc solum, quod cesset quis ab exercitatione consueta actuum. Putant enim hi auctores tria esse genera rerum, aut qualitatum; primum, earum, quarum conseruatio ita pendent a sua causa secunda creata, vt neque per instans sine illa conseruari possint, vt lux in aere a corpore luminoso. Alterum earum rerum, quarū conseruatio a sua causa creata nullo modo pendet, sed solum generatio, vt albedo, nigredo, & alia id genus. Tertium genus earum rerum, quarum conseruatio medio quodā modo pendet a sua causa, nempe non omnino, neque cōtinuo tempore, sed pro aliquo quia aliquo etiam interuallo temporis sine illa conseruari possunt; & huiusmodi putant esse habitus: quam sententiam confirmant experimento. Experimur enim quotidie habitus in nobis corrumpi, aut diminui per solum otium, & desidiam, penes hoc nimirū, quod potentia, quæ habet habitum, cesset ab operatione: id quod manifestum est in habitibus memoriæ. Nam ea, quæ memoriter recitare consueuimus, si diu non repetamus, prorsus obliuiscimur: signum ergo est horum habituum conseruationem pendere ab exercitatione, & assuetudine, per quam comparati sunt. Cumque non statim atque ab exercitatione cessamus, obliuiscamur ea, quæ memoria retinebamus, sequitur, habitum esse ex tertio illo genere rerum, quæ non ita pendent a causa sua secunda, vt neque per paruum tempus sine illa conseruari possint. Simile etiam est de habitu scientiæ, nam qui recte nouit scientias mathematicas, si per aliquod tempus eas non excolat, amittit eas, nec amplius in eis demonstrare potest conclusiones, quas demonstrabat, & sic de alijs sciētijs. Hoc autem experimentum confirmatur etiam Arist. testimonio lib. de longitudine, & breuitate vitæ c. 2. non multum a principio, vbi docet philosophicam scientiam corrumpi non solum deceptione, & errore, sed etiam obliuione; obliuio autē nō generatur actibus contrarijs, sed solo otio, & desidia: & lib. 8. Ethicorum c. 5. non longe a principio refert vulgare illud dictum, *Taciturnitas amicitias cōplures dissoluit*, vt probet id, quod dixerat, diuturna absentia amicitias quoque obliuioni tradi, hoc est, dissolui. Allegari quoque solet idem philosophus 2 Ethic. c. 3. & lib. 3. Ethic. c. 5. ibi tamen ne verbum quidem pro hac sententia habet.

Arist.

Confirmatur tertio.

Deinde eadem sententia probari potest exemplo aliarum rerum, quarum conseruatio ita pendet a sua causa secunda, vt licet aliquo tempore sine illius influxu conseruari queant, diu tamen non possint; sed absente sua causa absque alio contrario paulatim euanescunt: huiusmodi est species visibilis, quæ absente obiecto, a quo deriuata fuit, aliquantulum in oculo cōseruatur, sed paulatim euanescit: de qua re plura diximus 1. parte disp. 38. c. 2. Impulsus etiam impressus mobili proiecto, vt moueatur, perseuerat sine influxu causæ secūdæ, a qua processit, sed paulatim etiam euanescit, & perit sine cōtrario: ergo mirum non est,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non est, habitum etiam eodem modo a sua secunda causa pendere.

3 Secunda sententia ait habitum posse corrumpi generatione alterius qualitatis corporeæ Ocam.

Circa secundum genus corruptionis, & diminutionis habitus, nempe quod fit corrupto subiecto, vel physice immutato, fuit etiam peculiaris opinio Ocami in 4. quæstione 12. articulo 3. ad 1. dubium, vbi tractat de corruptione habitus animæ per otium, ibi ergo postquam dixit, responderi posse habitum animæ deleri, & corrumpi in nobis per solum otium, eo quod Deus cessãte exercitatione actuum per aliquod tempus desinat habitum conseruare, in quo cum præcedente sententia conuenit, addit secundam solutionem, quam ipse probare videtur, nempe habitum animæ corrumpi posse generatione alicuius qualitatis corporeæ in organo corporeo facultatis inferioris, quia sicut ex alteratione animæ oritur corporis etiam alteratio, ita etiam mutata qualitate corporis corrumpitur habitus animæ. Quam sententiam nonnulli immerito tribuunt Almaino loco allegato, cum ille oppositum omnino doceat, & tandem in fine capitis dicat contra Ocamum, per solum otium, dum homo cessat ab exercitatione, corrumpi habitum in anima. Confirmari autem potest prædicta opinio Ocami, eo quod sicut operatio animæ pendet pro hoc statu a bona dispositione corporea facultatum inferiorum, eodem modo, & habitus eius ab eadem dispositione pendere debet.

Almainus.

Tertia sententia dicit habitum corrumpi per contrarium actum.

Demum circa tertium genus corruptionis, & diminutionis habitus Gregorius in primũ distinctione 17. quæstione 3. articulo 2. ad decimum docet, vnum habitum non minui per oppositum habitum, tanquam per formam oppositam inductam ab agente, sed per actum contrarium, ne cogatur concedere vitium, & virtutem esse simul. Inquit ergo, prioribus actibus remitti habitum, & nihil oppositi habitus generari; per vltimum vero actum, quo corrumpitur omnino habitus in eodem instanti generari aliquid habitus oppositi. Quare si aliquis actus ita efficax est, vt solus destruat habitum, in eodem instanti (inquit Gregorius) introducet habitum oppositum. Verum iuxta doctrinam Gregorij nõ

4 prius natura introducitur vnus habitus, vt tanquam per formam oppositam expellatur alter habitus contrarius, sed potius actus prius destruit per seipsum habitum, & deinde introducit habitum contrarium, vel aliquid illius. In hanc sententiam inclinare videtur Henricus quodlibeto 5. quæstione 18. in corpore: tamen in solutione primi aperte docet, vnum habitum expelli per alium habitum contrarium, tanquam per contrariam formam, vt sequente capite explicabitur.

Allegantur etiam pro hac sententia recentioribus Gabriel in 3. distinctione 23. quæstione 1. articulo 2. dub. 6. & Almainus in tractatu primo moralium capite 18. verum Gabriel oppositum expresse docet, Almainus vero solum inquit, habitum corrumpi posse per otium, vt supra memorauimus. Hanc opinionem amplectuntur recentiores aliqui, qui etiam docent per primores actus nihil produci ipsius habitus, cum primum adquiritur, sed solum priores actus disponere per se subiectum, vt vltimus actus producat totam substantiam habitus, vt disputatione 79. capite 8. vidimus. Hæc vero sententia sic explicata confirmari potest primum, nam si vnus habitus solum corrumperetur introductione oppositi habitus, sequeretur nunquam omnino corruptum iri habitum, donec adquisitus esset habitus oppositus: quod videtur experientiæ aduersari. Deinde probatur, quia quando habitus scientiæ, & memoriæ corrumpitur actibus non contrarijs, sed diuersis, & (vt dici solet) disparatis, non producitur aliquis habitus contrarius, quo præcedens expellatur, sed actibus illis diuersis præcedens habitus quasi obruitur: ergo alij etiam habitus non necessario corrumpuntur per introductionem contrarij habitus, sed per ipsosmet actus.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

IAM vero circa singulos modos corruptionis, & diminutionis habitus probabiliorem sententiam pronuntiemus. Primo quidem circa primum modum corruptionis dicimus, nullum habitum, aut dispositionem per solum otium minui, aut corrumpi, nisi ex accidẽti; hoc est, ex eo, quod ab exercitatione aliquis vacet, nõ corrumpitur, aut minuitur habitus defectu causæ conseruantis, sed otium esse potest causa per accidens, quæ dicitur remouens prohibens; nam occasione illius applicare solet homa-

homo causas contrarias, quibus producitur habitus oppositus minuens, aut omnino corrumpens priorem. Etenim, si otium eatenus esset causa minuens, aut corrumpens habitũ adquisitum, quatenus esset priuatio causæ conseruantis habitum, esset causa per se corruptionis illius, sicut negatio, & corruptio corporis luminosi est per se causa corruptionis luminis, quod erat in aere productum, & quæuis negatio causæ conseruantis, & negatio influxus est causa per se corruptionis, aut diminutionis eius, cuius conseruatio ab alio pendebat. Aliter vero se habet causa remouens id, quod prohibet, vt solum dicatur causa per accidens, quia dum remouet id, quod prohibet, alia causa, quæ erat prohibita, iam operatur per se suum effectum, cuius recte dicitur causa per accidens ea, quæ remouet impedimentum.

Hæc opinio sic explicata est S. Thomæ in hac 1.2. quæst. 53. art. 3. Henrici quodlibeto 5. quæst. 18. in corpore, & ad primum, quam vnica solum ratione efficaci confirmare decreui. Nam quamuis nulla res creata etiam spiritualis relata ad Deum suapte natura sit incorruptibilis, sed possit Deus, quacunque hora voluerit, illam destruere, absque vlla vi, & coactione ipsi rei illata, ac proinde quæuis res suapte natura intrinsecam habeat potentiam passiuam corruptibilitatis respectu potentiæ Dei, vt 1. par. disputatione 182. fuse probauimus, tamen talis est ordo rebus creatis a Deo constitutus, vt res, quæ a solo Deo conseruantur, nunquã desinãt esse, quales sunt substantiæ spirituales: aliæ vero res, quæ a causis creatis conseruantur, nunquam destruantur a Deo, quandiu permanent causæ creatæ sufficientes ad conseruationem ipsius rei, e causæ: ablata autem, aut destructa aliqua causa requisita ad conseruationem illius, statim Deus cesset a conseruando, & sic res illa destruatur, alioquin esset contra ordinem naturæ permanentibus causis secundis effectum destruere per negationem conseruationis. Porro ad conseruationem rei creatæ aliquando sunt requisitæ causa formalis, & materialis, ex parte vero materiæ debitæ quædam dispositiones, vt in substantijs corporatis videmus, aliquando sunt requisitæ solum materialis causa, & efficiens, vt in aliquibus formis accidentarijs, qualis est lux, quæ conseruatur solum a subiecto, & luminoso corpore: interdum etiam sufficit sola causa materialis, sicut videmus in formis accidentarijs, quæ non pendẽt ex alia qua causa conseruante creata. Rursus eorũ, quę solum postulant causam materialem ad sui conseruationem, quædam solum postulant nudum subiectum, qualia sunt aliqua accidentia, nempe primæ qualitates, & accidentia spiritualia, aliquando postulant subiectum cum aliqua alia præuia dispositione, quales sunt formę substantiales, quæ pendent a materia, & aliqua accidentia, quæ vel procedunt vt ab efficiente a priori alia accidentium dispositione, aut saltem illam supponunt, ex parte subiecti. Huiusmodi sunt secũdæ qualitates, vt albedo, & nigredo, species etiam sensibiles, & alia id genus.

Iam vero qualitas illa, & forma accidentaria, seu substantialis, quæ semel conseruatur in subiecto recte dispositio absque vlla causa efficiente creata, a qua influxum recipiat ex parte causarum creatarum, totum id habet, quod sibi necessarium est, vt conseruetur, & fit. Quare, si Deus, sicut potest, denegaret influxum efficientis causæ, destrueret quidem formam illam, nullamque ei violentiam inferret, vt disputatione citata notauimus, tamen præter ordinem, & cursum naturalem rebus creatis constitutum id faceret: quis hoc neget? Quodsi aliqua forma talis naturę est, vt permanente solum subiecto recte disposito, absque vlla causa creata efficiente per aliquod tempus conseruari possit, talis natura erit, vt absque tali causa efficiente naturali modo conseruari queat: parum enim, aut multum temporis non potest rei naturam vllo modo variare. Quare si post aliquod tempus applicetur causa efficiens, per quam fuerat producta, vel alia similis, nullum ab ea influxum recipiet. Nam si per aliquod tempus sine tali causa efficiente conseruari potest forma illa: ponamus, gratia exempli, vno quadrante horæ posse conseruari: tunc igitur, si postquam semel forma illa producta est, perseueraret adhuc causa efficiens per illum quadrantem horæ priorem, forma illa non penderet, nec conseruaretur ab illa causa efficiente. nam effectus, qui non indiget influxu causæ ad sui conseruationem, etiamsi causa adsit, vnde influere potest, non recipiet ab ea influxum: effectus enim non refertur ad causam, nec ab ea recipit influxum, quando illo non indiget, cum natura nihil superuacaneum patiatur, eo quod id, quod naturaliter ab alio pendet, non possit ab eo non pendere, nec possit ad illud non referri: siquidem id non prouenit ex voluntate, sed ex natura, quę ad vnum determinata est:

Si per illã formã aliqua non dependet ab efficiente creato nunquam potest conseruari illo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ta est: si ergo per illum quadrantem a tali causa nō pendebat, nec pendere poterat, & natura eius variata non est, post quadrantem horæ non solum non postulabit talem causam, vt ab ea pendeat; verum, etiamsi adsit causa, ab ea pendere non poterit.

8 Habemus igitur, rem omnem, aut formam, quę paruo aliquo tempore esse potest sine causa efficiente creata conseruāte, posse naturaliter quouis longiori tempore sine illa conseruari: ac proinde Deum non denegaturum influxum suum, quo illā cōseruet, donec aliqua ex causis naturalibus creatis requisitis ad eius conseruationem deficiat. Cum igitur habitus, tam spiritualis, quam corporalis possit naturaliter esse aliquo tempore sine actu, per quem fuit productus, efficitur, naturaliter etiam esse posse sine illo quouis longiori tempore, ac proinde per solum otium naturaliter corrumpi non posse. Argumenta vero ab exēplis, quæ contra hoc adducta sunt, capite sequēte diluentur, vbi patebit, nihil esse creatum, quod corrumpatur, nisi aut defectu causæ creatę efficiētis, a qua cōseruabitur; aut defectu subiecti, in quo erat; aut defectu dispositionum. & hactenus de prima parte nostræ sententiæ circa primum modum corruptionis habitus, cōtra opinionē Gabrielis, & Almaini. Mitto vero alias rationes leuioris sane momenti, quæ contra prædictam sententiam fieri solent; facile enim ab aduersarijs dissolui possent.

Vera sententia docet primo modo corrumpi habitum naturaliter deficiente subiecto.

Secundo, circa secundum modum corruptionis dicendum est, omnem habitum, sicut etiam quamcunque formam accidentariam corrumpi quidem naturaliter deficiente subiecto. Nam, vt ait Aristoteles in prædicamentis cap. de substantia, destructis nobis, destruuntur ea, quæ sunt in nobis. Atque hoc indubitatum apud omnes est: cum enim causa materialis necessaria sit ad conseruationem formæ accidentariæ, deficiente tali causa naturaliter quoque ipsa forma deficiet, & corrumpetur. Eodem etiam modo destructa bona dispositione subiecti requisita ad aliquos habitus, ipsos etiam habitus deficere necesse est. Nam talis dispositio est causa quædam materialis necessaria ad conseruationem, & hoc modo non solum habitus assuetudine comparati ad facile operandum corrumpuntur naturaliter deficiente bona subiecti dispositione, sed etiam species sensibiles, quæ in memoria, & phantasia seruantur, vt experimento constat, atque sequente capite magis explicabitur. Neutro autem modo corrumpi possunt habitus spirituales qui sunt in intellectu, aut voluntate, tum quia neque subiectum ipsorum corrumpi potest, neque vllam dispositionem requirunt ex parte subiecti, vt insint, quæ corrumpi possit.

9

Ceterum contra Ocamum addendum est, non posse corrumpi habitus existentes in intellectu, aut voluntate, ex eo quod bona dispositio corporalis sensuum, aut apparatus varietur & corrumpatur. Nā quāuis pro hoc statu operatio voluntatis multum pendeat ex sensu, & appetitu, & operatio intellectus ex operatione sensus, vt experientia didicimus: tamen nulla est ratio, vt dicamus, aut habitus prædictos, aut etiam species intelligibiles pendere secundum esse a dispositione corporali. Etenim potentiæ mutuo se iuuare possunt ad operationem propter naturalem connexionem, quam habent, & hoc fit statim nobis magis probabile. At vero nulla videtur subesse ratio, vt dicamus, formam, quę est in vna potentia, pendere secundum esse ab alia potentia, aut dispositione illius, præsertim spiritualis a corporea, & materiali. Quocirca S. Thomas in hac 1.2. quæstione 53. articulo 1. agens de corruptione habitus hoc secundo modo, nempe ex corruptione subiecti vniuersę docet, habitum scientiæ existentem in intellectu, aut habitum virtutis existentem in voluntate non corrumpi corrupta bona dispositione corporea sensus, aut appetitus: sed illum tantum habitum corrumpi, qui est in sensu, & appetitu.

10

Tertio circa tertium modum corruptionis dicendum est, habitum quemlibet tanquam per contrariam formam non corrumpi per actum oppositum, & multo minus per actum solum diuersum, quem vocant disparatum, sed per habitum oppositum, & per illum etiā eodem modo paulatim diminui. Hæc sententia est Gabrielis in 3. distinctione 23. quæstione prima, articulo tertio, dubitat. 6. quam etiam sequitur Henricus quodlibeto quinto, quæstione 18. in solutione prima, quod attinet ad corruptionem habitus, nam de diminutione non loquitur: & sane si habitus corrumpi posset, aut minui per actus, tanquam per formam oppositam, non deberet, nec posset corrumpi, aut minui per quodlibet genus operationis, nempe per eam etiam operationem, quam vocant disparatam: nulla enim forma expellitur secundum se totā, vel secundū partem aliquā sui, nisi a forma: a forma vero diuersa, & disparata nulla ratione expelli potest. Porro neque habitum corrumpi, aut minui posse per actus contrarios, sed per habitus contrarios, ita vt quantum introducitur de habitu opposito expellatur, aut minuatur de altero habitu, probatur, primum. Quoniam habitus habitui proxime opponitur, actus vero habitui solum remote opponi potest, quatenus est causa habitus oppositi; formæ autem corrumpuntur, aut diminuuntur introductione alterius formæ, quæ ipsis proxime opponitur. Ergo vnus habitus per alium habitum tanquam per formam oppositam, & non per actum debet corrumpi, & minui. Deinde idem sic ostenditur. Cum aliquis habitus corrumpitur actibus contrarijs, tandem per illos actus generatur habitus oppositus; habitus autem oppositus non potest vno, sed pluribus actibus generari; plures vero concurrere nequeunt ad generandum habitum in statu habitus, nisi quilibet aliquid illius habitus contrarij producat, neque alio modo disponere potest ad generationem illius. Ergo actus contrarij, qui paulatim generant habitum oppositum, tantum diminuunt de habitu precedente, quantum introducunt de contrario, vt tandem introducto perfecto habitu cōtrario corrumpatur omnino præcedens: corrumpitur igitur, & minuitur quilibet habitus & per actus, & per habitus oppositos, sed diuerso modo, per actus quidem tanquam per causas efficientes, sicut calor ignis destruit, aut minuit frigus, per habitus vero oppositos tanquam per formam contrariam, per quam expellitur, sicut frigus aquæ minuitur, & corrumpitur per calorem introductum in eodem subiecto.

Diluuntur argumenta oppositarum opinionum in primo capite posita.

CAPVT III.

Eliquū est, vt argumenta, quæ adduximus in primo capite, quæ nostræ sententiæ aduersantur, dissoluamus: ex quibus illud solum, quod pro sententia Gabrielis circa primum modum corruptionis adduximus, difficultatem aliquam habet: sumptū autem est ab experientia, ex qua constare videtur, non solum aliquem habitum solo otio corrumpi, & diminui, sed etiam alias res sine contraria aliqua forma sola absentia causæ conseruantis post aliquantulum temporis interire: experimētum autem est circa habitus memoriæ, & scientiæ, quæ solo otio corrumpi solent. Ad hoc autem respondeo primum, si sermo sit de habitibus appetitus sensitiui, cessare ab operatione habitus ea sola ratione esse posse causam diminuendi, & corrumpendi habitū, quia dum cessamus ab operibus vnius habitus, non possumus non exerceri in operibus contrarijs, si occurrat materia, circa quam necesse sit vnum e duobus contrarijs operari. Nam si occurrat necessitas comedendi, & cibus, & potus adsit, non possumus non aut temperate, aut intemperate comedere, & bibere: & ita non operando secundum habitum adquisitum, necesse erit contra ipsum operari, ac proinde habitus adquisitus amitteretur non solo otio, sed operatione contraria. Quodsi nō occurrat materia vlla talis virtutis, vt in multis accidere solet: neque enim omnibus occurrit materia fortitudinis, cum non adsint semper pericula mortis, neque materia liberalitatis, & aliæ huiusmodi, existimo habitum semel adquisitum non amitti solo otio, quātumuis otium sit causa, vt quis exerceatur assidue in operibus aliarum virtutum. Verbi causa, si miles semel habeat habitum fortitudinis in appetitu, ne ita timeat pericula mortis, vt facili de causa ea fugiat, etiam si diu cessauerit ab operibus huius virtutis, non amittet habitum, quantumuis se exercuerit in alijs operationibus non contrarijs, sed omnino diuersis: neque oppositum experientia aliqua probari potest. De habitibus voluntatis idē existimo, quando diu non ocurrit materia, circa quam ipsius habitus.

Soluitur argumentū primum primæ sententiæ.

12

Ceterum quia, vt dicemus infra disputatione 87. capite 2. ea est differentia inter habitus appetitus, & voluntatis, quod habitus appetitus solum mouent ad obiectum materiale virtutis, non tamen propter honestatem ipsius obiecti; at vero habitus voluntatis mouent ad opus virtutis ex fine proprio ipsius, hoc est, propter ipsam honestatem virtutis, atque occurrente materia virtutis,

Discrimen inter habitus appetitus, & voluntatis.

13

Universidad de Deusto
Biblioteca

nempe cibo, & potu, circa quæ versatur temperantia, potest ita se homo exercere, vt neque secundum virtutem illam, neque contra illam operetur, in hoc casu peculiaris difficultas est, an per hoc solum, quod aliquis non operetur secundum habitum, dummodo non operetur contra illum, amittatur habitus. Porro id accidere posse, vt circa materiam virtutis non operetur quis secundum habitum, neque contra habitum, facile ostendi potest: nam si occurrat materia temperantiæ, nempe cibus, & potus, potest quis temperate comedere, & bibere, ita vt nihil contra temperantiam efficiat, nec limites illius excedat: potest tamen id facere, vel ex prauo fine, vel ex fine alterius virtutis, nullo modo allectus ab ipsa honestate virtutis: nam vt operetur secundum virtutem temperantiæ, & augeat habitum illius, vel illum adquirat, debet operari propter ipsam honestatem virtutis, vt ibidem dicemus. In hoc igitur casu existimo habitum temperantiæ semel in voluntate adquisitum non remitti, neque corrumpi per hoc, quod quis cesset ab actu proprio illius, hoc est, ex hoc, quod operetur quidem opus secundum mediocritatem virtutis, non tamen propter illius honestatem. Etenim licet aliquis diu temperate comederet, & biberet, vel propter finem alterius virtutis, vel etiam ptopter malum finem, non proinde remitteretur habitus temperantiæ in eius voluntate, vel corrumperetur, sed cum vellet etiam posset eadem facilitate, & promptitudine operari propter honestatem temperantiæ sicut antea: nam cum difficultas operandi propter hanc honestatem tota proueniat ex ipsa materia, cui cõiungitur, & ex parte appetitus, & hæc subiugata sit, & difficultas materiæ superata, sequitur, volũtatem, si velit, posse facile, & prompte ferri in hanc etiam materiam cum prædicta mediocritate propter honestatem virtutis.

Notandum maxime.

14. Tota ergo difficultas prædicti argumenti, & experientiæ reducitur ad habitum scientiæ, & memoriæ, qui sola obliuione, & otio minui, & omnino deleri videntur. Ad hoc autem respondent aliqui, otium eatenus esse causam corrumpendi, & minuendi habitus, quia dum quis cessat ab operatione vnius habitus, non potest non occupari in operatione alterius, ac proinde adquirere debet habitum, si non oppositum saltem diuersum; cumque potentia sit limitatæ, &

Dubiũ quo modo habitus scientiæ, & memoriæ corrumpatur.

finitæ virtutis non potest tot habitus sustinere, quibus promptus, & facilis reddatur ad tot diuersas operationes.

Hoc tamen responsum friuolum est, nam quamuis potentia sit finitæ, & limitatæ virtutis, vt simul multis, & varijs operationibus intendat, imo etiã successiue non possit plurium scientiarum veritates speculari; tamen hoc non videtur obstare, quo minus capacitas, & potentia passiua facultatis simul conseruet omnes habitus, quos semel comparauit: siquidem ad eorum conseruationem nullum conatum apponit, aut virtutem exerit, sed solum vt potentia passiua se habet.

Quare respondeo, in quauis scientia, opinione, & arte ex parte intellectus, & sensus duo requiri, nempe habitum, qui est qualitas præbens promptitudinem, & facilitatem in operando: & species in memoria retentas ad considerandum ea, quæ semel diximus: & quidem quod pertinet ad habitum ipsum, qui reddit nos promptos, existimo, eum nunquam deleri, aut remitti in intellectu, aut in sensa per solum otium, quantunuis homo exerceatur in considerationе aliarum rerum: dummodo talis operatio, & consideratio contraria non sit, & contrarius habitus per illam adquiratur, sed solum species in memoria sentiente conseruatas aliquo modo impediri, ne illis facile possimus vti ad cõsiderationem antiquæ scientiæ, opinionis, & artis; cum tamen in omnium sententia species, quas in memoria retinemus, neque adquirantur per actus memoriæ, neque ab eis postulent conseruari, sed deriuentur in sensum internum ab obiecto per externam sensationem illius: neque solum species in memoria conseruatæ impediri solent nimia exercitatione aliarum diuersarum, sed forte aliquando delentur. Quare dicendum est, ex tali exercitatione prouenire aliquam dispositionem organo corporeo memoriæ, contrariam speciebus aliarum rerum, sicut ex ægritudine etiam accidere solet, ratione cuius aut impediantur ab operatione, vt ita eis non possimus tam facile vti, aut omnino deleantur, & hæc est causa obliuionis: qualis autem sit contraria illa dispositio organi, nemo explicare potest, satis sit eam necessario esse concedendam, ad effectum, quem diximus, cum manifestum sit, species in memoria conseruatas non corrumpi, neque diminui per otium defectu

Species in memoria conseruatæ non corrumpuntur.

causæ

causæ efficientis, & conseruantis, siquidem in omnium sententia a solo subiecto, & dispositione corporea illius conseruantur. Porro autẽ cum per obliuionẽ opiniones scientiæ, & artes aboleri dicuntur, id solum vere dici, non quia habilitates deleantur, sed quia species, quæ in memoria conseruabantur, omnino obliterentur, aut impediantur, experientia confirmari potest. Qui enim oblitus est artis, & opinionis, cum postea paruo labore applicat memoriam, & excitat species quasi sopitas, facili negotio in pristinum statum se ipsum reducit, & ex vna propositione, quam fuerat oblitus, reliquas facillime deducit. Signũ igitur est, promptitudinem, & facilitatem habitus adquisitam non fuisse abrasam, & deletam, aut imminutã, sed solum impeditam ex parte specierum, vt diximus: cumque species ad ipsam scientiam, opinionem, aut artem pertinere dicantur, recte etiam dixit Aristoteles libro illo de longitudine, & breuitate vitæ, scientiam non solum errore, sed etiam obliuione deleri.

Quod vero ait libro 8. Ethicorum capite 5. non longe a principio, taciturnitate complures amicitias dissolui, alia ratione intelligendum est, quæ doctrinæ nostræ nihil omnino aduersatur. Nam amicitia non solum includit habitum beneuolentiæ vicissim ex parte vnius amici erga alterum, sed etiam requirit, vt sit amor vtrique notus, & beneficijs confirmatus, vt docet Aristoteles 9. Ethicorum capite 5. & nos notauimus 1. parte. disputat. 84. capite 2. & disputatione 204. capite 4. dicemus. Cum igitur taciturnitas in causa sit, vt deinceps homines, qui antea erant amici, antiquis, aut nouis beneficijs se mutuo non prosequantur, sola taciturnitate fit, vt amicitia dissoluatur, licet permaneat in vtroq; beneuolentia, & habitus mutui amoris. Dissoluitur ergo amicitia sola taciturnitate, non quatenus habitus est: sed ratione respectus, quo completur, vt sit amicitia.

Supersunt autem duo exempla mea quidem sententia difficiliora. Alterum est de specie visibili, quæ conseruatur aliquanto tempore in absentia obiecti, & tandem euanescit sine aliquo contrario. Respondeo tamen, negari non posse relinqui in oculo speciem aliquam visibilem, qua video figuram & colorem rei visibilis, vt ex Aristotele, & Augustino, & ratione abunde probaui prima parte disputatione 38. capite secundo.

Adde tamen, hanc speciem non manere sine aliqua causa efficiente, & conseruante: nam vi luminis refracti in vehementi obiecto imprimitur aliqua qualitas physica oculo: experimur enim ipsum alterari, & aliquo modo lædi: quam quidem qualitatem Aristoteles in libro de insomnijs, & imaginibus vocauit cõmotionem, aut motiunculam, inquit enim, *Talis enim commotio solet comitari*, (nempe sensationem) & paucis interpositis, *Quoniam motiunculæ a lumine excitatæ in oculis adhuc seruantur*. Illa igitur physica alteratio potentiæ, & sensorij est causa efficiens conseruans speciem sensibilem, & ideo eam imperfectam conseruat, quia non est primaria, & præcipua eius causa. Deficit ergo species deficiente causa conseruante: rursus causa conseruãs, quæ erat commotio illa, & physica alteratio paulatim, corrumpitur a natiua virtute animalis reducente oculum, & sensorium ad suum naturale temperamentum. Ex quibus constat hoc exemplum nihil valere ad probandum esse aliquam qualitatem, quæ aliquo tempore possit esse sine causa efficiente conseruante: deinde vero ex solo defectu talis causæ, & conseruationis omnino corrumpatur, aut minuatur.

Species visibilis quo modo conseruetur in oculo absente obiecto.

17

Alterum exemplum est de impulsu impresso proiectis, per quem mouentur corpora contra naturalem propensionem. Hunc enim impetum esse qualitatem quandam præuiam motui, & causam illius non solum in ijs, quæ mouentur ab hominibus, sed etiã in ijs, quę mouentur ab Angelis, in primi posse ostendimus prima parte disputatione 192. cap. secundo, alio enim modo intelligi nequit, nedum explicari, quo pacto proiecta cum loco disiuncta sunt a proijciente, moueri possint, & quæ sit causa noui motus. Nam cum motus sit de genere successiuorũ, & ita continuo succedat in eo noua pars, desinente priori necesse est assignare causam aliquam permanentem, & coniunctam passo, quæ sit causa partium motus nouiter succedentium. Quocirca non debet probari eorum opinio, qui dicunt, impetum esse de genere successiuorum: sic enim eadem rediret difficultas, nempe quę sit causa partium nouiter succedentium, nam præcedentes esse non possunt, cum iam non sint, tum etiam quia vna esset causa alterius sine fine.

Impulsus quomodo corrũpatur.

18

Præmissa igitur communi opinione, quæ docet proiectis imprimi a proijciente quali

Universidad de Deusto
Biblioteca

tatem quandam, quæ sit causa motus quam que impetum vocamus, supereſt difficultas in præsente quæstione, quo pacto desinat, & corrumpatur, vtrum sine aliqua contraria forma in ipso proiecto producta, an solum per absentiam causæ cõseruantis, si ne qua possit aliquãtulum, non diu durare, sicut de habitu senserunt Docto res allegati in primo capite. Dico igitur impetum impressum a proijciente contra natiuam inclinationem mobilis corrumpi ab impetu contrario deriuato ex ipsa virtute naturali mobilis. Nam vel graue, exempli gratia, proijcitur sursum, hoc est, motu a centro, & hoc modo semper eius grauitas renititur, ac proinde in se ipsa aliquem impetum contrarium paulatim imprimit, quo etiam sensim remittitur, & tandem destruitur impetus impressus a proijciente, vt ita ad suum locum naturalem mobile redeat. Atque hac de causa fieri solet, vt permanente simul vtroque impetu, nempe impresso a proijciente, & producto a natiua grauitate, mobile redeat deorsum maiori impetu, quam naturali. Vt cum sagitta sursum proiecta in modum arcus redit deorsum. Porro autem corpus graue imprimere sibi impetum, cum proijcitur sursum, vt descendat deorsum, argumento nobis esse potest, quod cum graue detinetur extra locum suum, grauitat, & corpori detinenti imprimit impetum, qualem, & nos experimur in manu, cum lapidem, vel aliud pondus sursum detinemus. Signum ergo est, sibi etiam imprimere impetum, & hoc idem esse, quod grauitare. Hunc autem impetum, quem grauia sibi ipsis imprimunt ad motum suum naturalem, appellarunt antiqui grauitatem accidentariam, quam quidem in motu naturali augeri, quo maior est motus, ego verisimum existimo, & hac de causa motum naturalem grauium velociorem esse in fine, quam in principio.

Impulsus corrumpitur a contraria natiua virtute mobilis.

19 *Prior obiectio.*

At roget aliquis primum. Cum aliquis proijcit lapidem deorsum impetu impresso supra propriam ipsius lapidis grauitatem, & tandem lapis contingit terram, vt vltra descendere non possit, cum iam deinceps non maneat impetus in lapide, a quonam corrumpitur impetus ille, qui lapidi fuerat impressus? Porro autem impetum lapidis ibi finiri dubitandum non est, nam si postea tolleretur terra, quæ erat impedimento, ne lapis virtute impetus impressi vlterius procederet, solum virtute ponderis, & grauitatis natiuæ descenderet deorsum: signum ergo est, impetum impressum omnino cessasse. Accedit, quod nulla ratione dicendum est, impulsum illum longo tempore duraturum in lapide quiescente; tunc ergo quæritur, a quo corrumperetur impetus ille? Deinde obijcere quis posset aliud non minus difficile, quoniam, cum aliquis nititur impellere murum, vel terram ipsam, aut vi motrice, aut grauitate solum naturali, non est dubium imprimi aliquem impetum muro vel terræ, etiamsi ita resistat, vt ipsa non moueantur, nam vt imprimatur impetus alicui corpori, parum refert ipsum ita esse magnum, vt moueri non possit. Si enim pars aliqua illius corporis, cui manus applicatur, seperaretur, eo impetu moueretur; ex eo autem, quod coniuncta sit, grauitas eius, & corporis coniuncti, non ita repugnat, vt illa in se impetum recipere nequeat, simul cum grauitate sua. Nam si, verbi causa, tabula aliqua sit supra pauimentum, & ego manu mea ipsam deorsum impellere contendam, nullo modo mouebitur, & tamen non potest non recipere impetum in se, namque eius grauitas non ita resistit, vt simul motum recipere nequeat. Præterea, quod sit coniuncta pauimento, & ita impedimẽtum habeat, ne moueatur ex illo impulsu impresso, sufficere non debet; vt ipsa, quæ alias capax erat impulsus, & illum in se recipere poterat a mea virtute motrice, nunc illum recipere non possit ratione corporis, cui coniungitur: eodemque modo tota moles corporis magni obstare non debet, quo minus aut pars eius, aut totum ipsum corpus aliquem impetum recipiat in se sine motu.

Pro explanatione harum difficultatum notanda est doctrina quædam Archimedis Mathematicorum facile principis; primum quidem, terram, omniaque grauia, quæ ipsi terræ innituntur, ita efficere corpus vnum, quod attinet ad grauitatem, vt ponderibus suis librentur, sicut dixit Quidius libro primo Metamorphoseos in principio de ipsa terra, *Ponderibus librata suis*: terra autem, & cætera omnia grauia, quæ terra nituntur, ita grauitate sua tendere, & appetere coniungi centro indiuiduæ magnitudinis totius mundi, vt quantumuis alteri graui corpori innitantur, & ab eo detineantur, ne penetrent & coniungantur cum centro, sua tamen grauitate perpetuo ad hoc conentur, ac proinde imprimãt corpori

corpori sibi subiecto impetum, quo nitantur deorsum tendere, & corpus sibi subiectũ impellere, vt sibi ipsis cedat loco, quousque deorsum sint coniuncta centro magnitudis mundi. Neque vero hoc solum efficit vnum corpus in aliud, quo impeditur, & detinetur, verum etiam partes eiusdem corporis inuicem conantur, & sibi mutuo impetum impellunt versus centrum mundi. Id quod in ipsa aqua conspicimus, cum gutta aliqua in puluerem cadit, omnes enim eius partes in modum orbis se contrahunt, & comprimunt.

Deinde ex eodem notandum est, terram ita esse in centro vniuersi, vt nullo corpore nitatur, sed ponderibus suis ita æque libretur, vt centrum suæ grauitatis, quod est indiuisibile, penetret centrum magnitudinis totius vniuersi, nec vltra tendere possit sed hoc modo necesse sit quiescere. Nam si hoc modo non quiesceret, ascenderet, & ex se ipsa a centro moueretur, quod est impossibile. Centrum quidem magnitudinis vniuersi est punctum indiuisibile æque distans ab vltima superficie circuli, & orbis supremi ex omni parte: centrum autem grauitatis ipsius terræ est indiuisibile illud, a quo si ducantur lineæ ad totam peripheriã ipsius terræ per lineam rectam est æquale pondus ex vtraque parte. Et hoc centrum in omni corpore graui necesse est reperiri.

Cum igitur hoc punctum, quod est centrum grauitatis terræ, penetrat punctum magnitudinis totius mundi, terra quiescit: cumque hoc centrum grauitatis latitudinem non habeat, sed re ipsa indiuisibile sit, sequitur si ex vna parte terræ grauitas magis ponderet, mutari centrum grauitatis, & ita terram in eo statu, quo antea erat, non quiescere. Nam impossibile est, terram quiescere, nisi punctum centri suæ grauitatis penetret, & respondeat puncto totius orbis, alioquin sursum maneret: sursum enim esse idem est, quod supra centrum magnitudinis vniuersi quiescere: mutato igitur centro grauitatis quantumuis parua mutatio sit, terra mouebitur motu quodam trepidationis, vt aliud punctum grauitatis respondeat, & penetret punctum totius orbis, & ita rursus ponderibus suis æque ex omni parte librata quiescat. Porro grauitas terræ ex vna parte potest magis ponderare, cum antea non magis ponderaret, quam ex alia, vel quia ipsa ex illa parte grauior reddatur natiua sua grauitate perphysicam aliquam mutationem, vel quia ei adiungatur corpus aliquod: nam corpus illud innixum terræ grauitat supra ipsam, eique impetum imprimit, sicut & partes ipsius terræ sibi ipsis innituntur, & impetum imprimunt.

Quare ex eo, quod aliquod corpus ex vna parte terræ coniungatur, mutabitur centrum grauitatis, & sequetur motus trepidationis in terra, vt diximus, & eo magis corpus illud ex illa parte ponderabit, quo maiorem impetum imprimet terræ. Cumque corpus graue proiectum deorsum cum ad terram deuenit non solum imprimat terræ impetum grauitationis ex natiua sua grauitate procedentem, sed etiam ex impetu, quem a proijciente habet, efficitur, terram ex illa parte magis ponderare, quam si corpus illud coniungeretur terræ sine impetu proijcientis. Veluti si lapis ponatur in aliquo loco tertæ sensim, & sine impetu per manum admoueatur, minus grauitat, quam si proijciatur manu in eam partem. Ex hoc autem, quod ex illa parte terra magis grauitet, sequitur, pro eo tempore maiori motu trepidationis terram moueri, quia centrum suæ grauitatis longius distat a centro mundi. Verum quia maior illa grauitatio non est tota natiua, & naturalis, sed partim violenta ex impetu proijcientis tandem alia pars terræ e diametro opposita natiua sua grauitate ponderabit magis, & contra grauitatem illam accidentariam impulsus, quã pars opposita habebat, pugnabit, & vincet eam: veluti natiua grauitas lapidis pugnat contra impetum proijcientis, & ita vincit illum. Ex quo fit, vt rursus ex alia parte mutetur centrum grauitatis superato impetu impresso proijcientis, & iterum e contrario moueatur ad coniungendum centrum suæ grauitatis cum centro magnitudinis.

Notandum maxime.

23 *Soluitur prior obiectio.*

Ex hac doctrina, quæ meo iudicio Mathematica demostratione euidenter ostenditur, facile dissoluuntur duæ difficultates propositæ. Dicimus ita que impetum proijcientis, quo grauia mouentur deorsum, simul cum grauitate sua natiua imprimere alium impetum toti terræ, eamque mouere motu trepidationis, vt diximus, & ratione grauitatis suæ natiuæ, & ratione grauitatis accidentariæ, nempe impulsus; sed hunc impulsum, accidentariam quo grauitatem tandẽ vinci, & superari ab impulsu,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quem partes eiusdē terræ e diametro oppositæ sibi ipsis imprimūt contra impetū proueniētē a proijciēte, vt tandē reducant totum orbem terræ in centrum, ita vt centrum natiuæ grauitatis penetret centrum magnitudinis, & ibi tota terra librata quiescat. Id quod diximus de impetu impresso graui, vt tendat deorsum, quando iam coniungitur terræ, nempe corrumpi ab impetu natiuæ grauitatis e diametro oppositæ, eodem modo dicendum est de impetu manu impresso parieti: nam impetus ille contendit deorsum aliqua ex parte, eo quod vel impellit deorsum, vel quia ille, qui contendit impellere murum, etiamsi contendat sursum, dū innititur terræ, ipsam impellit deorsum, ac proinde eodem modo grauitat deorsum, sicut natiua grauitas, & ita eodem modo amota manu, & vi, quæ impetum imprimit, & innititur terræ, vincetur impulsus a natiua grauitate partis terræ e regione oppositę, sicut de proiectis sursum dicebamus. Constat igitur impulsum non desinere ex defectu conseruantis per aliquod tempus, sed per contrariam formam impressam, per quam formaliter expellitur, sicut calor per frigus in eodem subiecto productum.

24 *Soluuntur quæ pro secunda, & tertia opinione adducebantur.*

Cetera, quæ adduximus pro contrarijs opinionibus in primo capite circa secundum, & tertium genus corruptionis habitus, nihil habent difficultatis, & doctrina, atque rationibus a nobis allatis capite præcedente satis dissoluta manent. Ostendimus enim circa secundum modum corruptionis ex immutatione aliqua corporali impediri quidem posse operationem animæ, nullo tamen modo ex ea solum corrumpi posse habitum intellectus, aut voluntatis, tametsi habitus existens in parte corporea corrumpi possit defectu dispositionis necessariæ ad conseruationem eius. Circa tertium vero modum corruptionis duo erant argumenta: ad prius dicimus, paulatim quidem corrumpi habitum per introductionem oppositi, ita vt nunquam ambo simul sint in gradibus intēsis, sed quantum de vno adquiritur, de alio remittatur, & hoc nulli experientiæ aduersatur.

Hoc autem augmentum non fit statim in primo instanti, in quo incipit actus; sed cum omnis actus intellectus, & voluntatis durare debeat per tempus, vt diximus disputatione 54. capite 3. dicendum etiam est, per tempus, quo durat actus, fieri augmentum habitus, & quo magis durat, eo magis habitum intendi. Et sane experimento compertum est, actum, qui in nobis leuiter, & cito transit, nihil, aut fere nihil relinquere facilitatis, & promptitudinis ad operandum. Quare mirum non est, si dicamus per actum in primo instanti, quo incipit, nihil promptitudinis in nobis produci, neque habitum augeri; præsertim, quando expellendus est contrarius: nam ratione illius paulatim debet augeri habitus, per quem ille expellendus est: siquidem omnis qualitas, quæ introducitur, aut augetur cum expulsione contrarij, successiue introducitur ratione repugnantiæ oppositæ formæ. Ad posterius argumentum iam diximus, habitum scientiæ, & memorandi non corrumpi actibus diuersis, sed impediri vsum illius ob rationem præcedente capite assignatam.

Quo pacto habitus recipiant intensionis augmentum. Disput. 82.

Intensionem formarum non fieri secundum diuersos gradus eiusdē formæ permanentes, sed fluentes, docuerūt, Dur. & alij. c. 1.
Intensionem qualitatis non fieri addito nouo gradu, sed alio modo, communis Thomistarum sententia est. cap. 2.
Intensionem formarum fieri addito nouo gradu formæ vt probabilior sententia auctoritate confirmatur. c. 3.
Eadem sententia ratione ostenditur. cap. 4.
Satisfit rationibus primæ, & secundæ opinionis. cap. 5.
Qualis sit gradus augmēti intensionis in qualitatibus, & habitibus. cap. 6.

Intensionem formarum non fieri secundum diuersos gradus eiusdē formæ permanentes, sed fluentes, docuerunt Durandus, & alij.

CAPVT I.

HÆC CONTROVERSIA non solum de habitibus, sed de alijs etiam formis accidentarijs, & qualitatibus hoc loco ex professo examinanda nobis est, eo quod illam tractat Sanctus Doctor in hac prima secundæ quæstione quinquagesima secunda articulo secundo, licet communem habeat difficultatem circa omne genus formarum accidentium, quæ intenduntur, & remittuntur. Augmentum autem intensionis, & remissionis in prædictis formis diuersum est ab augmento secundum extensionem. Nam augmentum secundum extensionem in habitibus etiam spiritualibus fit, cum idem habitus, qui circa vnum actum præstabat facilitatem, circa nouum alium actum incipit eam etiam præstare, vt præcedente disputatione explicatum est: hoc autem augmentum nulli alteri formæ accidentariæ conuenit: nihilominus in alijs formis accidentarijs corporeis, & materialibus est aliud genus extensionis, quod etiam conuenit habitibus corporalibus, nempe quod recipiunt ratione quantitatis, per quam in subiecto corporeo extenduntur.

Nunc igitur solum de augmento habituū, & qualitatum secundum intensionem videndum est, quo pacto fiat: fit autem in quo uis genere qualitatis, cum eadem qualitas in eadem omnino parte subiecti solet esse maior, & minor, perfectior, & imperfectior: sicut in eadem parte hominis idem calor solet esse maior, & minor, & in habitibus spiritualibus circa eundem actum, & idem obiectum etiam particulare idem habitus nūc præstat minorem facilitatem, nunc maiorem ad operandum. An vero hoc augmentum qualitatum colligatur ex aliquo dogmate fidei nostræ, nempe ex augmento gratiæ habitualis, & caritatis, constabit ex ijs, quæ dicemus infra disputatione 220. Conueniunt igitur tam philosophi, quam Theologi omnes, & communi sensu docent in vna, & eadem numero qualitate, & habitu hoc genus augmenti secundum intensionem reperiri. Quo autem modo illud fiat, inter se valde dissentiunt. Referemus igitur primum sincere, & fideliter, quid vnusquisque sentiat, vt tandem quid nobis probabilius videatur subijciamus.

Prima igitut opinio sit Durandi in primū distinctione decima septima, quæstione septima, pro qua etiam citat Augustinus Niphus octauo metaphysicæ disputatione vndecima capite tertio Albertum, Gilbertum Porretanum, & Auicennam, eamque tradiderunt Gotfredus quodlibeto septimo, quæstione septima, & Burlæus in tractatu de intensione formarum. Docent igitur prædicti

Doctores, intentionem formarum, & habituum fieri per nouum gradum formæ perfectiorem, quo quidem adueniente corrumpatur gradus imperfectior, qui præerat.

Ceterum Durandus ita defendit hanc sententiam, vt asserat, per nouum gradum perfectiorem cum præcedente constitui vnam numero formam, non ex vtroque gradu constanter permanentem, sed continuata quadam successione: docet enim, priorem gradum non permanere cum posteriori, sed posteriorem perfectiorem esse priore, & successione quadam continua ita ei coniunctum, vt vnam numero formam cum illo constituat. Nam Durandus in ea quæstione numero decimo ex professo probat, formam intensam, & remissam esse vnam numero formam: idque confirmat ex vnitate motus: quia intensio est vnus motus continuus, vnus autem motus continuus debet esse vnius termini numero, hoc est, ad vnam formam iuxta doctrinam Aristotelis quinto physicorum capite tertio textu trigesimo quinto, vbi ad vnitatem motus requirit vnū esse id, in quo fit motus: id autem, in quo fit motus, inquit esse aut locum, aut affectum, hoc est, aut locum, aut qualitatem, & tandem numero trigesimo nono concludit in hæc verba. *Tenendum est ergo, quod forma intensa, & remissa adquisitæ per motum possunt esse partes vnius formæ numero, & quæ non est vna indiuisibilitate, sed continuitate suarum partium, quæ non sunt simul, sed successiue, & vna superueniente alia desinit.* At vero Ricardus in primū distinctione decima septima articulo secundo, quæstione secunda, & Gregorius quæstione quarta, articulo secundo in principio, Scotus quæstione tertia §. *Hic dicitur*, & Niphus loco allegato referunt prædictam sententiam alio modo, quasi auctores illius senserint esse diuersas numero qualitates gradum imperfectum præcedentem, & perfectiorem, qui succedit.

3 *Ratio prima*

Hæc sententia quouis modo explicata confirmari potest rationibus Durandi. Primo, quia in omni motu terminus a quo abijcitur, & perditur adueniente termino ad quem; in motu autem intēsionis terminus a quo est forma remissa, terminus vero ad quē est forma intensa: ergo in eo motu forma remissa perditur, & intensa adquiritur, & ita vtraque non manet simul. Secundo probatur, quia per motum intensionis vel adqui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ritur aliquid diuersum a præcedente, aut non: si non adquiritur, sequitur, nullam realem mutationem fieri per intensionē, quod est contra sensum: si autem adquiritur aliquid, illud debet esse diuersum a precedente, ac proinde cum precedente nō potest manere, quia duę formę eiusdem speciei in eodem subiecto esse nonpossunt. Tertia ratio, essentia qualitatis intensa, & essentia remissa essentialiter diuersę sunt: non dicit Durandus secundum speciem, sed essentialiter, ergo non sunt eadem essentia permanens, quia idem manens idem, variari non potest secundum essentiam.

Intensionem qualitatis non fieri addito nouo gradu, sed alio modo, communis Thomistarum sententia est.

CAPVT II.

4 Secunda sententia.

COMMVNIS, ET SAtis plausibilis, apud Thomistas opinio est, intensionem qualitatum nō fieri addito nouo gradu formæ, aut parte qualitatis precedente, sed alia ratione, quam omnes non eodem modo explicant. Hanc sententiam tradunt Ægidius quodlibeto 2. quęstione 14. Capreolus in primū distinctione 17. quęstione 2. articulo 1. conclusione 3. 4. & 5. Soncinas lib. 8. metaphys. quæstione 21. & Iauellus eodem libro quæstione 6. & Didacus de Astudillo, libro primū de generatione quęstione 9. *§. Istis suppositis teneo.* Refertur etiam Hetueus in primo distinctione 17. quęstione 5. & quodlibeto 6. quæstione 11. quem ego non legi: falso tamen allegari solet Henricus, cum oppositam sententiam ille plane sequatur: citari etiam solet Sanctus Thomas, quid tamen ipse sentiat, dicemus capite 4. in fine. Hæc opinio sic in vniuersum intellecta probatur primo. Nam si intensio formarum fieret addito aliquo nouo gradu ipsius formæ præcedenti, vel gradus ille esset eiusdem speciei cum præcedente, vel diuersæ: si esset diuersæ speciei, non posset componere cum præcedente vnam numero qualitatem, quæ vere esset secundum rem vna, vt patet: si autem esset eiusdem speciei cum præcedente, non possent esse simul distincti in eadem parte subiecti, quia duo accidentia solo numero diuersa esse nequeunt in eadem parte subiecti.

Cap. II.

Secundo probatur, quia si addito nouo gradu eiusdem speciei fieret intensio eiusdem formæ, sicut fit augmentum qualitatis secundum extensionem ratione quantitatis, sequeretur, posse augeri qualitatem in infinitum secundum intensionem, sicut augeri potest secundum extensionem, si adderetur noua pars quantitatis, aut saltem non esse determinatum incrementum secūdum intensionem, sicut reuera non est secundum extensionem. Hæ rationes probant hanc opinionem, quatenus asserit augmentum formarum secundum intensionem non fieri addito nouo aliquo gradu ipsius formæ. Tertio sic arguit Ægidius pro hac sententia. Essentiæ rerum sunt sicut numeri, quibus si fiat additamentum variatur eorum essentia, ergo qualitatibus secundum essentiam nihil addi potest. Postremo denique citari solet pro hac sententia Aristoteles 4. physicorum capite 9. textu 84. vbi ait, ex calido fit magis calidū nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum, quę verba refert Sanctus Thomas pro hac parte in hac prima secundæ q. 52. artic. 2. in argumento *sed contra*.

Ceterum, quo pacto fiat intensio, & idem obiectum in eadem parte fiat magis tale, quam antea erat per eandem formam, absque vllo nouo gradu illius, qui ei addatur, prędicti Doctores non eodem modo explicant. Primum aliqui ita prædictam opinionem intelligunt, vt eadem forma secundum suam essentiam omnino inuariata dicatur magis, aut minus intendi, ratione maioris, aut minoris perfectionis, aut minus perfecti esse: itaque in ipsa forma nō admittunt gradus, neque aliquam varietatem, in ipso autē esse gradus, & varietatem concedunt. Hoc modo philosophatur Ægidius, Capreolus, & Didacus de Astudillo. Nam quamuis Capreolus in conclusionibus citatis, & in primo articulo hoc non doceat, sed tantum dicat conclusione tertia, formam non intendi addito nouo gradu, & conclusione quarta formas non posse intendi per maiorem in subiecto radicationem, nisi etiam essentialiter augeantur, & in quinta conclusione asserat, formas intendi penes hoc, quod educūtur de potētia subiecti de imperfecto ad perfectum, tamen in art. 2. ad argumentum Gregorij contra 5. & 7. cōclusionem plane affirmat, intensionem fieri secundum perfectius esse, non autem secundum ipsam essentiam formæ. Verum adhuc hi auctores nō eodem modo

modo hanc intensionem ex parte ipsius esse concedunt. Nam Ægidius in eodem esse permanente eiusdem formæ concedit gradus, cum tamen in ipsa essentia formæ non concedat: dicit itaque eandem numero formam accidentariam perfici, & intendi non secundum gradus in essentia, sed secundum gradus in suo esse. At vero Capreolus, & Didacus de Astudillo docent, hos varios gradus in ipso esse non permanere, sed primum recedere adueniente secundo perfectiori: quemadmodum & Durandus de gradibus ipsius formæ philosophatus est, vt capite primo retulimus. Porro autem hāc graduū diuersitatem, & varietatem in ipso esse formæ existimat Ægidius prouenire ex maiori, aut minori dispositione subiecti.

Alij vero deinde docent, formam accidentariam intendi, ac magis perfici in subiecto, hoc est, effectum illius magis, ac magis augeri ex eo, quod eadem forma magis, aut minus educatur de potentia ipsius subiecti, vel ipsa forma magis, ac magis informet subiectum ipsum, & maiorem ei tribuat effectū, vel (vt loquitur Caietanus) magis sibi subijciat subiectum, in quo est, hæc enim idem videntur esse in doctrina, & Schola Doctoris Sancti, vt notauit Iauellus quæstione illa sexta §. *Tertio forma*: hoc modo philosophantur Iauellus ibidem, & Caietanus in hac prima secundæ quæstione 52. articulo 2. & Soncinas loco citato.

Nullus tamen ex citatis Doctoribus, excepto Caietano, ratione aliqua peculiari hoc probant, sed vt semel defendant opinionem, quam putant esse Sāncti Thomæ, quam que sibi ante omnia defendendam proposuerunt, hoc, aut illo modo, qui ipsis facilior ad defendendum videtur, eam explicant. Caietanus vero hanc reddit peculiarem rationem, vt ostendat discrimen inter sententiam Scoti, & Sancti Thomæ circa intensionem formarum: nam cum Sanctus Thomas indiuiduationem formarum dicat oriri ex subiecto, vel ex ordine ad illud, vt inde habeant quidquid in ipsis materiale est, & non specificum, contra vero rationem formalem speciei formæ habeant ex se ipsis sine ordine ad subiectum; efficitur, vt cum intenduntur, & perficiuntur, non perficiantur ex eo, quod formale, & specificum est, sed ex eo, quod materiale est, & ad indiuiduationem ipsarum pertinet: hoc autem est ex subiecto, & ita ex eo, quod magis, & perfectius informent subiectum, formæ ipsæ perfician

tur. Contra vero cum Scotus putet, etiam esse materiale, & indiuiduum formarum sumi non ex ordine ad subiectum, sed ipsismet formis ex se ipsis conuenire, consequenter videtur dixisse (inquit Caietanus) hanc maiorem intensionem formarum non sumi ex ordine ad subiectum, & informationem ipsius, sed ex gradibus ipsarum formatum secundum se, ita ipse Caietanus in eo art. §. *Circa eandem difficultatem*, notauerat vero in §. precedente, ita concedendam esse in doctrina Sancti Thomæ hanc intensionem formarum, vt consequenter dicamus, non tā tum esse ipsius formæ in subiecto, sed etiam ipsam essentiam formæ perfici, nempe per modum, quem ipse putat probabiliorem, & supra a nobis explicatus est.

Intensionem formarum fieri addito nouo gradu formæ, vt probabilior sententia auctoritate confirmatur.

CAPVT III.

Verior sententia dicit additione noui gradus fieri augmentum intensionis.

MVLTO PROBABIlior opinio mihi semper visa est, intēsionem formarum nulla alia ratione fieri, aut excogitari posse nisi addito nouo gradu eiusdem formæ præcedenti. Quam sententiam tradiderunt Albertus in primū d. 17. articulo 10. & Bonauentura in eadem distinctione parte secūda, quæstione 1. articulo 1. in corpore, cum dicunt ipsam caritatem augeri secundum substantiam suam, Ricardus articulo 2. quęstione 2. Scotus quęstione 3. §. *ad istam quæstionem*. Ocam q. 6. Gregorius q. 4. articulo 1. Gabr. q. 4. art. 2. Marsilius in secundū q. 1. articulo 1. notatione 8. Henricus quodlibeto 5. quæstione 5. & quodlibeto 4. quæst. 15. vbi ex professo impugnat eos, qui dicūt, posse aliquem fieri magis qualē, & magis iustum, absque eo, quod qualitas, & iustitia eius maior sit. Quod vero ait in ea quæstione 15. vnam iustitiam non dici magis iustitiam quam aliam, secundum mentem Aristotelis in capite de quali, & qualitate, non est contra prędicta, vt statim explicabitur. Hęc opinio primum quidem confirmanda nobis est impugnatione præsertim aliarum, quas memorauimus, deinde explicanda. 8

Vt autem eam confirmemus, præmittendū est, nullo modo existimasse Aristot. rem dubiam esse, atque positam in controuersia, vtrum

Mēs Arist. in hac re

Universidad de Deusto
Biblioteca

vtrum qualitates aliquæ augeantur in se ipsis addito nouo gradu eiusdem formæ, an vero augmentum intensionis fiat solum secundum maiorem participationem, qua subiectum formam ipsam participat. Nam, vt optime notauit Henricus quodlibeto illo 4. quæstione 15. idque nos inferius ostendemus, impossibile videtur, aliquod subiectū reddi magis tale, & non habere in se ipso maiorem formam, a qua fit magis tale: tametsi ex verbis Aristotelis in prædicamentis capite de quali, & qualitate oppositum aliquis colligere posset, præsertim iuxta trāslationem Perionij, iuxta quam post medium capitis ita legimus.

9 Aristot.

Recipiunt etiam intensionem, & remissionem qualia, nam & album aliud alio albius dicitur, & aliud alio magis, minusve iustum, sed in plerisque id fit, non in qualibus omnibus. Nam iustitiane alia, alia magis, minusve iustitia dicatur, quæstio est. Quod idem in ceteris affectionibus contingit: nonnullis enim hæc in dubium veniunt: iustitiam enim iustitia minorem, maioremve, aut valetudine valetudinem dici non putant oportere, alium quidem alio, & magis valere dicunt, & iustiorem: quod idem sit in grammatica, ceteris que affectionibus omnibus. Ex quibus verbis suspicari aliquis non immerito posset, antiquos Philosophos in ea fuisse sententia, vt forma qualitatis non recipiat in se magis, & minus, sed subiectum ipsum, quod formam habet, magis, aut minus eam participet, & Aristoteles de hac re controuersiam esse existimauerit: quam licet ipse ex sua sententia aperte non definiat, eorum tamen opinionem probare videtur, qui asserebant, ipsam valetudinem, & iustitiam non dici maiorem, aut minorem.

Ceterum si Argyropyli versionem sequamur, & Boethij, quæ Græcis exemplaribus verissime respondet, facile intelligemus. Aristotelem nullam mentionem de præsente controuersia fecisse. Nam pro illis verbis Ioachimi, *Iustitiam enim iustitia minorem, maioremve, aut valetudine valetudinem dici non putant oportere*, in Græco ita legimus, δικαιοσύνην μὲν γὰρ δικαιοσύνης ὑπάρχειν φασί, μᾶλλον δὲ καὶ ἧττον λέγεσθαι δὲ ὑγίειαν ὑγιείας, quæ verba multo melius Argyropylus, & alij transtulerunt vtentes aduerbijs *magis*, & *minus*, non autem nominibus, cum reuera in Græcis exemplaribus aduerbia sint toto illo capite, nempe μᾶλλον, latine *magis*, & ἧττον, latine *minus*. Vertit autem Argyropylus hoc modo. *Nam dubitauerit quispiam, si magis minusve iustitia dici possit, & de dispositionibus, & ceteris similis modo, sunt enim qui de talibus contendunt.* Verba autem Græca, quæ citauimus sic trāsfert, *iustitiam magis iustitia, aut sanitatē sanitate magis minusve dici debere, haud omnino dicunt.* Longe autē diuersum est dicere, vnam iustitiam esse magis iustitiam, quam aliam (de quo modo loquendi merito dixit Aristoteles posse esse controuersiam, & aliquos iure optimo asserere, non posse dici vnam iustitiam magis iustitiam, quam aliam) & dicere vnam iustitiam esse maiorem alia, de quo loquendi modo tempore Aristotelis non video controuersiam fuisse, nec vllum eo tempore negasse, vnam iustitiam, aut sanitatem esse maiorem, quam alias. Quis enim non videat vulgari modo loquendi hoc plane concedi, illud autem negari, aut saltem illum priorē modum loquendi per aduerbia *magis*, & *minus* in vsu non esse, neque apud Græcos, neque apud Latinos, ceterasque nationes, quæ ex latina lingua idioma sibi proprium vsurparunt? Docte igitur, & acute Hēricus quod libeto illo 4. quæstione 15. postquam late probauit, impossibile esse, vnum esse magis album, quam alium, quin sit maior albedo vnius, quam alterius, & ita in alijs qualitatibus, atque inde ostendit intensionem, & remissionem non fieri ex parte subiecti tantum, nisi ipsa forma maior, & minor secundum se fiat; subiungit statim licet obscurissimis verbis, quamuis ipsum *magis*, & *minus* dicatur de subiecto, quod participat formam maiorem, aut minorem, dici non posse de ipsa forma secundum se, & ad hoc adducit testimonium Aristotelis ex capite de quali, & qualitate, quod iam exposuimus.

Eadem sententia ratione ostenditur.

CAPVT IIII.

IAM vero prædicta opinio confutatione aliarū, eo ordine, quo fuerunt a nobis capite primo, & secundo commemoratæ, confirmanda est. Et primo quidem, contra sententiam Durandi, & aliorum probandum est, ita debere fieri intensionem formarum in subiecto addito nouo gradu formæ, vt gradus remissus, qui præcedit, non transeat, neque corrumpatur, sed cum sequente permaneat. Et primum ostendamus ex præcedente gradu, qui transeat, & ex sequente, non posse fieri vnam numero qualitatem: etenim licet in rebus, quarum esse in successione positum est, pars illa, quæ perit, & transit cum parte succedente componat vnam numero rem, vt in motu, tempore, & sono: tamen in qualitatibus permanentibus, qualis est albedo, habitus, & aliæ huiusmodi, quæ intenduntur, & remittuntur, id dici non potest: nam huiusmodi qualitates sunt permanentes, ac proinde ex partibus successionem habentibus componi non possunt.

Deinde contra ipsum Durandum, aliosque auctores, qui videntur sentire, gradum remissum perire adueniente intensiori, & non componere cum eo vnam qualitatem, ostendamus neutro modo tolli difficultatem, quam ipsi euitare contendunt. Aut enim gradus, qui succedit præcedenti, siue cum eo constituat eandem qualitatem, siue non constituat, est maior præcedente, aut æqualis, aut minor: atqui minor esse non potest, vt manifestum est, cum effectus, quem præbet subiecto, sit maior, vt supponitur: si autem dicatur æqualis, vel maior, manet eadem difficultas proposita, quam ipsi vitare contendebant: nam si est equalis, restat difficultas, quo pacto æqualis forma cum præcedente reddat subiectum magis quale, quam præcedens, & ita recurrendum est ad aliquam ex alijs opinionibus: si autem sit maior, efficitur ipsasmet formas secundum se esse maiores, & minores: impossibile autem est, vnam formam eiusdem speciei cum alia esse maiorem illa, nisi plures gradus in se habeat: illa igitur forma, quæ est maior, habet gradum æqualem præcedenti, & aliquem alium: multo igitur melius esset asserere, in ea forma manere primum gradum, qui antea erat in subiecto, & nouum alium ei accedere, quam dicere, præcedentem gradum corrumpi, & alium maiorem succedere, qui tantundem, & aliquid amplius habeat.

Id, quod diximus de successione gradum ipsius formæ contra primam sententiam, eodem modo sequitur cōtra eos Thomistas, qui dicunt, in intensione formarum manere eandem formam, & omnino æqualem secundum se, variari tamen secundum esse, ita vt vnum esse illius maius succedat minori: nam vel esse, quod succedit, est minus, vel æquale, vel maius: quidquid autem horum dicatur, sequuntur eadem, quæ supra diximus. Postremo contra vtrumque modum philosophandi quatenus asserit, vnum esse formæ maius succedere alteri minori esse, aut vnum minorem gradum ipsius formæ succedere alteri minori, sic possemus argumentari. Quoniam esse idem omnino fieret in remissione formæ, ordine tamen inuerso, nempe vt forma fieret remissior per hoc, quod vnum esse eiusdem formæ minus, aut vnus gradus minor ipsius formæ succedat maiori: hoc autem videtur impossibile: quia cum aqua, verbi causa, reducitur ad pristinum frigus remisso calore, quem ab igne susceperat, & remoto iam igne, & causa illius caloris, nulla est causa creata, quæ producat talem calorem diuersum a primo, nisi dicamus ipsam aquam esse causam illius, quod videtur absurdum. Fatendum igitur est, ibi manere calorem antea productum, remissum tamen fuisse ab ipsa aqua introductione oppositæ formæ, nempe frigoris, quo corrumpitur aliquid ipsius caloris, eoq; detracto remissior manet.

13 *Refellitur primus modus explicandi secundam sententiam.*

Secundo contra priorem modum explicandi secundam sententiam probare debemus, intensionem fieri non posse non addito nouo gradu ipsius formæ per hoc solum, quod forma habeat perfectius esse in subiecto. Primum quidem, quia probabilius existimamus idem esse omnino secūdum rem essentiam, seu formam aliquam extra causas, & existentiam formæ: quare si perfectius est esse formæ, etiam ipsa forma debet esse perfectior. Deinde, quia licet essentia actu distinguatur secundum rem ab existentia illius, tamen ita debent æquari inter se, vt maius esse a maiori forma debeat oriri: impossibile enim videtur ab eadem forma in se ipsa, omnino inuariata, quatenus forma est, nasci diuersa, & inæqualia esse existentiæ, aut inexistentiæ, siquidem idem quatenus idem; semper est natum facere idem, nisi recurramus ad ipsum subiectum, & modum, quo participat formam iuxta posteriorem modum explicandi secundam opinionem, & dicamus ob aliquod impedimentum non semper oriri ex eadem forma idem esse: quia subiectum paulatim participat illud esse. Ceterum, vt inferius contra hunc modum dicemus, vix inteliigi potest causa aliqua ex parte subiecti, ob quam ab eadem for-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dem forma oriatur diuersum esse. Quodsi aliquod sit impedimentum, & causa, vt subiectum minus habeat de aliquo esse, idē etiam impedimentum erit, vt minus habeat de forma ipsa, vt statim multo clarius videbitur: præsertim cum eatenus dicatur fieri forma aliqua, quatenus ab agente suo accipit esse.

14 *Impugnatur secundus modus explicandi eandē sententiam.*

Tertio contra posteriorem modum explicandi secundam sententiam probare debemus, non posse ab eadem omnino forma, & æquali idem subiectum dici magis tale propter maiorem eductionem ipsius formæ de potentia materiæ, seu propter maiorem eius inhæsionem, quam Doctores illius sententiæ actuationem vocant. Primum quidem, quoniam si forma est indiuisibilis, vt aduersarij contendunt, & semel producitur, tota debet ita produci, vt nihil illius amplius produci possit: cumque eius productio sit eductio illius de potentia materiæ, eo quod pendens a materia producatur: sequitur, semel productam non posse amplius educi. Deinde, si per eductionem prædicti Doctores intelligant non solum productionem formæ, sed etiam coniunctionem illius, & vnionem cum subiecto, ita vt eadem forma educta possit magis, ac magis inesse, quod vocant Caietanus, & alij magis, ac magis actuare subiectum, non minus efficaciter prædictus modus philosophandi impugnari potest. Quia vel eadem forma vnitur eidem subiecto diuersis vnionibus sibi succedentibus, vel vna tantum: si diuersis vnionibus sibi succedentibus, sequūtur absurda, quæ diximus contra primam sententiam. Tum etiam absurdum est dicere, agens intendens formam eam dissoluere a subiecto, vt iterum eam vniat perfectius, vel ipsam perfectius vnire, vt dissoluat. Adde, quod cum remittitur forma, vt in exemplo aquæ reducentis se ad pristinum frigus, & ita minuentis in se calorem, nullum esset agens creatum dissoluens vnionem intensioris caloris, & iterum vniens eundem calorem remisiori vnione, vt ibi etiam dicebamus contra illam sententiam. Ad hæc, cum forma ipsa sit simplex, & indiuisibilis, quo pacto potest habere tot vniones diuersas, & inæquales?

15 *Effugiū præcluditur.*

Si vero dicant aduersarij, hanc formam intendi, & remitti non pluribus vnionibus sibi succedentibus, sed vna, quæ magis perficiatur, aut de perfectione sua aliquid amittat, & ratione huius varietatis idem subiectum nunc dici magis tale, nunc autem minus, explicent nobis, obsecro, qui fieri potest, vt eadem forma omnino indiuisibilis eandem partem subiecti nunc magis informet, nunc autem minus? nam si tota educta est de subiecto, & de quauis parte illius, sequitur productam fuisse in subiecto, & in quauis parte illius: cumque producere illam sit eam subiecto vnire, vt illi insit, quia productio illius tendit ad esse illius, esse autem illius est inesse: sequitur ipsam non posse amplius produci, & ita non posse amplius vniri subiecto, quia non potest amplius inesse: aut dicant nobis, per quem modum realem magis insit, & minus, cum ipsa in se eadem sit, & in eadem omnino parte subiecti, vt supponitur. Quo igitur pacto eadem forma omnino eadem eandem partem subiecti nunc sibi magis, nunc minus subijcere potest, ut vult Caietanus?

Ceterum respondent aliqui, qui hunc modum philosophandi pro viribus defendūt, eadem anima informari diuerso modo materiam, vt patet in animalibus, in quibus sunt partes, quas vocant organicas, nempe diuersæ rationis, & eadem quantitate vnita eidem subiecto, & materiæ, subiectum, & materiam nunc magis extendi, nunc minus, vt maiorem, vel minorem occupet locum: ergo mirum non debet videri, si dicamus eandem formam qualitatis nunc magis, nunc minus vniri, & informare idem subiectum. Hæc tamen exempla nullius momenti sunt, nam eadem anima est forma talis virtutis, vt postulet diuersas dispositiones in diuersis partibus ad diuersa munera, & officia, nihilominus esse substantiale, quod tribuit diuersis partibus, eiusdem omnino rationis est, & sola est diuersitas partium secundum dispositiones accidentarias, vt diximus.

Adde, quod licet eadem anima in diuersis partibus diuersum esse substantiale tribueret, nō proinde liceret colligere, eādem formam accidentariam, quæ tribuit effectum, in omnibus partibus homogeneis, & eiusdem rationis, nunc tribuere effectum maiorem, nunc minorem. Quod vero quantitas ita extendat eandem materiam, vt aliquando maiorem occupet locum, aliquando vero minorem, nempe rarefacta, aut constipata, hoc mirum non est: quia vel per rarefactionem adquiritur noua quantitas, & per constipationem amittitur aliquid illius, vel extensio ad maiorem, aut minorem locum non solum pendet ex quantitate, sed etiā

sed etiam ex dispositione densitatis, aut raritatis. Quare ab eadem quantitate cum eadem dispositione non proueniunt tam varij effectus, sed ab eadem quantitate cum eadem dispositione semper idem effectus oritur: eodem igitur modo ab eadem qualitate eodem modo in se ipsa se habente, & in materia eodem modo disposita idem effectus formalis nasci deberet: at videmus in eadē materia eodem modo disposita diuersos effectus formales ab eadem forma, nempe maiorem, & minorem, nam eadem aqua fit magis, & minus calida ab eodem calore, vt supra probatum est: ergo necesse est, eundem calorem in se ipso variari, non quidem alio modo, quam vt idem calor sit maior, & minor. Dixi autem in materia, aut subiecto eo dem modo disposito ab eadem forma oriri diuersum effectum, nam reducere intensionem, & remissionem formarum, seu maiorem, & minorem effectum illarum in maiorem, aut minorem dispositionem subiecti, & materiæ, vt voluit Ægidius quodlibeto illo 2.q.14.futile, & inane est. Etenim quamuis intensio, & remissio aliquarum formarum, vt secundarum qualitatum, pendeat ex diuersa dispositione subiecti per primas qualitates, vt intensio, & remissio albedinis ex dispositione frigoris, & temperamento illius cum calore: tamen intensio, & remissio primarum qualitatum vix reduci potest in aliquam priorem dispositionem, quæ non suscipiat magis, & minus, & ita erit processus in infinitum, quem inutiliter euitare cōtendit Ægidius loco citato: tum quia in omnibus corporeis qualitatibus hoc explicari non poterit: tum etiam, quia intensio, & remissio concedi debet in habitibus, & qualitatibus spiritualibus, in quibus possumus assignare causam intensionis, & remissionis ex parte dispositionis. Lege Scotum in 1.d. 17.q.illa 4.§. *Contra istam opinionem*, versiculo *Primo contra illum*, vbi hunc modum philosophandi exprofesso impugnat.

Postremo eādem sententiam sic confirma re possumus, quia ex opposita sequeretur, nunquam produci qualitatem aliquam per alterationem, sed solum varios modos inhærendi, quibus forma intendatur, & remittatur, quod est aperte falsum: sic enim qualitas quælibet euanescceret in modos, & nihil in illa assignari posset, quod esset qualitas ipsa, fundamentum intensionis, & remissionis: hoc autem absurdum esse quis non videat? Nam cum intensio, & remissio sint modi qualitatis ipsius, in ipsa qualitate intensa assignari debet aliquid reale, quod sit sola qualitas, & aliquid, quod sit modus intensionis: alioquin si tota est modus, non erit qualitas, cuius sit modus. Porro autem hoc absurdum sequi, sic probatur. Quotiescunque intenditur qualitas iuxta oppositam sententiam non producitur qualitas, aut gradus illius, sed modus: simul autem, atque incipit motus, incipit intensio qualitatis: ergo per totum motum producitur solū modus qualitatis, ac proinde nunquam producitur qualitas, nisi dicas dari quoddam momentum temporis determinatum, quo producatur solum qualitas sine intensione, & remissione in subiecto, & deinde producatur modus intensionis, quod est absurdum: tum quia nulla qualitas producitur minima, ac proinde nulla potest produci sine intensione, & modo: tum etiam quia in motu alterationis nō datur primum mutatum esse in termino a quo, vt constat ex doctrina Aristotelis sexto Physicorum capite 5. textu 47. & sequentibus.

18 *De mente S. Thomæ.*

De mente autem Sancti Thomæ difficile est aliquid certi iudicare: discipuli eius ipsum allegant pro secunda sententia, quam in secundo capite retulimus, & in eam vehementer inclinat. Nam in hac prima secundæ quæstione 52. articulo 2. aperte docet, habitus augeri dupliciter, vno modo per additamentum formæ, cum extenditur idem habitus ad nouam conclusionem, quod quidem additamentum putat esse quodammodo specie diuersum, non quia fiat habitus specie diuersus a præcedente, siquidem idē habitus numero est magis extēsus, sed quia id, quod additur formæ, aliquid videtur habere diuersitatis, cum versetur circa diuersam conclusionam: sic etiam concedit motum augeri secundum extensionem per additamentum, quamuis maneat motus simpliciter idem secundum speciem. Altero modo dicit augeri habitum, & motum secundū intensionem, prout habitus, aut motus magis participatur a subiecto, & hunc modum augmenti dicit non fieri per additamentum quod quidem difficile est, & secundæ sententiæ fauet quamplurimum. Verum, cum idem Sanctus Doctor quæstione prima de virtutibus articulo 11. & in primū distinctione 17. quæstione 2. articulo 1. & 2.2. quæst. 22. artic. 4. ad 3. quem in hac parte sequitur Capreolus in eadem dist. 17. q. 2. art. 1. concluſ. 4. dicat qualitatem augeri secundum essentiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

essentiam, & non tantum secundum radicationem in subiecto, & ita concedat augmẽtum fieri in ipsamet essentia qualitatis, non absque fundamento ipsum interpretari possumus, vt non negauerit additamentum aliquod in essentia, siquidem impossibile videtur ipsam essentiam secundum se augeri non recepto aliquo augmento secũdum se, sed solum negauerit additamentũ, quod esset diuersæ rationis aliquo modo, quale dixit esse in habitibus, cum ad nouas conclusiones extenduntur, quem modum extensionis ipse intensionẽ etiam vocauit: tum etiam negauerit augmentum alicuius qualitatis numero diuersæ, quæ præexisteret, aut præintelligeretur ante vnionem, vt colligitur ex. 2.2.q.24.ar.5. sed ita vt per ipsam vnionem fiat augmentum in subiecto; cumque produci ipsam qualitatem idem sit, quod infundi in subiecto, & ei inesse, augeri qualitatem idem erit, quod subiectũ illam magis participare. Ideo igitur negat S. Doctor augmentum qualitatum secundum se, non autem in subiecto, quia non potest intelligi aliqua qualitas maior secũdum se, antequam intelligatur in subiecto maior.

19

Satisfit rationibus primæ, & secundæ opinionis.

CAPVT V.

Solutio primæ rationis pro prima opinione.

RElinquũ est, vt ad argumẽta primæ, & secundæ opinionis respõdeamus. Ad primum dicimus, in omni motu, qui non est generatio, non destrui, neque corrumpi terminũ a quo secundum substantiam, & naturam suam, sed solum secundum respectum peculiarem, secundum quem habet rationem termini a quo: in intentione autem, & remissione terminus a quo est quidem qualitas eiusdem rationis cum termino ad quẽ

20 & secũdũ substãtiã suã manet cũ illa; tamen quia est terminus a quo, non absolute, sed quatenus cõparate est maior, vel minor, maior in motu remissionis, minor in motu intensionis; satis est, si secundũ hãc rationem corrumpatur, & desinat per introductionẽ termini ad quem: desinit enim esse minor, dum fit maior, & desinit esse maior, dum fit minor, quia per intensionem teste Aristotele 5. Physicorum capit. 2. text. 19. dicitur fieri aliquid de minori maius; in remissione autem cõtra, sicut & in accretione, & decretione animalis, de minori fit maius, & de maiori minus animal. Nam quod aliqui putant remissionem tendere ad non esse qualitatis, & decretionem ad non esse quantitatis, nulla ratione probandum est: quia mutatio, quæ tendit ad non esse, est de subiecto in nõ subiectum, & hęc non est motus, sed corruptio iuxta ea, quæ notabimus infra q. 113. art. 1.

Ad secundum argumentum respondeo, per intensionem adquiri aliquid reale ipsius formæ, quæ intenditur, non distinctum specie a præcedente, neque ita reipsa distinctum, vt sit diuersa qualitas numero a præcedente, sed ita vt per coniunctionem cum præcedente vnam numero qualitatem magis intensam constituat, vt capite sequente fusius explicabitur. Quanuis autem repugnet esse duas qualitates eiusdem speciei, & solo numero differentes in eadem parte subiecti ex ijs, quæ intensione, & remissione augeri possunt, tamen non repugnat nouũ gradum qualitatis produci, & productione ipsa præcedenti coniungi, vt cum eo vnam numero qualitatem constituat.

Ad tertiã rationem dico, qualitatẽ intensam diuersam esse secundũ essentiã a qualitate remissa, hoc sensu, vt plus habeat de eadem essentia qualitatis, non autem quia sit alterius naturæ, & speciei: eo autem modo repugnat quidem esse idem omnino qualitatem intensam, & remissam: nam aliquo modo differunt, nempe sicut includens, & inclusum. Nam intẽsa qualitas includit etiã remissam, & aliquid amplius: ex hoc autem non sequitur qualitatem remissam aduenientem intensa perire omnino, sed nouo gradu suscepto augeri.

Ex his autem patet etiam quid dicendum sit ad primam rationem pro secunda sententia: dicimus itaque, nouum gradum aduenientem præcedenti esse eiusdem speciei cum eo, & non diuersæ, nihilominus non esse qualitatem solo numero differentẽ ab eo, sed cum eo eandem qualitatem numero constituere, vt dictum est.

Ad secundam rationem respondemus, ex eo, quod qualitates augeantur secundum intensionem, addito aliquo nouo gradu, minime sequi naturaliter posse intendi in infinitum, nempe ab agente aliquo creato, & finito, sicut etiam quantitas ex se augetur addita noua parte, & tamen proinde

proinde non sequitur, posse augeri in infinitum ab aliquo agente creato: an vero a Deo augeri possit, tam quantitas, quã qualitas, diximus 1. part. disp. 26. Ratio vero, ob quam agentia naturalia non possint augere qualitates in infinitũ, est, quia iuxta suas formas substantiales naturaliter postulant determinatum gradum qualitatum, & ita a natura constitutũ est agens aliquod creatum determinatam habens virtutem, qua vltra illum gradum aliquam intensiorem qualitatem producere non possit.

22 Ad tertiam rationem dicendum est, axioma illud, *Essentiæ sunt sicut numeri*, ita esse intelligendum, vt nullum nouum prædicatum addi possit alicui essentiæ, sed eo addito statim species, & natura varietur, sicut addita vnitate numero, variatur numerus. Hoc tamen non obstat, quo minus fieri possit additamentum essentiæ, & formæ alicui non quidem noui prædicati, sed multitudinis, & quantitatis eiusdem naturę, vt forma sit maior, sicut etiam quantitati fit additamentum nouæ quantitatis, vt fiat maior. Qua vero ratione essentia quantitatis, aut qualitatis aucta in infinitum, etiamsi esset infinita in suo genere, non haberet infinitatem secũdum esse, quæ est propria Dei, ex plicauimus 1. p. disp. illa 26. cap. 1.

Denique testimonium Aristotelis, quod adducitur postremo loco pro secunda opinione, neque fideliter citatur, neque quidquam aduersatur nostræ sententiæ. Verba Aristotelis sunt, *Nam vt ex frigido calidũ, eadem & ex calido frigidum fit, quod potentia ambo erat: sic ex calido fit magis calidum nulla prorsus ipsius parte tunc emergente calida, quæ non erat antea calida, cum calida minus erat*: hoc autem docet Aristoteles, vt ostendat idem esse subiectum contrarium, & vnumquodque contrarium non afferre secum suam propriam materiam: præ dictis autem verbis non dicit fieri magis calidum ex minus calido nullo addito calore sed nullo facto nouiter calido, hoc est, non accedente noua parte materiæ calidæ, quæ antea non esset calida, sed idem subiectum omnino fieri magis calidum.

Qualis sit gradus augmenti intensionis in qualitatibus, & habitibus.

CAPVT VI.

23 *Status difficultatis.*

INter eos, qui sentiunt, augmentum intensionis in qualitatibus & habitibꝰ fieri per additamẽtũ noui gradus, non conuenit, vtrũ gradus ille, qui additur, sit per omnia similis præcedentibus, an vero dissimilis aliquo modo. Controuersia autẽ de hac re orta nõ est inter antiquos Scriptores, quos in hac disputatione allegauimus, sed inter recentiores aliquos philosophię professores, qui de hac re paucis retro annis disputare cepe runt. Nonnulli vero existimant, quemlibet gradum augmenti, quo fit intensio, esse dissimilem præcedenti aliqua dissimilitudine (vt ipsi vocant) indiuiduali, & perfectione entitatiua: in cuius sententiæ confirmationem supponunt, qualitates contrarias posse esse simul remissas in eodẽ subiecto, vt albedinem, & nigredinem in fusco, & calorem, & frigus in tepido: cuius oppositum frigidis sane rationibus docuerunt Soncinas 10. metaphys. q. 22. & Gregorius in primũ d. 17. q. 3. art. 2. Hæc vero doctrina supposita quæ communis est apud Theologos, & philosophos, quamque tradit Sanctus Thom. 1. p. q. 76. art. 4. ad 4. & Scotus in primũ d. 17. q. vltima, & Ferrar. 2. contra gentes cap. 56. & 4. lib. cap. 81. probant prædicti philosophi, & Theologi gradus eiusdem qualitatis esse aliquo modo dissimiles, primum, quia vnus gradus vnius formæ cõtrariæ esse potest cum septem alterius oppositæ formæ, vt supponimus: ergo vnum tantum gradum oppositę formæ expellit, & reliquos secum esse patitur: si autem omnes gradus essent æquales, non esset maior ratio, cur septem gradus secum pateretur, octauum autẽ expelleret nisi octauus gradus esset alijs dissimilis, & ob eius dissimilitudinem 24 peculiarem cum illo oppositionem haberet primus ille gradus contrariæ formæ: ergo necesse est asserere, omnes gradus dissimiles esse: tum etiam non esset maior ratio cur vltimus gradus prius expelleretur, quã primus. Deinde confirmatur eadem opinio quia nisi gradus essent inter se dissimiles, sicut luminosum corpus, potest producere lumen vt quatuor in aere, quando nihil inuenit productum, posset producere vt octo, quando inuenisset lumen vt quatuor productum; quia nulla videretur ratio, ob quam non posset supra quatuor pro

Soncinas, Gregorius. S. Thom. Scotus. Ferrariens.

Prima ratio pro hac sententia.

Secunda ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ductos alios quatuor producere, nisi in illis quatuor posterioribus aliqua esset dissimilitudo, ob quam luminosum illud, quod poterat priores quatuor gradus producere, non possit producere quatuor posteriores. Postremo hoc ipsum sic ostenditur: Quo intensius beati vident Deum, eo perfectiores creaturas vidēt ex vi visionis ipsius verbi, ergo maior illa intensio est perfectoris alicuius gradus, alioquin nō ostenderet perfectiores creaturas.

Addit hac opinio hos gradus esse ordinatos ex natura rei.

Addunt præterea ijdē Doctores, hos gradus dissimiles, & inæquales secundum entitatiuam perfectionem esse interse ita ordinatos ex natura rei, vt vnus alium suapte natura supponat, omnes tamen sint in eadem parte subiecti; diuidunt autem in octo gradus, quorum octauus sit omnium perfectissimus, & sic de alijs ordine suo, nihilominus in quouis gradu ex his octo constituunt ordine suo infinitas partes eiusdem qualitatis dissimiles, ita vt nō possimus ad minimā deuenire. Postremo docēt has partes, quas dicūt diuisibiles esse, inuicem vniri quodam indiuisibili qualitatis, sicut partes continuæ quantitatis vniri dicuntur medio quoddam indiuisibili, aut puncto, aut superficie.

25 *Secunda sententia reiicitur dicens gradus qualitatis nō esse dissimiles inter se.*

Mihi tamen aliter philosophandum esse videtur: existimo enim gradus intensionis in eadem qualitate non esse dissimiles inter se, vt prædicta opinio affirmat, sed esse omnino eiusdem rationis, sicut partes eiusdem quantitatis, & secundum ita produci supra primum, vt suapte natura nō supponat illū primum, sed nisi primum inuenisset, ipse esset primus. Hanc vero sententiam, quam nō obscure indicat Nyphus 8. metaphys. q. 11. c. 4. mihi persuadeo, primum quia cū rationes oppositæ, vt inferius videbimus, nō cogant nos asserere prædictos gradus esse dissimiles, non est, cur hanc nouam distinctionem excogitemus, sed intensionē qualitatum defendamus instar augmenti quantitatis, quod non fit addita dissimili aliqua parte quantitatis sed omnino simili alteri minori, vt patet in aqua, quæ coniungitur alteri, & fit maior. Deinde in augmento habitus gratiæ idem ostenditur. Nam cum augeatur habitus vel in hac vita, vel in alia eadem proportione, qua dicitur homo fieri sanctior nouis operibus bonis in gratia factis, eodem modo sanctior quis euaderet tribus operibus, siue hoc ordine fierent, siue alio cōtrario, siue vnūm ex illis esset prius, siue posterius, sequitur, augmentum habitus gratiæ fieri debere secundum gradus similes, siquidem eandem habent proportionē tres gradus gratiæ habitualis respōdētes tribus bonis operibus factis hoc ordine, & factis ordine inuerso. Signū ergo est gradus ipsius gratiæ habitualis eodem modo augere statum sanctitatis, siue vnus addatur præcedentibus priusquam alij, siue contra; & ita non esse determinatum aliquem modum pro vno gradu, & dissimilem a præcedente, & alium modum dissimilem pro alio. Deinde, vt esset horum graduum dissimilitudo, & vt ipsi loquuntur, subordinatio quædam ex natura rei vnius gradus cum alio, opus esset posse signare determinatos gradus, ex quibus vnus alium necessario supponeret, & tandem ad vnum primum, qui esset fundamentum reliquorum, deuenire. Nā in ijs, quæ ex natura rei ita cōnectuntur, vt vnum aliud necessario supponat, quod dici solet a philosophis vnum alteri essentialiter subordinari, non potest esse processus in infinitum, sed status quidam signandus est, & primum aliquod, quo cetera omnia nitantur, & ipsum ita sit reliquorum fundamentum, vt aliud non supponat, alioquin nihil hoc ordine essentialis subordinationis posset inchoari, vt constat: atqui in qualitate, & habitu recipiente intensionem non possumus signare primum aliquem gradum, qui sit primum fundamentum, vt aduersarij quoque fatentur; alioquin daretur primum mutatum esse ex parte termini a quo in productione successiua qualitatis, & multa alia sequerentur absurda: ergo non est asserendum, gradus qualitatis eo modo distingui: sunt igitur partes, quibus eadem forma qualitatis dicitur maior secundum intensionem, non tantum eiusdem speciei, sed etiam eodem modo similes interse, sicut partes eiusdem quantitatis, quibus eadem quantitas extensa dicitur maior.

Neque vero opus est, has partes, quæ secundū intensiō ē in infinitū possunt diuidi, hoc est, sunt maiores, & minores, vniri termino aliquo cōmuni indiuisibili instar puncti in linea, & instar lineæ in superficie, sed seipsis vniri possunt; nō quidem q̄ prius præexistant vnioni, eius enim producti est vniri præcedentibus, sed quod se ipsis componant, & constituant, vnam qualitatem maiorē.

maiorem. Neque vero opus est, vt vniantur sicut actus, & potentia, neque medio aliquo indiuisibili, sed seipsis, vt dictum est, & cum definiuntur ab Aristotele 6. physicorum cap. 1. text. 1. iuxta id, quod dixerat 5. physicorum cap. 3. text. 26. continua, *Quorum extrema sunt vnum*, eius definitio intelligi debet de continuis in quantitate, & motu, quę vere continua sunt, non autem de qualitate, quę ratione intensionis instar cōtinui a nobis concipitur, sed vere continuū non est. Mirabile sane est quorundam ingenium, qui ita de indiuisibilibus in rebus omnibus disputant, vt quod semel dicunt de quantitate, de rebus omnibus instar quantitatis eodem modo pronūcient: quin imo in qualitatibus eam proportionem cum speciebus sensibilibus inueniant, vt in diuisibile qualitatis indiuisibili speciei respondeat, quo sentiatur. Hęc sane quis non videat sine fundamento affirmari, siquidem nullo sensu a nobis percipitur indiuisibile qualitatis? Adde, quodsi in speciebus indiuisibilia essent, illa non repræsentarent aliquid qualitatis, sed ad vniendum partes speciei ipsius inter se deseruirent: nā sicut indiuisibile albedinis non esset albedo, ita indiuisibile speciei non esset species ac proinde non repræsentaret: relinquamus ergo sensum ita affectum quantitate molis, & eo modo, vt diximus, de his qualitatibus philosophemur.

At quærat aliquis, quo igitur pacto in motu alterationis, quo qualitas intenditur & remittitur, indiuisibilia motus, quæ dicuntur mutata esse, assignabimus? hæc enim necesse est in omni motu constitui. Respondeo, indiuisibilia motus non esse indiuisibilia, quibus partes qualitatis vniantur, sed tota latitudo qualitatis prout ad certum gradum deueniens dicitur indiuisibile motus, nam indiuisibilia motus sunt mutata esse; at mutatum esse idem est, quod ad tantam qualitatem deuentum esse, non autem tale indiuisibile qualitatis adquisitę. Longior tamen de his rebus disputatio philosophis relinquatur.

Argumenta vero prioris sententię facile dissoluentur. Ad primum dicimus, ideo per primum gradum oppositæ formæ, quę introducitur, expelli octauum gradum oppositæ, & septem illius cum illo vno gradu manere, quia hæ formæ non opponuntur sibi simpliciter, sed in statu intenso, ita vt tantum necesse sit de vna forma remitti, quantum de alia introducitur, & non amplius, & ideo secum patitur vnus gradus septem priores oppositæ formæ, non autem octauum: non quia octauus a septem aliquo modo dissimilis sit, & ratione dissimilitudinis peculiarem habeat oppositionem cum primo gradu alterius oppositæ formę, imo vero si octauus gradus dissimilis esset a septem, talis deberet esse naturæ, vt eis perfectione antecelleret, ac proinde ei non deberet opponi primus gradus oppositæ formæ, qui minus perfectus est: quam octauus, sed octauus; quod est falsum. Ratio vero, ob quam remissio incipit ab octauo gradu, quasi deorsum vsque ad primum, est, quia licet sit similis primo, vltimo tamen loco supra primum positus est, & inuerso ordine natura destruere debet, quod ædificatum est, etiamsi totum, quod ędificatum est fit eiusdem rationis, & simile, & in decremento animalis hoc licet intueri: nam cum augmentum, quod fit addita noua quantitate, & noua parte animalis in partibus homogeneis, sit eiusdem rationis, & omnino simile, nihilominus diminutio incipit quasi a culmine ædificij ab vltima quantitate, quæ vltimo fuit adquisita, vt ita paulatim reliquum amittatur.

20 *Diluitur secunda ratio.*

Ad secundam rationem dicimus, ideo calidum, quod per se poterat producere calidum vt quatuor, quando iam tinuenit productum calorem vt quatuor, non posse illum calorem intensiorem efficere, quia hæc est natura agentium, vt quoties assimilauerint sibi passum, seu produxerint in eo, quantum ipsa habent, seu vsque ad certam quantitatem, non possint vlterius procedere: eadem autem ratio est, vt nihil vltra producant, quando tantum effectum ipsa fecerunt, & quando tantumdem ab alio agente productum inuenerunt.

Diluitur tertia ratio.

Ad tertium de visione clara essentiæ Dei respondeo iuxta doctrinam, quam late confirmauimus prima parte disputatione 50. capite 6. ex eo, quod videatur essentia diuina, nullam videri a Beatis creaturam ex vi visionis, & ita ex eo, quod perfectius videatur, non videri perfectiores creaturas. Adde, quod licet ex vi visionis viderentur creaturæ, non potest certo colligi ex vi visionis perfectioris perfectiores videri, sed plures: nam quicumque beatus videret sine dubio species omnes rerum creatas, & inter eas Angelos: certum

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem non est, posse aliquam speciem perfectiorem a supremo Angelo produci: quia licet probabilius sit posse a Deo produci species diuersas in infinitum, tamen id certum non est, neq; certum est ex speciebus, quæ in infinitum, nouiter possunt produci, esse vnam alia perfectiorem in infinitum procedendo, quamuis id probabilius sit, vt 1. parte disputatione 106. capite quarto notauimus.

Virum habitus sit causa actus secundum substantiam illius, an vero secundum aliquemmodum. Disp. 83.

Variæ opiniones de hac re. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.
Solutis argumentis oppositis duo corollaria præcedenti doctrinæ accedunt cap. 3.

Variæ opiniones de hac re.

CAPVT I.

Status quæstionis.

CONtrouersiam hãc in vltimum locum reseruauimus, vt prius ea omnia tractaremus, quæ ad naturam ipsius habitus plene cognoscendam necessaria sunt. Explicata igitur iam natura habitus, & quo pacto generetur, & corrumpatur in nobis, operę pretium erit agere de virtute, & efficacitate illius. Est autem inter Doctores Scholasticos controuersum, idque quotidie in disputationem obiter venire solet, vtrum habitus adquisitus concurrat cum potentia, in qua est, ad producendam substantiã ipsam actus, vel intensionem solum, vel modum alium, an tantum exparte causæ efficientis auferat impedimenta nihil aliud conferens ad ipsam operationem. Controuersia autem solum esse debet de habitibus adquisitis, nam de infusis alia est ratio: cum enim dentur nobis ad ipsam substantiam operationis tanquam propriæ causæ illius, ita vt sine illis, aut sine auxilio supernaturali supplente vices illius non possimus tales actus supernaturales elicere, consequitur aperte, non dari huiusmodi habitus ad facilitatem, & promptitudinem earum operationum, sed ad substantiam, vt fusius videbimus infra disputatione 187 capite 2. hoc autem ita verum existimo, vt etiam intensio habitus non iuuet perse ad facilitatem in operando. Vnde licet alicui infunderetur habitus supernaturalis intensissimus, non statim sentiret facilitatem. Quodsi modo facilitatem experimur in eliciendis actibus caritatis erga Deum, id non prouenit ex intensione habitus infusi, sed ex assuetudine, & exercitatione circa tales actus eliciendos. Nã ex tali assuetudine aut fit in nobis habitus alius, aut aliquid aliud, quod præstat nobis facilitatem, & promptitudinem ad hos actus infusos, vt disputatione 79. cap. 10. explicauimus. Et hac ratione intelligerem ego S. Thomam secunda secundæ quæst. 23. articulo 2. vbi concedit, habitum caritatis ad prompte, & delectabiliter operandum. Porro autem ipsum habitum infusum in quocumque gradu perse non præstare nobis hanc promptitudinem, & perseuerantiam, & delectationem in operando, experimento compertum est, quia paruulus & quilibet adultus hunc habitum recipit in baptismo, & tamẽ nõ statim experitur hanc promptitudinem. Præterea neque ex intensione habitus caritatis hoc prouenire probatur, quia habitus caritatis augetur in nobis meritorie actibus omnium aliarum virtutum, quibus meremur vitã æternã, vt videbimus disputatione 220. & tamen post exercitationem aliorum actuum non experimur hanc promptitudinem in operando ex actu caritatis. Controuersia igitur proposita intelligitur solum de habitibus adquisitis, in qua varie sentiunt Scholastici. Referam igitur in hoc capite varias aliorum opiniones, vt in sequenti meam in hac re sententiam pronunciem.

Aureolus, vt est apud Capreolum in 1. disputatione 17. quæstione 1. articulo 2. contra prima conclusionem, multis rationibus contendit probare, habitum non posse concurrere ad substantiam operationis, vel ad intensionem, vel ad facilitatem, vel esse conditionem sine qua non, vel alio modo iuuare potentiam ad operationem, & tandem concludit, non esse vllum habitum in potentijs ad operandum. Cum hoc tamen auctore nulla nobis erit controuersia in præsenti, supponimus enim ex disputatione 79. capite 3. habitus adquisitos assuetudine esse in potentijs, & facultatibus nostris. Non parum abest ab hac opinione quam diximus, quarta via, & sententia, quam vt probabilem proponit Scotus in primũ distinctione 17. quæstione secunda, §. *Qui vellet*, circa finem illius, nempe habitum nullo modo esse principium efficiens operationis, sed tantum inclinans ad operationem recipiendam, licet non sit ratio recipiendi: & eodem modo philosophatur de grauitate lapidis ad motum deorsum: hæc tamen sententia manifeste falsa est, & conuinci potest, primum auctoritate Augusti ni libro de bono coniugali capite 21. vbi de habitu continentiæ inquit, *Ipse est enim habitus, quo aliquid agitur, cum opus est, cum autem non agitur, potest agi, sed non est opus.* Deinde auctoritate Aristotelis 6. Ethicorum capite quarto, vbi diuidit habitum in actiuum, & factiuum: cui accedit commentator tertio de anima commento 18. vbi inquit, habitum esse, quo quis vtitur cum vult: postremo ratione, quia vix intelligi potest, per habitum inclinari potentiam ad recipiendam operationem, cum tamen ipsa non sit ratio recipiendi: exemplum quoque grauitatis ineptum est, quis enim dicat, grauitatem non esse principium efficiens motus deorsum?

Ex ijs vero Doctoribus, qui affirmant esse habitus in potentijs nostris, quibus disponimur secundum potentiam ad aliud, nempe ad operationem, & habitum ipsum esse principium efficiens operationum, variæ sunt opiniones de modo, quo disponimur per habitus ad operandum, & ipsi sunt principium operationis.

Prima sententia sit, quam vt magis probabilem amplectitur Scotus in primum distinctione 17. quæstione secunda, §. *Concedo igitur*, & §. *qui vellet*, & sequitur Capreolus eadem distinctione quæstione prima, articulo tertio, ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, nempe habitum adquisitum non concurrere cum potentia ad substantiam actus, sed ad modum intensionis, ita vt potentia simul cum habitu eliciat substantiam actus, quia ex vtroque constituitur vnum perfectum principium: at vero ex parte actus substantia respõdeat potentiæ; modus autem intensionis respondeat habitui tanquam propriæ causæ. Hæc sententia ex eo solum probari potest, quia non videtur ad quid aliud necessarius sit habitus: sine aliqua autem necessitate nulla causa, aut principium ex parte causæ cõstitui debet: porro autem ex ijs, quę dicemus, ad probandum habitum non posse constitui ad substantiam ipsam operationis, colligi videtur, ponendum esse ad aliquem modum: alius autem esse non potest præter intensionem: ergo ad hanc constitui debet habitus. Addit præterea Capreolus, habitum non tantum constitui ad modum intensionis, sed etiam ad modum facilitatis, & delectabilitatis, quam putat esse ex parte ipsius actus, sicut etiam ad multos alios modos, quos ipse non explicat.

Secunda sententia.

Secunda opinio Durandi in tertiũ distinctione 23. quæstione quarta, habitum solum esse necessarium ex parte potentiæ ad facilitatem, & promptitudinem in operando, quam sane ex habitu nobis prouenire experimur: dicit tamen hanc facilitatem, & promptitudinem non esse aliquid in actu ipso, sed solum esse aliquid ex parte potentiæ agentis, quatenus per habitum remouetur impedimentum, a quo difficultas in operando proueniebat. Hanc sententiam refert Scotus in primum distinctione 17. quæstione secunda, §. *Qui vellet*, eam tamen non sequitur. Probat autem Durandus eam hac vnica ratione: Quoties duo actus sunt in seipsis omnino similes secundum esse, & vnus facilius fit quam alius, facilitas illa tota se habet ex parte potentiæ, quia magis est expedita ad operandum; actus autem, qui in nobis fit facile ratione habitus, est omnino similis secundum esse, aut saltem esse potest similis alteri, qui prius sine habitu elicitus fuit: ergo facilitas, quæ est, cum fit vnus actus, non est in ipso actu, sed ex parte solum efficientis.

Ratio Durandi.

Vt autem explicet Durandus in ea quæstione numero 8. & sequentibus, quo pacto per habitum tollatur nobis difficultas, & impedimentum, vt expeditius operemur, notat, difficultatem, qua impeditur potentia appetens, ne facile operetur, & prosequatur obiectum, in eo esse, quod obiectum non proponitur sub vnica ratione boni, vel mali: nam si proponeretur bonum sine admixtione aliqua mali summa promptitudine facultas appetens in eam ferretur: illud ergo, quod minuit rationem boni in propositione obiecti, tollit difficultatem fugiendi malum: contra vero, quod minuit rationem mali, tollit difficultatem prosequendi bonum: hoc autem præstat habitus: nam habitus morales, qui actibus adquiruntur, ita immutant corpus nostrum,

§ Quo pacto per habitum tollatur difficultas in operando.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt id, quod antea apparebat nobis bonum, & conueniens, postea appareat malum, & disconueniens, & contra: plurimum enim refert naturale temperamentum ad iudicandum de rebus: nam res venereæ iuxta varia corporis temperamenta diuerso modo apprehenduntur, aut tanquam conuenientia, & bona, aut tanquam disconuenientia, & mala. Exparte vero potentiæ cognoscentis est difficultas in iudicando de rebus, quia non apprehenduntur statim propositiones, & complexiones ita clare sub ea habitudine terminorum, vt ei non possit misceri aliquid falsum; & ideo intellectus difficulter assẽtitur, habitus ergo præstat nobis facilitatem, & promptitudinem ad assensum remouendo hoc impedimentum.

6 Tertia sententia.

Tertia opinio sit Caietani in in hac prima secundæ quæstione 49. articulo 3. vbi fuse probat, habitum adquisitum concurrere cum potentia ad substantiam actus, & tandem prope finem commentarij concludit, habitum esse causam per se substantiæ, & triplicis modi ipsius actus, nempe perfectionis, determinationis secundum esse naturale, & determinationis secundum esse moris. Pro hac sententia allegari solet Almainus tractatu 1. moraliũ capite 20. & Ocam quodlibeto 3. quæstione 21. cuius opinionem profitetur Almainus se sequi loco citato. Ceterum Ocam quæstione illa 21. docet, habitum necessarium esse aliquando, vt simpliciter fiat actus, quod ait, accidere in potentijs apprehensiuis, cum operantur in absentia obiecti: quocirca eo loco per habitum videtur intelligere species quibus in absentia obiecti potentia operatur, & cognoscit: nos autem hic agimus de habitu, qui per assuetudinem actuum adquiritur, species autem intelligibiles non per assuetudinem actuum intelligendi adquiruntur. Contendit deinde interdum necessarium esse habitum, vt actus fiat intensior, quandoque vero, vt actus facilius eliciatur. Vtrum vero modus hic facilitatis & promptitudinis sit ex parte efficientis, an ex parte effectus, ipse non explicat. Citari etiam potest pro hac sententia Paludanus in 3. distinctione 23. quæstione 2. post mediũ, vbi examinans quartam opinionem, docet habitum concurrere cum potentia ad efficiendam substantiam actus, & ad modum etiam existentem in ipso actu.

Cap. I.

Hæc opinio probari potest ratione. Primum, quia sine habitu artis fieri non potest opus artificiosum, ergo aliquis habitus necessarius est ad substantiam operis. Deinde, quia nisi dicamus habitum concurrere cum potentia ad substantiam actus, nulla ratione defendi potest esse causam actus: neque enim potest esse causa actus secundum aliquem modum, cum talis modus ex parte ipsius actus vix explicari possit, nisi pertineat ad ipsam substantiam actus: ergo fatendum est, habitum concurrere ad ipsam substantiam actus. Adde quod hac via facile explicari potest, quo pacto habitus concurrat ad facile, & prompte operandum, non producendo aliquem modum in actu, quia hic modus in actu non satis intelligitur, neque remouendo impedimentum ex parte potentiæ, vt voluit Durandus, sed concurrens vt partiale agens cum potentia. Hoc autem contingit, vt quoties accedit nouum aliquod agens partiale causæ, quæ iam poterat effectum producere, facilius effectus producatur cum illa, quam sine illa, sicut videmus, facilius a duobus portari lapidem, quam ab vno tantum, & in alijs eodem modo.

Probalior sententia.

CAPVT II.

SI fundamenta earum opinionum, quas memorauimus, & momenta rationum deligenter expẽdamus, facile ex omnibus eligere poterimus id, q̃ in vnaquaque probabilius, est vt ita sententiam nostram pronunciemus. Ea vero in tribus consistit, primum est, habitum non concurrere ad substantiam actus. Alterum est, habitum non concurrere per se ad modum intensionis. Tertium est, habitũ concurrere ad modum facilitatis, & delectabilis, qui non sit tantum ex parte potentiæ, sed etiam in ipso actu productus.

In prima parte nostræ sententiæ conuenit nobiscum Durandus in 3. d. illa. 23. q. 3. omissis vero fundamentis ipsius, hæc ratione probatur. Primum, quotiescunque ad producendum aliquem effectum plures causæ sunt necessariæ, quas vocant partiales subordinatas propter varias rationes, quæ in effectu producẽdæ sunt, non est addenda aliqua

aliqua causa, cui non respondeat vt proprius effectus peculiaris aliqua ratio in re producta: nam si duabus causis, verbi gratia, sufficienter compleretur ratio integri principij ad omnem rationem, quæ in effectu producenda est, superuacanee adderetur tertia alia causa ad eundem omnino effectum, vel ad eandem rationem in effectu producendam: quam doctrinam late confirmauimus prima parte disputatione 43. capite 6. & 7. & in hac prima secundæ disputatione 34. capite tertio, nunc autem obiter probatur. Nam quãuis in controuersia sit, an plures causæ, quas vocant totales, ad eundem effectum concurrere possint per potentiam absolutam Dei; tamen naturaliter id fieri nõ posse, nemo dubitat. Quo circa, si ad omnem rationem producendam in actu intellectus sufficiens principium constituitur ex ipsa naturali facultate, & specie intelligibili, frustra addemus aliam causam adiuuantem ad effectum, loquimur autem de causis, quas vocant subordinatas, quales sunt potentia, intellectus, & species. Etenim si sermo esset de causis non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus, & mutuo se iuuantibus, quales sunt duo portantes eundem lapidem, & duo calores, dubium non est posse plures causas ad eundem numero effectum secundum substantiam concurrere, quem altera illarum sola posset producere, licet non ita intense velociter, & facile. Hæ autem tales naturæ sunt, vt quælibet illarum per se efficere possit aliquid ipsius effectus sine alia, licet minus: aliæ vero causæ, quas vocamus subordinatas integrantes vnum sufficiens principium alicuius effectus, talis naturæ sunt, vt nulla illarum per se sola sine alia ne minimum aliquid possit producere ipsius effectus: veluti neque intellectus sine specie, neque species sine intellectu minimum aliquid intellectionis producere possunt: atqui tam in intellectu, quam in voluntate est sufficiens principium constitutum ad producendam omnem rationem in actu intelligendi, aut volendi: ergo frustra additur habitus ad complendam rationem principij concurrentis ad substantiam actus, ac proinde cum adest, nullam præstat efficacitatem potentiæ ad substantiam illius. Quod enim naturaliter supernacaneum est ad aliquem effectum, nihil ad illum confert: hoc namque est, quod communiter dici solet, *Deus, & natura nihil faciunt frustra*: dico autem, habitum non posse addere efficacitatem potentiæ ad substantiam actus per modum causæ partialis subordinatæ, de hoc enim genere causæ probat ratio a nobis facta: alio autem modo, nempe per modum causæ partialis ex æquo concurrentis ad effectũ, quales sunt duo portantes lapidem, habitus concurrere nequit: quia habitus per se nihil omnino potest sine potentia: causæ autem ex æquo concurrentes aliquid possunt in effectum, per se solę, vt prima parte loco citato diximus. Porro autem in intellectu, & voluntate esse sufficiens principium intelligendi, & volendi sine habitu, manifestum est: nam habitus, de quo loquimur, adquiritur actibus eiusdem omnino rationis cum actibus, qui fiunt post habitum adquisitum: ergo antequam habitus insit potentiæ intellectus, & voluntatis, inest ipsis integrum, & sufficiens principium totius substantię actus: atque hoc idem de habitibus aliarum facultatum probat, siquidem actibus etiam adquiruntur.

10 Impugnatur quidam modus philosophandi Scoti.

Hac etiam ratione confutari potest modus philosophandi Scoti in primũ distinctione 17. quæstione secunda. §. *Tenendo tertiam viam*, vbi defendit, habitum concurrere ad eliciendum actum perfectiorem, & intensiorem, eo quod duo agentia mutuo se iuuantia, qualia sunt grauitas lapidis, & impulsus impressus, producunt perfectiorem effectum, quam quodlibet illorum solum produceret. Confutari igitur potest, quoniam hoc solum potest contingere in agentibus non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus, & se iuuantibus: at vero in subordinatis impossibile est: quia duo subordinata non possunt mutuo se iuuare, nisi alterum illorum ita sit necessarium, vt sine illo alterum non possit efficere, vt probatũ est. Constat etiam ob hanc eandem rationem perperam recentiores aliquos docere ideo habitum iuuare ad facilitatem operandi, quia duo agentia mutuo se iuuantia facilius producunt effectum, quam quodlibet illorum solum, etiamsi vtrumque concurrat ad substantiam operis, & non ad modum aliquem in effectu: constat igitur hoc perperam dictum esse, quia hic modus iuuandi ad facilitatem concurrendo, etiam ad substantiam, solum contingit in agentibus non subordinatis, sed ex æquo concurrentibus: fieri autem non potest, vt agens aliquod nouum subordinatum

Universidad de Deusto
Biblioteca

applicetur, & concurrat ad substantiam, & ad illam facilius producendam iuuet, si effectus sine illo aliquo modo fieri posset secundum substantiam idem.

1 Tertia ratio

At dicat aliquis, habitū esse causam, quā vocant subordinatam cum potentia ad actum secundum substantiam, non quidem secundum rationem aliquam specificam, aut genericam, quia ad hanc vtranque potentia sine habitu completa est, sed ad gradū substantialem indiuiduum, nempe cum tali modo facilitatis. Verum hoc responsum friuolum est, quia quoties ad aliquem effectum integratur aliqua causa ex pluribus principijs subordinatis, quibus respondent in effectu variæ rationes præter principium, quod datur ad rationem specificam, non potest addi aliud ad rationem indiuiduam, vt inductione constat in omnibus causis. Nam quoties intelligitur causa completa ad producendum integrum effectum in specie, intelligitur etiā integra ad producendum quemlibet effectum secundum indiuiduam rationem substantialem: neque videtur maior ratio, ob quam addatur nouum principium ad hunc gradū indiuidui, quam ad alium: constat autem ad omnē gradum indiuidui nō addi: cū igitur additur aliud principiū supra vltimū, quo causę efficacitas cōpletur ad producēdū effectū secundum rationem specificam, illud additur ad aliquem modum accidentarium in effectu, huiusmodi autem videtur esse habitus. Deinde id ipsum ostenditur, quia si concedamus habitum concurrere ad substantiam actionis, & eandem actionem, etiam interiorem, posse de bona fieri malam, vt disputatione 56. capite 2. probauimus, nulla ratione contra Scotum defendere poterimus communem sententiam, quæ affirmat, habitum esse genus virtutis, & per intrinsecam differentiam intra tale genus determinari ad speciem virtutis, vt sequente disp.c.2. videbimus.

12

Postremo eadem sententia confirmatur, quia in causis æquiuocis non potest esse reciprocatio, vt fatetur Capreolus loco citato, hoc est, ita effectus procedit a causa, vt, id quod est effectus, nō possit esse causa ipsius causę, hoc est, nihil eiusdē rationis cū causa possit producere. Nam cū causæ æquiuocæ producant effectum diuersæ speciei, semper producunt effectum inferioris naturæ, quam ipsæ sint, alioquin producerent aliquid nobilius se ipsis, quod est absurdum: nam æquale producere non possunt, cūm sit diuersæ speciei: ergo contra, ipse effectus, qui est inferioris speciei, quam causa, non poterit producere causam, quæ nobilioris naturæ est, vel aliquid simile causæ. In vniuocis autem causis alia est ratio: & ideo calor productus a calore potest producere alium calorem eiusdem speciei cum causa, a qua processit: cum igitur habitus fiat ab actu tanquā a causa, vt disputatione 79. capite 9. ostensum est, consequitur aperte, ipsum actum non posse fieri ab habitu secūdum substantiam suam. Hac ratione probauimus supra disputatione illa capite 10. per actus virtutum infusarum non posse habitū infusum generari aut augeri, quia habitus supernaturales infusi concurrunt cum potentia ad substantiam actus, vt infra disputatione 187. capite. 2. monstrabimus. Ex his autem exposita manet tertia sententia aduersariorum, & modus ille, quo recentiores aliqui explicare, & defendere nitebantur habitum concurrere simul ad substantiam, & facilitatem.

In altera parte nostræ sententię, quæ asserit, habitum nō concurrere per se ad augmentum habitus, conuenit etiam nobiscum Durandus in 3.d.illa 23. quæstione 2. omissis vero rationibus, quibus eam ipse probat ex ijs, quę in confirmationē primæ partis dicta sunt, ostēdi potest. Primū quia si habitus concurreret vt per se principium ad intensionem actus, concurreret vt per se principium ad substantiam: nam intensio est secundum gradus eiusdem substantiæ, vt præcedente disputatione monstrauimus ad substantiam autem concurrere non potest, vt proxime probatum est, ergo nec ad intensionē. Deinde quia quamuis duo agentia non subordinata, sed ex æquo concurrentia, & mutuo se iuuantia ad eūdem effectum, efficiant eundem effectum intensiorem; tamen duo principia subordinata hoc non efficiunt, neque ad hoc per se concurrere possunt, vt inductione constare potest, sed huiusmodi principia concurre re solum debent ad integrandum vnum sufficiens principium necessarium ad producendum simpliciter effectum, atqui habitus est principium actus cum intellectu non priori illo modo, sed hoc posteriori, vt supra ostensum est: ergo eius concursus non iuuat per se ad intensiorem effectum. Dixi per se, nam per accidens iuuare potest hoc ipso, quod præstat facilitatem, & magis

& magis inclinat potentiam, siquidem potentia magis prompta, & inclinata intensius operatur ex seipsa.

13 In tertia parte nostræ sententiæ aliquo modo cōuenit nobiscum Dur. quatenus asserit, habitus adquisitos solum dari nobis ad modum operandi, nempe ad facilitatem & delectabilitatē: differt autē, quia ille putat hāc facilitatem prouenire ab habitu nō imprimendo modum aliquē in ipso actu producto ab habitu, sed tantum remouendo impedimentū ex parte ipsius facultatis nos autē dicimus prouenire ab habitu aliquem modū actui producto, ad quem peculiari ratione deseruiat habitus cū potentia, in quo nobiscū concordat Palud. concedens habitum adquisitū nō solum cōcurre re ad substantiā actus, sed etiā ad modū facilitatis impressū ipsi actui. Hęc vero pars facile probari potest, primum quidem ostēdendo cōtra Dur. habitum nō præstare nobis facilitatem remouendo tātum impedimenta ex parte potētiæ: nā si hoc tantum efficeret, sequeretur, nullum habitum inesse voluntati. Etenim ex parte volūtatis nullum est impedimētū, quod per habitum auferri possit, sed si aliquod impedimentum est ad actus voluntatis, quod possit auferri, totum est ex parte facultatum inferiorū sublato igitur impedimento in his potentijs, non videtur amplius necessarius habitus in voluntate ad auferendum nouum aliquod impedimentum. Constat autē, Duradū solum assignasse impedimentū, quod auferendum est, ex parte facultatum inferiorum, & temperamenti corporis. Adde, quod difficultas, quā inquit Dur. esse ad iudicandum in intellectu, nō tollitur hoc modo, nempe immutato temperamento, sed ea tenus solū, quatenus per habitū inclinatur potentia, vt facile apprehēdat extrema propositionis ad iudicādum: hoc autem idem est, quod iuuare potentiā ad eliciendum actum apprehensionis cū iudicio, & assensu quodū habitus nō esset principium inclinans potentiā ad hunc actum, neutiquam diceretur auferre tale impedimentum, & difficultatem potentiæ, ac proinde auferre 14 tale impedimentum non erit sine productione actus, vt vult Durandus.

Deinde in ipso actu esse aliquem modū, ad quem concurrat habitus, non autem ad substantiam sufficienter patet ex dictis: quia nihil videtur superesse, ad quod producēdum sit habitus, nisi modus aliquis in actu ipso, siquidem neque ad substantiam, neque ad intensionem concurrere potest, vt probatum est: neq; solum debet esse ad remouendum impedimētum ex parte causæ efficientis eo modo, quo vult Durā. restat ergo, vt in ipso actu sit aliquis modus productus ab ipso habitu, qui non esset, nisi habitus cum potentia ipsa concurreret.

Quod vero dicere posset aliquis, habitū esse causam determinationis potentiæ, vt determinetur ad hunc potius actum, quam ad oppositum, optime impugnat Durandus in 3. dist. illa 23. quæst. 3. ea nimirum ratione, quia non potest habitus determinare potentiam ad hunc potius actum, quā ad oppositum, nisi inclinans potentiam ad hunc actum potius, quam ad oppositum: hoc autem efficere non potest nisi concurrens cum potentia ad substantiam huius actus.

Modus facilitatis & delectabilitatis quid.

Superest igitur, vt sit modus aliquis in ipso actu, quem recte possumus vocare facilitatem, & delectabilitatem: nam dum actus ipse facilem a nostra potentia fit, talem habet cum potentia nostra conuenientiam vt delectet nos, non solum quia talis actus est, sed etiā quia ita prompte, & facile fit: plus enim multo delectat nos operari facile, quam difficulter, aut simpliciter operari. Ego sane alio pacto hunc peculiarem 15 modum, cuius est causa ipse habitus, explicare nequeo: scio tamen necessario fatendum esse, aliquid huiusmodi, ni velimus habitus, de quibus agimus, funditus abolere. Nam sufficiente ratione ex inductione deducta conuincimus, ad nihil aliud deseruire posse habitum in voluntate, & alijs potentijs: scimus etiam bruta animalia aliquid de rebus concipere, ratione cuius fugiant ipsas, aut eas prosequantur, quod tamen etiam in nobis ipsis experimur, id tamen vix explicare possumus.

Solutis argumentis oppositis, duo corollaria præcedenti doctrinæ accedūt.

CAPVT III.

NVllum est argumentum ex allatis pro sententijs oppositis, quod dissolui nō possit, ex ijs, quæ dicta sunt, ita vt nihil o-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pus sit animaduertere pro illius solutione. Solum est prius argumentum adductum pro tertia sententia, quod aliquam præ se ferre videtur difficultatem: ad illud tamen facile respondeo, sine doctrina, & disciplina artis non posse fieri opus artis, hoc est, nisi quis prius discat, quę requiruntur, & quo pacto fieri debeat domus, illam fabricare non posse, sed opus esse, vt id per se ipsum, vel per Doctores didicerit: poterit tamen quisque facere opus artis, antequam habeat habitum artis, nã habitus per multos actus comparatur: prius igitur aliquis facit opera artis, quam habeat habitum illius, nam prius facit opus artis, quam prõpte illud operetur.

Soluitur prius argumentum tertiæ sententiæ

Obseruandũ habitum existentem in voluntate non concurrere proxime ad efficiẽdos actus aliarum potentiarum.

Duo supersunt obseruanda, vnum est, habitum existentem in voluntate non concurrere proxime ad efficiendos actus aliarum potentiarum, sed solum remote, ratione connexionis potentiarum cum voluntate: contra etiam habitum existentem in potentia inferiori, nempe in appetitu, nõ posse esse proxime causam actus voluntatis, nisi ratione eiusdem connexionis: quo autem pacto voluntas moueatur ab appetitu, diximus supra disputatione 37. Ratio vero huius doctrinæ manifesta est, nam cum habitus sint principium efficiens, & præstent efficacitatem ad operandum, ei solum præstare possunt eam efficacitatẽ, cui insunt tanquam subiecto: ergo habitus, qui solũ insunt voluntati, præstare solum possunt efficacitatem voluntati.

16

Alterum obseruãdum

Alterum obseruandum est, quamuis operationes aliarum facultatum, quę subduntur voluntati, dicantur a voluntate solum imperari, & nõ elici, nihilominus quotiescumq; ex affectu alicuius virtutis procedunt circa materiam propriam habitus vocari communiter actus elicitos, & non imperatos: & hac ratione actus intellectus, quo quis orat Deum, dicitur actus elicitus a virtute religionis: præterea actus temperate comedendi dicitur actus elicitus a temperantia, cum tamen habitus religionis sit in voluntate, & temperantiæ in voluntate, aut appetitu. At vero illi solum actus dicuntur imperari ab aliquo habitu, qui versantur circa aliam materiam virtutis. Qua ratione actus subeundi mortem, cuius materia pertinet ad habitum fortitudinis, dicitur imperari a caritatis habitu in martyrio: & ex habitu religionis, quo quis desiderat orare, imperari dicitur ieiunium, quod est circa materiam temperantię, quę sane modus loquendi maxime obseruandus est, vt intelligamus, quæ passim docet Sanctus Thomas secunda secundę cum agit de virtutibus moralibus speciatim. Quocirca quando in medijs, quę eliguntur ad finem alicuius virtutis, non est honestas propria alicuius virtutis tanquam in propria materia, sed sola vtilitas ad talem finem, tunc electio illa non dicetur imperata ab habitu, sed elicita. Veluti cum quis deambulare vellet, vel stare ad orandum, quia hoc modo aptius oraret, tunc diceretur electio huius medij elici a religione: si tamen eligeret quis ad eundem finem ieiunium, tunc electio diceretur imperata a religione. Ratio vero videtur esse, quia habitus circa propriam materiam videtur se habere vt proprium principium, & ita actus videntur ab eo eliciti, quasi proprijs: at vero circa materiam alienam non videtur esse proprium principium, sed extraneum, & ita potius comparatur cum illa per modum imperij. Et hæc satis de hac controuersia, & de habitibus in vniuersum. Quod enim disputat Sanctus Thomas in hac prima secundæ, quæstione 54. articulo primo, secundo, & tertio de distinctione habituum, nihil difficultatis habet, præter ea, quæ diximus prima parte disputatione 7. capite 3. & 4. de specificatione habitus per obiecta, & disputatione 8. capite nono, de practico, & speculatiuo, quo pacto conueniat habitibus, & eidem habitui simul vtrumque conuenire queat.

DE VIRTVTIBVS.

POST disputationem de habitibus in vniuersum, in qua tractat Sanctus Doctor de principijs intrinsecis humanarum actionum, vt supra notauimus, aggreditur tractationem de eisdem habitibus in speciatim, nempe de bonis, & de malis habitibus. Et primum quidem de bonis a quæstione 55. vsque ad 70. deinde vero a quæstione 71. vsque ad 89. de malis. Totum autem tractatum de habitibus bonis, nempe de virtutibus, quibusdam disputationibus sine commentarijs articulorum complectemur, eo quod difficile non sit, mentem Sancti Thomæ in singulis articulis intelligere.

De natura

De natura, & essentia virtutis. Disp. 84

Habitum non esse genus virtutis, sed subiectũ autumat Scotus. cap. 1.

Habitum esse vere genus virtutis probabilior opinio fere. cap. 2.

Variæ definitiones virtutis. cap. 3.

Habitũ non esse genus virtutis, sed subiectum, autumat Scotus.

CAPVT I.

VT tota de virtutibus disputatio perspicue a nobis tradatur, operæpretium fore existimauimus definitionem virtutis initio præmittere; hæc enim basis, & fundamentum omnis disputationis esse debet. Omissis vero alijs significationibus nominis, quę nostro instituto accommodatæ nõ sunt, nomine virtutis hoc loco intelligimus bonam quandam dispositionem, & perfectionem naturæ rationalis ad operandum, & iuxta rectæ rationis præscriptum viuendum. Ceterum, vt integram, & perfectam huius definitionem inuestigemus, inquirẽdum in primis nobis est de genere virtutis, vtrũ sit habitus, an aliquid aliud, de quo inter Scholasticos aliqua controuersia est.

In hac quæstione nonnulli ex recentioribus Theologis existimant, Scotum in ea fuisse sententia, vt existimaret, virtutem non esse habitum essentialiter, sed relationem quandam conuenientiæ cum natura rationali, & recta ratione, quæ quidem relatio accidentarie aduenit habitui. Ceterum mentem Scoti clarius colligere poterimus ex ijs, quæ docet in primũ distinctione 17. quæstione secunda §. *Quantum ad istum articulum*, vbi non negat, virtutem esse habitum, sed inquit, esse habitum cum peculiari illo ordine ad rectam rationem: cuius rei gratia notat ille primum, bonitatem moralem actionis consistere in conuenientia actionis cum recta ratione, ita vt ad bonitatem actionis non sufficiat, eã fieri circa tale obiectum, sed etiam requiratur, vt fiat cum recta ratione, hoc est, cum prudentia recte dictante, & considerante omnes debitas circunstantias, in quo manifeste indicat, eundem actum secundum substantiam omnino immutatum posse esse bonũ, & non bonũ, imo & malũ moraliter. Deinde notat, nullũ esse per se principium proprium efficiens actionis bonæ, vt bona est: tum quia relationis non est per se principium aliquod actiuum: tum etiam, quia ille respectus consequitur extrema semel posita ex natura ipsorũ extremorũ: quocirca sufficit esse principiũ aliquod efficiens actionis, secũdum quod actio est, vt posito altero extremo, nempe recta, & prudente consideratione, consequatur relatio illa conuenientię, quæ dicitur bonitas moralis.

Hinc colligit Scotus, habitum secundum esse reale, & secundum naturam habitus non inclinare potentiam per se ad actionem cum illa relatione, & bonitate morali, sed solum ad substantiam actionis, consequenter autem ad prædictam relationem nempe si adsit recta ratio iudicans. Inquit ergo eadem proportione philosophandum esse de habitu, atque de actione ipsa, ita vt virtus moralis supra habitum addat etiam conuenientiam habitualem cum recta ratione, nam idemmet habitus secundum naturam adquisitus ex actibus abstinentiæ, non secundum rectam rationem, sed cum errore, manere potest cum recta ratione dirigente, & cum illa recte operari, & quatenus coniungitur cum recta ratione est virtus, alias autem virtus non est absque vlla intrinseca, & reali mutatione in ipso. Nec tamen existimat Scotus, hunc habitum subire rationem virtutis, quatenus actu coniungitur cum recta ratione, sed quatenus aptus est, & ordinẽ habet ad rectam rationem, vt cum ea coniungi possit in operando: & ita ipse dicit, virtutem esse habitum subordinabilem rectæ rationi, licet non actu subordinatum.

Huic doctrinæ Scoti concordare videturalia eiusdem, quam tradit in quodlibeto 18. articulo primo, & in secundũ distinctione 41. quæstione vnica: ait enim ibi, actionem, quæ versatur circa proprium obiectum virtutis, non tamen propter ipsam honestatem virtutis esse indifferentem, hoc est, neque bonam, neque malam moraliter (licet in eo quodlibeto malam priuatiue eam vocet) & ex illo genere actionum gigni in nobis habitum quendam indifferentem: nam cum dicat, hunc habitum esse indifferentem, docere videtur, eum talem esse vt cum recta, & cum mala ratione ad operationem coniungi possit, ac proinde quatenus cum recta operatione

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionem coniungi posit, subeat rationem virtutis. Ceterum in prædictis locis non curat, an habitus ille subeat rationem virtutis aliquo modo, neque existimat, eiusdem rationis esse habitum adquisitum per actus illos indifferentes, & adquisitum per actus bonos, tametsi de habitu adquisito per actus bonos dicat posse esse principium bonæ, & malæ operationis, putat enim habitum adquisitum per actus bonos inclinare quidem ad obiectum honestum virtutis propter ipsum, nihilominus posse esse principium boni, & mali operis, quia ita inclinet suapte natura ad obiectum honestum
4 propter ipsam honestatem, vt in operatione ipsa coniungi posit cum recta ratione, & cum mala, & ita posit esse principium bonæ actionis cum omnibus circunstantijs & defectu alicuius circunstantiæ posit esse principium malæ, etiamsi affectus feratur in ipsam honestatem propter ipsam, eo quod talis habitus suapte natura solum inclinet ad tale opus ex tali affectu, non tamen cum omni alia circunstantia requisita ad bonitatem. At vero de habitibus adquisitis per actiones indifferentes non codē modo existimat, nempe eos inclinare ad actionem bonam circa obiectum honestum & propter ipsam honestatem virtutis: quocunque tamen modo Scotus sentit, nullum esse habitum suapte natura, & ab intrinseco inclinantem ad opus bonum cum omni circunstantia requisita, sed aliquos habitus inclinare tantum ad opus bonum propter ipsam bonitatem in obiecto apprehensam, ita vt cum recta ratione, & cum non recta ex alijs circunstantijs coniungi posit ad operandum, & eatenus virtus dicatur, quatenus aptus est, vt coniungatur cum recta ratione ad operandum. Conuenit autem sententia, quam ex Scoto memorauimus, cum alia doctrina eiusdem relata a nobis supra disputatione 55. capite secundo, quæ asserit bonum, & malum non esse differentias per se actionis in genere actionis.

5 *Probatur sententia Scoti ratione vnica.* Hæc est mens Scoti sincere explicata, quam confirmare possumus hac ratione: Inclinatio habitus ad operationem est ab intrinseca natura illius: ergo ad eandem operationem secundum naturam, & secundum ea, quæ intrinsece in ipsa sunt, eodem modo inclinabit: nam ea, quæ extrinseca sunt operationi, non possunt variare naturam, & inclinationem habitus; quis hoc non videat? atqui operatio voluntatis eadem secundum substantiam facta propter ipsum honestum, quod apprehenditur in obiecto virtutis, potest esse successiue bona, & mala defectu alicuius circunstantiæ extrinsecæ, aut ignorantiæ culpabilis, vt supra disputatione 56. capite secundo diximus: ergo idemmet habitus secundum substantiam inclinabit ad eandem operationem, siue fuerit bona, siue mala, per solam mutationem alicuius extrinseci, ac proinde nullus habitus habebit completam rationem virtutis, secundum ea, quæ ipsi suapte natura, & intrinsece conueniūt, cum ex se ad vtrumque indifferens sit, sed quatenus coniungi potest cum recta ratione. Quocirca ego quidem existimo, secundum mentem Scoti, habitum non esse genus virtutis, sed quasi materiale, & subiectum, sicut actus secundum rationem actus non est genus peccati, aut operis studiosi, sed subiectum; ratio vero formalis est conuenientia, aut inconuenientia cum recta ratione, vt disputatione 55. capite secundo diximus. Quodsi hæc relatio conuenientiæ, & inconuenientiæ est solum rationis, & extrinseca, vt probabilior opinio fert, quam disputatione 95. capite 9. explicabimus, idem omnino de ratione formali, qua constituitur habitus in ratione virtutis, vi detur dicendum.

Habitum esse vere genus virtutis, probabilior opinio fert.

CAPVT II.

6 *Probatur sententia.* EGo quidem fateor Scoti sententiam non infirmo nixam esse fundamento, ideoque sua nō carere probabilitate, probabilior tamen mihi videtur opinio oppositæ, quæ affirmat, habitum esse genus virtutis: & quamuis, vt ingenue fatear, quod sentio sententiam Scoti efficaci ratione improbare non possim, tamen satis mihi fore existimaui, si ab argumento, quod confecimus pro illa, hanc nostram defenderem: existimo autem probabiliorem esse hanc posteriorem sententiā, quod magis in scholis cōmunis sit, & mēti Arist. magis cōsentanea, & ab oppositis argumētis recte defendi possit: eā vero docere videtur S. Th. in hac 1.2. q. 55. a. 1. cum inquit, virtutes esse habitus, nam

iam in argumento, *Sed contra*, affert testimonium Aristot. in prædicamentis cap. de quali, & qualitate, vbi constituit virtutes, & vitia sub genere habitus, tanquam species illius, & tandem in artic. 3. concludit, virtutem esse habitum bonum determinantem potentiam ad bonum opus: sentit ergo esse aliquos habitus ex sua natura bonos, quibus potentiæ rationales determinentur ad bonum. Contra Scotum autem hanc opinionem acriter propugnat Caietanus in cōmentario prædicti articuli primi, & pro ea allegandi sunt Nominales, quos aliqui falso putant facere cum Scoto, nempe Gabriel in 3. distinctione 23. quæstione prima, articulo primo, & Ocam in 3. quæstione 10. 12. & 13. & quodlibeto 4. quæstione 6. & quodlibeto 2. quæstione 16. qui plane affirmant, esse in nobis aliquos habitus suapte natura, & essentialiter bonos, nempe habitus omnes virtutis: ac proinde sentiunt, bonum in habitibus esse differentiam essentialem habitus, & habitum esse genus ad virtutē, & vitium.

Confirmari autem potest hæc sententia, primum testimonio Aristotelis secundo Ethicorum capite quinto, sub finem, vbi sic legimus, *Quodsi virtutes neque affectus sunt, neque potentiæ, restat ipsas habitus esse:* per affectus intelligit, iram, metum, fiduciam, inuidiam, & alias passiones, vt initio capitis ipse notauit: neque solum existimat virtutes esse habitus, sed etiam habitum esse genus virtutis: subdit enim, *Quid igitur sit ipsa virtus genere diximus*: dixerat autem virtutem esse habitum, vt conflat ex dictis. Deinde capite sequente ostendit, qualisnam habitus sit virtus, & parum post initium inquit, *Quodsi id ipsum ita esse habet in omnibus, & virtus ipsius est vt bonum hominis, habitus is erit a quo bonus efficietur homo, & quo bene suum opus ipse reddet, efficietque*: definit ergo virtutem esse habitum bonum, qui eatenus reddit hominem bonum, quatenus reddit ipsum habilem & promptum, vt efficiat opus bonum. Demum non longe a fine capitis definit ipsam virtutem, quam dixerat esse habitum bonum, sicut capite sequente videbimus. Multo autem efficacius confirmari potest eadem sententia ex eodem Aristotele 6. Ethicorum capite tertio, vbi reijcit habitum opinionis, & coniecturæ a ratione virtutis intellectiuæ, eo quod virtus intellectiua in ea sit, vt sit principium veri iudi-

8 *Nominalium doctrina.* cij: opinione autem & coniectura aliquando contingat dici falsum, vt explicabimus disputatione sequente capite primo: si autem sufficeret ad rationem virtutis moralis esse habitum, qui prout coniunctus cum ratione sit principium operis boni, licet etiam possit coniunctus cum ratione non recta esse principium operis mali; eodem modo sufficeret ad rationem virtutis intellectiuæ esse habitum, quo aliquando dici posset verum, licet interdum etiam eo diceretur falsum, ac proinde opinio poset esse virtus intellectiua.

Nominales vero allegati conuenienter satis doctrinæ suæ dixerunt, esse aliquos habitus essentia, & natura sua bonos: docent enim esse etiam aliquos actus ita essentialiter bonos, vt nulla ratione fieri possint mali, aut non mali, sed ita bonos, vt non possint non esse boni, quales putant esse omnes actus voluntatis, vt memorauimus supra disputatione 55. capite primo & disputatione 56. capite primo, dicuntque ipsam bonitatem actionis humanæ esse ipsam substantiam eius, tametsi ex pluribus circunstantijs consurgat. Ex hoc autem recte sequitur, quod ipsi contendunt, nempe aliquos habitus esse natura sua ita bonos, vt non possint esse principium operationis non bonæ. Nam cum habitus solum sint principium actuum similium ijs, per quos geniti sunt, & habitus virtutum adquisiti fuerint actibus bonis; actus autem boni in sententia horum Doctorum sint essentialiter boni, plane consequitur iuxta ipsorum opinionem habitus virtutum non posse esse principia, nisi actionum bonarum, ac proinde bonitatem esse per se differentiam habitus, qua constituitur virtus in ratione talis habitus, & genus virtutis esse habitum.

Ceterum, cum nulla sit actio voluntatis cuius per se differentia in genere actionis sit bonitas, ac proinde quælibet actio volū tatis de bona fieri possit saltem non bona, & aliqua etiam fieri possit de bona mala, vt locis allegatis ostendimus, prædicta ratione Nominalium nō possumus hanc nostram sententiam confirmare: quinimo ea doctrina supposita argumētū factū pro sententia Scoti vim habet. Nam si eadem actio de bona fieri potest non bona, & aliqua de bona mala, permanente eodem motiuo voluntatis, idemmet habitus secundū suā substantiam non mutatus, poterit esse prin

cipium

Universidad de Deusto
Biblioteca

cipium eiusdem actionis voluntatis secun
dum substantiam, siue sit bona, siue mala;
9 ac proinde esse principium actionis prout
bonæ, non poterit conuenire habitui secun
dum id, quod intrinsecum illi est, sed secun
dū suā substantiā indifferens erit ad eliciē-
dā actionem, quæ sit bona, & actionē, quæ
sit mala, & quatenus aptus est, vt coniun-
ctus cum recta ratione eliciat bonam ope-
rationem, habebit rationem virtutis, non
autem secundum suam substantiam.

*Præmitten-
dum.*

Nihilominus hac opposita doctrina de
actionibus humanis, quam probabiliorem
esse censeo, enitendum est, prædictam sen-
tentiam de habitu virtutis confirmare, &
explicare: doctrina autē de actionibus hu-
manis tradita loco allegato est, eandem a-
ctionem voluntatis permanente eodē mo-
tiuo ex parte obiecti fieri posse de bona
moraliter non bonam, nempe ablata solum
cōsideratione rationis, & consequēter liber
tate requisita ad bonitatem actionis mora
lis: præterea eandem actionem fieri posse
de bona malam permanente etiam eodem
motiuo, nempe per ignorantiam vincibi-
lem, & culpabilem, qua quis existimet, a-
ctionem illam non esse prohibitam positi-
uo præcepto: vt cum quis perseuerat in vo
luntate celebrandi missam adueniente præ
cepto interdicti, cuius habeat ignorantiam
solum vincibilem, & culpabilem: in quo ca
su reuera non est honestum celebrare mis
sam, in apprehensione tamen adhuc manet
vt honestum, & vt tale mouet voluntatem,
& eadem actio voluntatis, quæ erat bona
ante præceptum, fit mala post notitiam præ
cepti.

10 *Probatur ra
tione probabi
lior sententia.*

Hac doctrina præmissa, quam locis cita-
tis confirmauimus, ostendamus nunc habi
tum virtutis non esse principium operatio
nis bonæ, & malæ, sed tantum inclinare ad
operationem bonam, quæ reuera fit cum
recta ratione. Nam quamuis eadem actio
secundum substantiam fieri possit de bona
mala, vt in exemplo posito apparet, tamen
hoc ipso, quod incipit esse mala, non profi-
cisci tur ab habitu sicut a principio: non
quia varietur substantia actionis, quę erat
bona, sed quia variata apprehensione non
elicitur ita prompte, & delectabiliter sicut
antea. Cuius rei gratia præmittendum est,
habitum adquisitum non concurrere cum
potentia ad substantiam actionis, sed ad
modum delectabilem, & facilem, vt dispu-
tatione precedente cap.2. monstrauimus: per
manente autem eadem substantia actionis
potest variari, aut desinere modus, ergo si
eodem tempore, quo deficit recta ratio, &
operatio, quæ erat bona, incipit esse mala,
desinit modus delectabilis, & facilis in ea
actione: recte intelligi poterit, ex inde actio
nem illam non produci ab habitu, & ita nō
sequi id, quod Scotus in sua ratione conte
dit, nempe eundem habitum secundū sub-
stantiam esse principium eiusdem actionis
bonæ, & malę: quin potius habitum virtu-
tis suapte natura, & in genere habitus fo-
lum inclinare in actionem bonam, ac proin
de genus virtutis esse habitum, & per dif-
ferentiam intrinsecam intra genus habitus
contrahi ad speciem virtutis.

Porro autem ab eo tempore, quo deficit
recta ratio per ignorantiam culpabilem, nō
procedere actionem illam secundum mo-
dum illum delectabilem, & facilem proba
bilis, & ad culpam imputetur, non possit el
se cum plena inconsiderantia, sed ipsam co
mitari debeat aliqua ratio dubitādi de par
te minus tuta, in qua est peccatum, hoc ip-
so, quod insurgente tali dubitatione ratio
nihilominus praue iudicat illud non esse
peccatum, quod iudicare debebat esse pec-
catum, retardatur affectus, neque profequi
tur obiectum prompte, & delectabiliter, si-
cut antea: cessat ergo modus ille operandi,
qui ex habitu proueniebat, & ita nunquā
continget, vt idem habitus secundum rem
inclinet potentiam prompte, & delectabili
ter ad eandem actionem bonam, & malam
ex bona, & praua ratione, sed solū inclina-
bit ad id, quod iudicatū fuerit ex omni par
te honestum per rectam rationem absq; du
bitatione vlla: tunc enim præbet modum
facilem, & delectabilem operandi. Atq; eo
dem modo existimo, affectum bonum pro
fectum ex recta conscientia cum scrupulo
tamen non proficisci ab habitu, etiamsi bo
nus sit, & secundum rectam rationem: quia
huic actioni deest modus ille, quem dixi-
mus esse proprium habitus. Qui autem de-
fendunt, habitum virtutis adquisitę cōcur
rere ad substantiam actus, nescio qua ratio
ne hanc communem sententiam defendere
possint, si admittant, eundem actum volun
tatis fieri posse de bono malum: nam si ha-
bitus inclinet ad substantiam illius actio-
nis, inclinabit semper eodem modo siue ac-
tio illa sit bona, siue mala propter con-
scientiam.

Neque

Neque vero quidquam obstat, quod vo-
luntas interdum moueatur ex falsa existi-
matione in id, quod reuera prohibitum est
& contra rationem, apparet tamen esse ho
nestum, & secundum rectam rationem, quo
minus dicamus habitū virtutis suapte na-
tura non inclinare, nisi in id, quod bonum
honestum est: nam cum dicimus habitum
virtutis solum inclinare in bonum hones-
tum, intelligendum est in id, quod appre-
henditur vt honestum, & vt tale proponi-
tur: siquidem inclinatio habitus est instar
inclinationis potentiæ voluntatis, quæ
non fertur in obiectum, nisi prout appre-
henditur.

Verumenimvero cum omnis actio volun
tatis possit esse successiue bona, & non bo
na, nempe defectu libertatis, quæ per incō-
siderantiam amittitur, quamuis non om-
nis actio voluntatis possit fieri de bona ma
la, vt in illis disputationibus ostendimus;
dubitare aliquis non immerito posset, an
habitus virtutis secundum intrinsecam na
turam suam eodem modo inclinet ad actio
nem bonam, quæ est cum libertate, sicut ad
actionem non bonam moraliter, quæ est si
ne libertate, ita vt idem habitus ex æquo
fit causa vtriusque actionis. Ego quidē exi
stimo, eundem habitum virtutis ex æquo
inclinare potentiam ad obiectum honestū,
siue propositum cum libertate, & conside-
ratione plena, siue cum inconsiderātia: nul
lam enim ego rationem inuenio, vt opposi
tum affirmem, præsertim cum in subitis mo
tibus, qui sine deliberatione fiunt vsque a-
deo valeat habitus, vt inde facile discerna-
mus, qualem quisque habitum habeat: si-
que autem dicamus habitum concurrere ad
substantiam actionis, siue ad modum faci-
lem, & delectabilem, nulla est ratio, ob quā
dicamus cessante plena consideratione, ex
cuius indifferentia pendet libertas, vt disp.
107. dicemus aut habitum non inclinare ad
substantiam actionis, & affectus circa idē
obiectum eodem modo ex parte ipsius pro
positum, si alias cum plena consideratione
concurreret; aut non concurrere ad modū
facilem, & delectabilem, ad quem cum ple
na consideratione inclinaret: dicendum igi
tur est, eodem modo concurrere habitum
suapte natura, & ex intrinseca sua propen
sione ad actum bonum, & non bonum. Nō
dico, & malum, sed dico, & non bonum, nē
pe defectu libertatis, in quo tamen sint om
nia requisita ad bonitatem moralē ex par-
te obiecti, & circūstantiarū præter liberta-
tem. Quocirca, cum dicimus, genus virtu-
tis esse habitum, & differentiam, qua con-
trahitur ad esse virtutis, esse bonum mora-
liter: per bonum moraliter nō debemus in
telligere inclinationem habitus ad affectū,
qui sit formaliter & actu bonū bonitate mo
rali, quæ necessario libertatem supponit,
sed qui constet ex tali obiecto, & circunstā
tijs, vt sit subiectum proximum bonitatis
moralis, & nullo modo malitiæ, si adsit ge-
nerale fundamentum totius generis moris
quod est libertas, vt disputatione 73. cap. 9.
diximus.

Obiectio.

At dicat aliquis, cum habitus virtutis sit
principium actuum similium ijs, per quos
comparatur, & comparetur per similes ijs,
quorum ipse est principium, sequitur, ad-
quiri posse per motus virtutum, & affectus
quibus homo subito, & sine deliberatio-
ne tangitur, quod tamen videtur absurdū.

Solutio.

Respondeo, hos motus ex se sufficientes qui
dem esse ad generandum eundem habitum
virtutis, qui adquiritur deliberatis actioni
bus, nihilominus his solis non adquiri hu-
iusmodi habitum: quia nisi etiam essent a-
lij actus deliberati virtutum per plures es
sent actus vitij contrarij, quibus corrumpe
retur parum illud, quod actibus non deli-
beratis, & subitis adquisitum esset habitus
virtutis.

14 *De virtute
infusa notan
dum.*

Ea, quæ hactenus diximus, intelligenda
sunt de virtute adquisita, de qua difficile vi
detur id, quod hactenus cum Scoto disputa
uimus: nam de virtute per se infusa multo
facilius intelligitur, eam esse sub habitu, tā
quam sub genere: quia idem habitus infu-
sus non potest esse principium bonæ, & ma
læ actionis, siquidem neque credere, neque
sperare esse possunt ex praua aliquo affe-
ctu, vt disputatione 53. capite 4. ostendi-
mus: argumentum autem Scoti, quod sane
difficile erat, ex ijs, quæ in hoc capite dixi
mus, dissolutum manet.

*Discrimen
inter actum
bonum, & ha
bitum bo
num virtutis*

Ex ijs, quę hactenus dicta sunt, colligere
licet discrimen inter actum bonum, & ha
bitum bonum virtutis. Nam bonitas in
actu non est differentia per se actus in gene
re actus, neque est intrinsecum aliquid, sed
consistit in extrinseca denominatione de-
sumpta ex varijs circunstantijs extrinsecis
concurrentibus ad actum, sicut in illa disp.
55. explicatū est, & ita actus in genere act⁹
est subiectū bonitatis: at vero bonitas in ha
bitu est per se differētia illius in genere ha
bitus

Universidad de Deusto
Biblioteca

bitus, & est aliquid intrinsecũ habitui, nẽpe natiua illa inclinatio ad actum cum his circunstãtijs, quæ ex parte cognitionis proponuntur: neq; vero est eadem ratio vtriusque, vt constat: nã ad ea omnia, quæ extrinseca sunt actui, inclinare potest habitus natiua sua propensione, eo quod omnia illa proponũtur quasi ex parte obiecti: Scotus autem existimat oppositum, vt precedente capite memorauimus. Ceterum, cũ dicitur bonum in habitu esse per se differentiã habitus in genere habitus, per bonum nõ est intelligenda formalis ratio boni, quæ consistit in conuenientia cum natura rationali, sed id, quod est fundamentum proximum huius, nempe natiua inclinatio habitus determinata ad actum bonum moralem: eodem modo de habitibus moralibus, qui ad malum obiectum, aut finem inclinant, philosophandum est.

Variæ definitiones virtutis.

CAPVT III.

Prima definitio virtutis.

EXplicato iam genere virtutis, circa quod maior erat difficultas, restat, vt varias definitiones eius, quæ afferri solent, exponamus. Prima definitio ex ijs, quæ traduntur de virtute, sit illa, *Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum*: quã tradidit Aristoteles secundo Ethicor. c. 6. in principio; vbi, postquam in precedentibus probauerat, virtutem esse habitum, & initio illius capitis dixerat, ostendendum iam esse, qualisnam esset habitus, subiungit statim prædictam definitionem his verbis, *Dicendum est igitur, omnem virtutem, & id ipsum, cuius est virtus, bene sese habere facere, & opus ipsius reddere bene*: quibus non complectitur solum virtutem hominis sed etiam quamlibet virtutem, & vim, siue equi ad currẽdũ, siue oculi ad vidẽdũ, &c. Paucis vero interpositis inquit, *Quod si id ipsum ita sese habet in omnib⁹, & virtus ipsius hominis habitus is erit, a quo bonus efficitur homo, & quo bene suum opus ipse reddet, efficietque*: ac si dicat, virtus est habitus bonus: is enim est, qui reddit habentem bonum, & opus ipsius bonum facit.

Ceterum eo loco non contendit Aristot. agere de virtutibus intellectualibus, sed de moralibus solum, quæ sunt in affectu: nam cum præmisisset cap. 1. eiusdem libri, quasdam esse virtutes intellectus, quasdam autem morales, & appetentis facultatis, deinde in sequentibus vsque ad 5. librum solũ agit de virtutib⁹ moralibus; de intellectua lib⁹ vero disputat lib. 6. Predicta igitur definitio solum traditur de virtute morali, & per bonum intelligi debet id, quod in moribus reperitur, & solet appellari studiosũ, dignumque est laude. Quamuis autem Aristoteles non nouerit illud genus virtutũ, quas Scholastici infusas vocamus, nihilominus hæc definitio conuenire potest etiã illis, si per habitum, qui ponitur loco generis, non intelligamus solum adquisitum, sed quemlibet alium, etiam infusum a solo Deo. Huic definitioni similis est illa, quã tradit Augustinus lib. 83. quæstionum q. 31. in principio, *Virtus est animi habitus naturæ modo, atque rationi consentaneus*: perinde enim est, bonum esse, atque esse rationi, & naturæ consentaneum. Aliqui putant, eandem definitionem virtutis contineri illis verbis 7. lib. physicorum c. 3. text. 17. *Dispositio perfecti ad optimum*: verum, vt notauimus supra disp. 78. cap. 1. verba illa nõ sunt definitio virtutis, neque habitus, sed decoris, & pulchritudine dicta sunt ab Arist.

Altera igitur, & satis celebris definitio virtutis sit, quam affert S. Thomas, in hac 1.2.q.55.ar.4. in primo argumento in hunc modum, *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*: a qua si auferas postremam illam partem, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, inquit S. Thom. in illo articulo, reliqua, quæ supersunt, conuenire omni virtuti morali, tam adquisitæ, quam infusæ: si vero addatur pars illa vltima, definitionem solum conuenire virtutibus infusis, nã illarum causa est solus Deus cum non comparentur actibus nostris, sed a solo Deo infundantur, id quod postrema illa verba denotare videntur. Ita cũ S. Thoma docent Scholastici, quos disp. 86. cap. 1. allegabimus, & Marsilius in 3.q.14. art. 1. parte prima notatione secũda. Hãc vero definitionem esse Augustini existimant plerique recentiorum, cum tamen nusquã apud Augustinum integra reperiatur, sed ex variis locis illius compacta sit. Quocirca recte dixit S. Thomas in hac 1.2.q.55.ar. 4. in argumento, *Sed contra*, prædictam definitionem colligi ex variis locis Augustini, nempe ex 1. lib. retractionum c. 9. & 2. de libero arbitrio cap. 18. & 19. Postrema vero parte

partẽ, licet nullibi apud Augustinum inueniatur, tamen consentanea est doctrinæ quam ipse passim inculcat in suis operibus: nam de quouis opere gratiæ ipse ait Deum operari illud in nobis sine nobis, imo etiam illud a Deo nobis infundi. Hoc autem intelligit ratione gratiæ operantis, & præuenientis nempe sanctæ cogitationis & primi motus voluntatis, quem Deus in nobis dicitur operari sine nobis: hoc est, sine nostro libero consensu, vt fusius explicabitur disputatione 185. capite 6. & 7. eximie ipsius. Iuxta quem modum Augustinus passim docet, Deum operari in nobis & velle, & perficere pro bona voluntate, vt scribit Apostolus ad Philippenses 4. non dicit cooperari, sed operari, vt denotet opus esse solius Dei, non quia in consensu libero non sit cooperatio nostra, sed quia vt consensus liber esset, Deus solus gratia sua præueniente operatus est in nobis sanctam cogitationem, & primum motum nõ deliberatum sine nobis.

Quocirca cum hoc etiam eodem modo verum sit in quouis opere bono moralis virtutis, quam Scholastici vocant adquisitam, nam & hæc opera ad gratiam Dei pertinere ex mente Augustini ostendemus disputatione 190. addita etiam illa parte, prædicta definitio non solum conuenit virtutibus infusis, sed etiam adquisitis. Neq; vero constat, vtrum Augustinus in prædictis locis, ex quibus præcedens definitio colligitur, loquatur de habitu virtutis, an solum de opere, & affectu illius: & sane priores partes definitionis non solum conuenire possunt affectibus virtutum, sed etiam habitibus, nam vtrique sunt bona qualitas mentis, qua recte viuitur, & nemo male vtitur: sicut enim habitus est bona qualitas, ita etiam affectus. Nam operationes imanentes sunt vere qualitates, vt supra disputatione 9. capite 4. dictum est; & quemadmodum habitu virtutis recte viuitur, tãquam forma rectæ vitæ, & tãquam principio boni operis: denique quemadmodum habitu virtutis nemo male vtitur, hoc est, nemo vtitur habitu tãquam principio mali affectus, ita etiam nemo vtitur bono affectu tanquam principio mali operis. At vero postremo illa pars, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, secundum phrasim Augustini non de habitu, sed de actu virtutis intelligenda est. Et ideo prædicta definitio cum omnibus suis partibus non est habitus virtutis infusæ, aut adquisitæ, nisi secũdũ phrasim Scholasticorum eam intelligamus, ita vt solus Deus sine vlla nostra cooperatione infundat nobis habitum virtutis & hac ratione definitio solum cõueniet habitibus infusis virtutum, qui assuetudine, & actibus nostris non adquiruntur.

Explicatio Caietani circa illud vtque tute nemo male vtitur.

Verum illam partem, *Qua nemo male vtitur*, Caietanus in prædictum articulum 4. intelligit duobus modis. Primum, vt solũ conueniat virtuti formatæ, nempe coniunctæ cum caritate, ita vt nullo modo quis ea male vtatur etiam propter malum finem extraneum: nam virtute non formata caritate recte potest secundum Caietanum quisque male vti, tanquam principio operis quod malum reddatur ex malo fine: vt cum, quis ex malo fine vtitur arte, aut fide, aut etiam temperantia: ex quo patet Caietanum hanc doctrinam intellexisse de qualibet virtute; non solum intellectuali, sed etiam morali. Deinde eandem partem explicat Caietanus de omni virtute etiam non formata, ita vt nulla virtus possit esse principium mali operis ex obiecto proprio, quia non potest inclinare ad opus malum ex obiecto; bene tamen possit esse principium mali operis ex fine adiuncto. Ceterũ vtroque modo Caietanus aperte aduersatur doctrinæ Sancti Thomæ, sibi ipsi, & manifestæ rationi. Primum quidem doctrinæ Sancti Thomæ, quia in eo articulo quarto ad quintum solum concedit, posse aliquem vti male virtute tanquam obiecto, vel quia male sentit de virtute, vel quia ei est occasio superbiæ, non autem tanquam principio, ita vt actus virtutis sit malus: intelligit autem quocunque modo, siue ex obiecto, siue ex circunstantijs.

Caiet. S.T hom.

Deinde vero Caiet. aduersatur sibi ipsi: nam si virtus nõ formata caritate, hoc est, in peccatore posset elicere suũ actum propter malum finem, posset etiam virtus formata, hoc est, in homine iusto idem efficere. Quod enim homo sit iustus, nihil obstat quo minus efficiat opus temperantiæ ob inanẽ gloriam; quamuis non possit facere illud opus ob finem malum mortalis peccati perseuerans in gratia: ergo si semel concedat Caietanus, posse opus temperantiæ elici a virtute temperantiæ ob malum finem, eodem modo dicere debet posse elici in homine iusto, atque in peccatore: cũ ergo aliter philosophatur de virtute formata, atque informi, non satis secum constare

Universidad de Deusto
Biblioteca

stare videtur. Postremo denique prædicta doctrina Caietani tam in priori, quam in posteriori solutione est contra rationem, quoniam habitus virtutis inclinat ad opus suū propter ipsam honestatem in obiecto apprehensam, tanquam propter finem, vt diximus disp. 51 cap. 3. quod autem appetitur propter se, non potest eodem affectu appeti propter aliud: ergo nulla virtus potest inclinare affectum ad opus suum propter malum finem: quinimo hac ratione ostendimus ibidem non posse opus vnius virtutis habens bonitatem propriam illius fieri propter finem alterius virtutis. Adde, quod cū præcedente capite ostensum sit, idque pro viribus defendat Caietanus, esse quosdam habitus essentialiter bonos semper inclinātes ad bonum, & hos esse habitus virtutis, nulla ratione potest dici posse aliquem male vti virtute vt principio. Et quamuis Scotus existimet, habitus ex se indifferentes esse ad vsum bonum, & malum, tamen de virtute id non docet, quia putat virtutem esse habitum illum, quatenus natus est cum recta ratione operari.

Quarta definitio virtutis.

Tertia demum definitio virtutis sit, quā tradit Aristoteles 2. ethico. c. 6. non longe a fine his verbis. *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens, ea, quæ est ad nos definita ratione, & vt definierit, ipse prudens.* Habitus ponitur vt genus, sicut constat ex dictis præcedenti capite, cetera vero sunt loco differentiæ. Dicitur autem electiuus, non quia habitus virtutis inter alios actus habeat electionem mediorū ad finem, sed quia electio est actus adæquatus virtutis: non quidem electio, vt a Theologis Scholasticis definitur pro voluntate mediorum, sed prout ab Aristotele vsurpatur pro voluntate etiam ipsius finis contracti in materia, vt late explicuimus supra disp. 41. c. 1. nam habitus virtutis vt diximus disputatione 50. ca. 2. non est necessarius ad affectum circa ipsam honestatem a materia abstractam, quem vocat Aristoteles 6. ethicorum c. 12. propositum, sed ad affectū circa materiam, in qua mediocritas eligenda est secundum rectam, & prudentem rationem circa quam materiam diximus versari electionem. Tum præterea circa media, quæ ad hanc mediocritatem comparandam conducere possunt, necessarius est habitus, vt faciles, & prompti reddamur circa illa: recte igitur virtus dicitur habitus electiuus, quia tota in electione versatur, vsurpata etiam nimirum electione, prout a nobis ibi exmētē Aristotelis explicata est. Dicit præterea Aristoteles in eadem definitione, electionem circa quam habitus virtutis versatur in mediocritate positam esse, quia omnis actus virtutis in mediocritate consistit, quo modo vero hæc mediocritas sit intelligenda, disp. 86. c. 6. explicabitur.

Obiectio contra hanc definitionem.

Porro circa omnes definitiones obseruandum est, eas solum conuenire virtutibus moralibus, non autem virtutibus intellectiuus. Aristoteles enim diuidit virtutes in morales, & intellectiuas 2. Ethicorum c. 1. deinde vero toto illo libro, & sequentibus vsq; ad 5. librum agit de moralibus: sunt autem morales virtutes apud Aristotelem, quæ sunt in effectu nempe temperantia, fortitudo, & iustitia & reliquæ, quæ ad has reducūtur: de intellectiuis vero agit lib. 6. Quare definitiones hactenus assignatæ moralibus solum virtutibus conueniunt: nam virtus intellectiua vt colligitur ex Aristotele. 6. Ethico. cap. 3. est illa, qua anima verum dicit affirmando, aut negando, vt disputatione seq. cap. 1. explicabitur, an vero ex definitionibus allatis aliqua conueniat virtutibus infusis facile colligitur ex dictis in hoc capite, tum etiam ex ijs, quæ dicemus disp. 86. vbi ostendemus discrimen inter infusas, & adquisitas.

Quotuplex sit virtus. Disp. 85.

De virtutibus intellectiuis. cap. 1.
Prudentiam esse circa proprium bonum vnicam tantum virtutem, & vnicum tantū habitum. cap. 2.
Quotuplex sit virtus moralis generatim. capu. 3.

De virtutibus intellectiuis.

CAPVT I.

OMnis virtus vniuersę diuiditur ab Aristotele in moralem, & intellectiuā 2. lib. Ethicorum ca. 1. intellectiua autem virtus ea est, quæ spectat ad intellectum, moralis autem, quæ ad voluntatem pertinet, quid autem vtraq; e virtus sit, præcedente disputatione capite vltimo sub finem diximus: nunc autem de varijs virtutibus intellectiuis, & moralibus disputandum est, & in hoc 1. capite de intellectiuis.

Repetenda

ab opinione, multo melius cōuerteretur cōiectura, quam existimatio. Nam existimatio significare videtur quid commune opinioni, & scientiæ, & cuiuis operationi intellectus, quæ est iudicium.

3 Difficultas quomodo, ars, & prudē tia sint virtutes intellectiuæ.

Difficultas tamen hic esse posset, quo pacto ars, & prudentia sint virtutes intellectiuæ, cum tamen versentur circa contingentia, sicut opinio, ac proinde aliquando falsum dicere possint: quod enim aliqui dicunt, ad prudentiam solum pertinere imperiū, & imperiū non esse enuntiationem, falsum est, tum quia ad prudentiā etiā pertinet iudicare, vt ostendimus disputatione 49. capite 5. tum etiam, quia imperium est enuntiatio, vt notauimus in eadem disputatione cap. 3. ad 4. argumentum. Multa prosolutione huius difficultatis disputant recentiores Theologi de veritate intellectus practici, eamq; a veritate speculatiui distinguere contendunt, quorum sentētiam fusius impugnauimus supra disputatione 58. capite 2. vbi ostendimus, veritatem omnem tam intellectus practici, quam speculatiui consistere in conuenientia intellectus cum re ipsa, quam enunciat. Huic tamen difficultati respondimus, prudentiam & artem merito numerari inter virtutes intellectiuas, etiamsi circa contingentia, & singularia versentur. Quoniam licet in iudicio earum aliquando contingat error, & deceptio, id tamen non prouenit ex ipso habitu artis, vt prudentię & ex proprijs principijs illius, sed ex opinione aliqua speculatiua, qua ars, aut prudentia adiuuātur, sicut in eo casu, quo quis falso crederet aliquā esse propriā vxorem, prudenter iudicaret illi esse reddendum debitum, & iudicium hoc, quatenus deductū ex principijs rectæ prudētiæ non posset esse falsum, sed totam falsitatem contraheret ex falsa opinione speculatiua, qua existimaret, illam esse propriam vxorem. Similiter in arte contingere posset, cum quis ædificaret domum ignorans naturam alicuius materiæ, ligni vide licet, aut lapidis, ex qua ipsam construeret: omnis enim falsitas noa ex arte, sed ex opinione speculatiua prouenire, ideoque opinio, & coniectura, quæ pertinent ad intellectum speculatiuum, nō sunt virtutes intellectiuæ, quia ex proprijs principijs possunt esse causa deceptionis, & erroris.

4 Artis definitio.

Iam vero virtutes intellectiuas enumeremus, & de singulis aliqua dicamus. Prima vir-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tus est ars: quã definit Aristoteles 6. Ethicorum capite 4. in medio his verbis, *ars est habitus faciendi vera cum ratione*: cum dicit *Faciendi* distinguit artem a prudentia, quæ quidem est habitus agendi vera cum ratione, non autem faciendi: & quamuis varius videatur fuisse Aristoteles in assignando discrimine inter agere, & facere: inter rationem factiuam Græce ποιητικὴν, & actiuam Græce πρακτικὴν, quam nos latine communiter reddimus practicam, & inter ποιητὸν latine factile, & πρακτὸν latine actile, vt fusius ostẽdimus prima parte disputatione 8. capite 4. tamen hoc loco sicut etiam 6. methaphysicæ capite 1. eodem modo de factiuo, & actiuo, de factili, & actili, seu de agendo, & faciendo loquitur: intelligit autem per id, quod agendum est illud, quod sub electionem cadit: cumque electio, vt diximus disputatione præcedente capite vltimo sit propria actio prudentiæ, per id, quod agendum est intelligit singulare, quod ad electionem prudentiæ pertinet, quia est materia morum, per id autem, quod faciendum est, intelligit cetera, quæ a nobis fiunt, in quibus non est necessaria prudentia, nempe quia non sunt materia morum. Ars igitur secundum Aristotelem loco citato conuenit cum prudentia, quia est cum vera ratione, & circa rem singularem: differt autem quia ars est principium faciendi, nempe ea, quæ ad mores non pertinent: prudentia autem est principium agendi cum recta ratione ea, quæ pertinent ad mores. Hoc significauit Aristoteles illis verbis eiusdem capitis. *Quare, & habitus qui cum ratione actiuus est, diuersus est ab eo habitu, qui cum ratione effectiuus est*. Et in fine capitis. *Cum autem effectio atque actus diuersa sint, artem effectionis esse non actus necesse est*: nomine actus vsus est Argyropylus pro actione.

Argyropi

Sub habitu artis, quæ virtutes comprehendantur

Ex dictis sequitur sub hoc habitu artis, qui est virtus intellectiua, comprehendi artes omnes etiam liberales, quales sunt Mathematicæ, Grammatica, Rhetorica, adde etiam, & artem Logicam: nam quamuis hæ artes sint etiam scientiæ vniuersæ considerantes naturam eorum; quæ fieri debent, nihilominus cum tota hæc consideratio referatur ad faciendum aliquid eorum, quæ considerant, quod quidem & esse potest, & non esse, vere dicuntur artes, circa contingentiaque versari, nempe circa singularia, quæ possunt esse, & non esse: id quod diserte dixit nobis Aristoteles 6. illo libro Ethicorum capite 4. his verbis. *At vero circa generationem ars omnis versatur, & inuentionem, contemplationem, ve, quonam modo fiat eorum aliquid, quæ, & esse, & non esse possunt, quorum principium non in eo quod efficitur, sed in ipso est efficiente: nam neque eorum, quæ necessario sunt, vel fiunt est ars, neque eorum, quæ sunt secundum naturam: hæc enim in ipsis habent principium*. Hoc autem modo se habent artes etiam liberales: nam opus eorum esse, & non esse potest, quia fit libere, nempe horologium a mathematica, vel aliud simile instrumentum, cantus aliquis a musica, oratio a grammatica, & Rhetorica, & denique syllogismus a Logica; tametsi hæ omnes artes vniuerse considerent quonã pacto hęc omnia fieri debeãt. Cetera vero, quæ necessario fiunt, hoc est, sine libertate, etiamsi ab aliquo agente impediri possint, & ideo contingentia dicantur, vt explicauimus prima parte disputatione 207. c. 1. non dicuntur fieri ab arte, sed a natura li agẽte, nisi quod quatenus relata ad Deũ primam causam, quodammodo opera artis dici possunt, de ea tamen arte increata nunc non disputamus. 6

Logica non est ars.

Quocirca decipiuntur, qui putant Logicam non esse artem, sed tantum esse scientiam: non enim, vt ipsi falso existimant, solum considerat vniuerse obiectum suum, quatenus demonstrari de eo multa possunt, & sciri, sed etiam progreditur ad singularia, quæ esse possunt, & non esse, nempe ad efficiendum syllogismum. Et ideo secunda parte disputatione 8. capite 5. dixi Logicam esse habitum simul practicum, & speculatiuum: id quod de quauis arte dicendum est: omnis enim ars, & considerat vniuersim speculationis solius gratia multa præcepta artis, & dirigit etiam ad singularia, quæ sunt opera artis. Fateor quidem Sanctum Thomam secunda secundæ quæstione 47. articulo 5. artem a prudentia distinguere, quod ars sit solum factibilium, quæ in sola exteriori materia constituuntur, sicut domus, & cultellus, prudentia autem circa agibilia, quæ in ipso operante consistunt, tamen non incommode, nec contra mentem Aristotelis sub nomine artis nos comprehendimus etiam logicam, & grammaticam, quæ circa operationes versantur.

Artis diuisio.

Ex reliquis vero virtutibus intellectiuis fere

fere nihil peculiare est notandum, præter ea, quæ supra a nobis dicta sunt. De intellectu quidem principiorum, quo pacto necessarius sit, & non insit nobis a natura, tracta uimus disputatione 79. capite 3. quid vero sit habitus sciẽtiæ satis superque notũ philosophis, & logicis etiam est. Ceterũ quid sit sapientia & qua ratione intellectus distinguatur a sciẽtia, & sapientia: & sapiẽtia a scientia, diximus disputatione 79. cap. 6. & disputatione 80. capite 5. disputat autem de intellectu & sapientia Aristot. 6. Ethic. c. 6. & 7. nunc vero hoc nobis sufficiat scire, per hos habitus siue re ipsa distinguantur, siue in vnum conueniant, intellectum semper enunciare verum, & ita eos habere veram rationem virtutis intellectiuæ.

Superest, vt de prudentia, quæ cum arte maximæ conuenit: aliqua dicamus de ea vero disserit Aristoteles 6. Ethic. capite 5. atque in hunc modum eam definit. *Restat ergo habitum ipsum esse agendi vera cum ratione circa ea, quæ sunt bona homini, atque mala*. Dixerat autem prius, prudentiam non esse scientiam, quia scientia est cum demonstratione, cum versetur circa necessaria, prudentia vero non est cum demonstratione, eo quod versetur circa ea, quæ aliter se habere possunt; præterea quia prudentię conuenit consultare, consultatio autem nõ est de necessariis. Tum etiam dixerat prudentiã non esse artem, quia licet vtraq; versetur circa singularia, quæ aliter se habere possunt, tamen ars est habitus cum ratione effectiuus, prudentia autẽ est habitus actiuus: quæ autem sit differentia inter actiuam, & factiuum, supra in hoc capite ex eodem Aristotele notauimus. Colligit ergo definitionem, quam retulimus, quia prudentia est habitus, quæ dictat cum vera ratione quid homini bonũ sit, vt illud prosequatur, quidque malum, vt illud fugiat: differt ergo prudentia ab arte, quia prudẽtia respicit bonum ipsi operanti, ars autem nõ respicit bonum operanti, neque aliquid ad mores pertinens, sed solum opus rectum secundum regulas artis: & ita quamuis prudentia sit virtus intellectiua, & non moralis, cõmunicat tamen cum morali, quia circa eandem materiam versatur decernendo quid moralis prosequi debeat, & quid fugere.

(.?.)

Cap.II. *Prudentiam esse circa propium bonum vnicam tantum virtutem, & vnicum tantum habitũ.*

CAPVT II.

Inter virtutes intellectiuas ita cõ numeratur prudẽtia, vt aliqui Theologi affirment, ipsam non esse vum tantum habitum, neque vnam tantum prudentiam secundum speciem; sed plures: alij vero censeant alios etiam habitus, & virtutes intellectiuas ei esse annexas. Primum quidem ipsam non esse vnam tantum secũdum speciem, sed tot esse prudentias, quot sunt virtutes morales docẽt Scotus in 3. d. 36. quæstione vnica. §. *Quantum ergo*, Gabriel eadem distinctione quęstione vnica articulo 1. notatione 5. Ocam in eũdem 3. quæstione 12. & quodlibeto 4. quæstione 6. articulo 1. & Almainus tractatu 3. Moral. c. 7. eorum vero potissima ratio est, quia putant, virtutes non esse cõnexas inter se, neque cum prudentia, siquidem homo potest prudenter iudicare in vna materia, & non in alia, ac proinde potest circa illam materiam comparare sibi prudentiam, & vnam virtutem, etiam si circa alias materias nec prudentiam, nec virtutes sibi adquirat: cumque variæ materiæ, & honestates sufficiant ad constituendos diuersos habitus virtutum in genere habitus, & in genere virtutis moralis, cur obsecro non sufficient ad constituendas diuersas prudentias? Præterea quia alia est prudentia œconomica, alia politica, alia militaris, nam alia prudẽtia requiritur ad gubernationem domus, alia vero ad gubernationem ciuitatis, alia vero ad gubernationem exercitus: & accidere solet, vt qui prudens est prudẽtia œconomica, hoc est, ad gubernationem domus, non sit prudens prudentia politica, hoc est, ad gubernationẽ ciuitatis, & qui hac etiam viget, ineptus sit ad gubernandum exercitum. 8

Prima sententia tot ponit prudentias quot sunt virtutes morales.

Deinde quamuis sanctus Thomas existimet, vnam esse prudentiam secundum speciem in genere habitus, & virtutis, nihilominus in hac 1.2. quæstione 57. articulo 6 & 2.2. quæstione 51. art. 1.2. & 3. prudentiæ annumerat tres alias virtutes intellectiuas tanquam comites, nempe Eubuliã, syneſim, & gnomin. 9

Secunda sententia asserit alias virtutes intellectiuas esse prudẽtiæ annexas.

Ego vero existimo, prudentiam esse vni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cum habitum secundum speciem, & in genere habitus, & in genere virtutis intellectualis, neque hanc virtutem ex pluribus habitibus ordinatis constare: ita docet Sanctus Thomas secunda secundæ quæstione 47. articulo 5. cum inquit, prudentiam esse specialem virtutem. Tum etiam quia cum articulo 11. distinguat specie prudentiam circa bonum commune, & circa bonum proprium, ac proinde quæstione 50. articulo 1. 2. 3. & quarto, distinguat prudentiam regnatiuam, quam dicit esse speciem prudentiæ, œconomicam, politicam, & militarem, ipsam prudentiam circa bonum proprium nunquam distinguit in plures alias, cum tamen singulas virtutes morales diuidat in plures vsque ad infimã speciem: atque id expresse docuit Aristoteles 6. Ethicorum capite 13. vbi prope finem capitis inquit, *Etenim cum prudentia, quæ est vna, simul inerunt omnes*, scilicet virtutes. Eandem sententiam sequitur Caietanus in hac prima secundæ quæstione 60. articulo 1. circa solutionem primi, vbi eam expresse tradit Sanctus Doctor, consentiunt etiam Durandus in 3. distinctione 36. quæstione 3. numero 5. & Buridanus in 6. Ethicorum quæstione 13. Ratio vero, ob quam inquit Sanctus Thomas esse vnam prudentiam est, quia obiectum prudentiæ est verum, eadem autem est ratio veri in quauis materia virtutis moralis, quam iudicat prudentia; & ita eadem virtus prudentiæ ad iudicandum de hac virtute constitui debet. Cum autem ratio boni, quæ est in obiectis virtutum moralium, non sit eadem, non constituitur eadem virtus moralis circa omnia obiecta. Porro autem eandem esse veritatem secũdum speciem, patet: quia cum veritas consistat in conuenientia conceptus cum re, quam enuntiat, & non sit diuersa specie conuenientia intellectus cum re quam enuntiat, quantumuis sint diuersæ res, de quibus iudicat, & enuntiat, non erit diuersa veritas. Ceterum si hæc ratio aliquid probaret, conuinceret etiam non posse esse plures scientias speculatiuas rerum, quia est eadem veritas circa omnes; aut si non est eadem veritas speculatiua, cur erit eadem veritas practica tot diuersarum rerum? Adde quod scientiæ non sumunt speciem ex veritate, quæ est conuenientia intellectus cum re, sed ex rebus ipsis, quas considerat, & ex modo tractandi, & considerandi illas: veritas enim non est obiectum intellectus, & scientiæ, sed res ipsa, quam considerauimus: veritas autem est passio intellectionis: qua vero ratione verum dicatur obiectum intellectus, & bonum voluntatis, diximus prima parte disput. 77. cap. 5.

S. Thom. Arist. Cajet. Durandus. Buridanus.

Durandus vero hac ratione probat esse vnam specie prudentiam circa omnia agibilia, quæ sunt obiecta virtutum moralium, quia prudentia constituitur vnum obiectum sub vna ratione formali, nempe bonum humanum, quatenus humanum est, quod est eiusdem rationis in omnibus circa quamcunque materiam timoris, iræ, & concupiscẽtiæ. Tum etiam quia quẽ admodum est vna scientia medicinæ corporalis, quæ versatur circa sanitatem corporalem contra varias ægritudines, ita etiam esse debet vna prudentia circa sanitatem spiritualem contra varia vitia, & per varias virtutes. Verum hæ rationes parum quoque probant: primum, quia non satis ostendit Durandus, quo pacto sit vna ratio obiecti prudentiæ, cum versetur circa varias materias singularum virtutum, quæ inter se diuersæ sunt secundum speciem in genere moris. Deinde medicina corporalis agit de tuenda, & adquirenda vna solũ sanitate, & ita licet agat etiam de remouendis varijs contrarijs morbis põt esse vna, quia omnia hæc ad vnam valetudinem referuntur, quæ consistit in vna humorum proportione: at vero prudentia moralis non agit de tuenda, aut adquirenda vna valetudine spirituali, sed pluribus, & varijs secundum speciem, nempe de adquirendis, & tuendis varijs virtutibus moralibus, cur ergo vnica solum secundum speciem esse debet?

Ratio igitur Caietani in hac prima secundæ quæstione 60. articulo illo primo circa solutionem primi mihi maxime probabatur, qui ideo censet esse vnam prudentiam secundum speciem, etiamsi circa obiecta diuersarum virtutum moralium versetur, quia est vnus modus iudicandi de agibilibus secundum quod expedit hominẽ ad finem apprehensum, nempe in assignanda materia, & medijs ad talem finem: modus autem iudicandi est per consultationem inueniendo mediocritatem in materia, & conuenientiam mediorum ad finem & quamuis sint varij fines apprehensi, in quos prius fertur appetitus per voluntatẽ, aut propositum, non satis est, vt dicamus, esse diuersas prudentias: nam hi varij fines in apprehensione, & proposito sunt veluti varia principia, ex quibus prudentia incohoat suam consultationem, vt tandem ad iudicium perueniat: modus autem consulendi idem omnino est, quo diximus supra disputat. 45. & 46. Porro autem ante omnem consultationem, & iudicium prudentiæ esse voluntatem finis apprehensi sine materia & ab ea abstracti, notauimus disputatione præcedente capite 3. & disputatione 41. capite 1. tum etiam deseruire talem voluntatem, & appetitum per modum principij ad consultandũ & iudicãdum conflatex ijs, quæ diximus locis allegatis, & q. 14. at 6. Est igitur vna prudẽtia circa assignandam modiocritatem, & media ad finem diuersarum virtutum, quia est idem modus consultandi, & iudicandi, sunt tamẽ plures morales virtutes, vt c. seq. videbimus quia sunt variæ, & diuersæ difficultates circa varia, & diuersa bona: habitus autem põnũtur ad superandas difficultates. Cũ autem diximus esse vnam prudentiam circa varias materias virtutum, eodem modo de vnico hoc habitu philosophandum est, sicut diximus disp. 80. cap. 2. de habitu scientiæ circa varias conclusiones, nempe vt sit vnus habitus, recipiat tamen augmentum, quod vocant secundum extensionem: & ita fieri potest, vt aliquis habeat habitum prudentiæ circa vnam materiam virtutis, & nondum habeat circa aliam, quia nondum extendit eundem habitũ per actus circa illam materiam, vt dicemus infra disp. 88.

Quod diximus de prudentia, nempe esse vnum habitum, & vnam virtutem intellectiuam secũdũ speciem infimam, intelligendum est de prudentia, quæ est circa proprium bonum: nam præter hanc põnũtur a Sancto Thoma secunda secundæ quæstione 50. articulo 1. 2. 3. & 4. diuersæ quædam prudentiæ, nempe regnatiua, politica, œconomica, & militaris propter diuersum modum consultandi, & iudicandi de agibilibus circa se, & circa alios, de quibus ibi dicemus. Postremo Eubuliam, synesin, & gnomin non esse diuersos habitus, sed esse actus eiusdem prudentiæ probauimus ex manifestis locis Aristotelis supra disputatione 49. capite 5. vbi ostendimus ad prudentiam pertinere tiquam proprios actus, consultare, & iudicare. An vero ad ipsam pertineat actus imperij circa operationes ipsiusmet operantis, ibidem tractauimus.

Quotuplex sit virtus moralis generatim.

CAPVT III.

14 *Plures esse virtutes morales ostenditur.*

PLures esse virtutes morales, & non vnam tantum, nemo hactenus negauit, & ratio id manifeste comprobat. Nam quamuis bonum honestum, quod genere vnum est, sit obiectum vnius potẽtiæ voluntatis secũdum speciem, neque singula bona honesta constituant singulas potentias voluntatis, tamen singula honesta bona singulos habitus morales virtutis exposcunt. Ratio vero discriminis est, quia vna potentia voluntatis secundum rem versatur circa totam latitudinem honesti boni, imo etiam circa aliquid amplius; ac proinde honestum bonum secundum totam suam latitudinem comprehenditur sub obiecto adæquato voluntatis. Vt autem ostendimus 1. parte disputatione 9. capite 3. quoties aliqua potentia vna, aut habitus vnus secundum rẽ complectitur rationem genericam alicuius obiecti adæquate, singula obiecta etiam specie diuersa sub illo genere obiecti non constituunt singulas potentias, aut habitus secundum speciem diuersos: at vero ad singula bona honesta, cum ad illa peculiarem habeat homo difficultatem, singulos adquirit habitus reipsa distinctos, ac proinde singuli habent pro obiecto adæquato singula bona honesta.

Nunc vero instituti nostri ratio non postulat, vt sigillatim de singulis speciebus virtutum moralium diseramus, hoc enim præstat Sanctus Thomas 2. 2. & nos ibidẽ, Deo duce, suo tempore idem efficiemus, sed vniuersim distinguere oportet duo genera virtutum moralium, quæ distinguit Sanctus Doctor in hac prima secũdę quęstione 60. articulo 2. quorum alterum est circa operationes, alterum autem circa passiones. Eas virtus inquit Sanctus Thomas versari circa operationes, in quibus bonum, & malum accipitur secundum rationem cõmensurationis ad alterum, & circa tale bonum est virtutis aliqua dirigens ad operationes secundũ se ipsas, qualẽ inquit esse iustitiã, & reliquas, quæ sunt ad alterũ, nẽpe partes subiectiuas, & potestatiuas iustitiæ, inter quas numeratur religio ad Deũ, pietas ad adparẽtes, dulia ad dominos, & aliæ, de quib?

Universidad de Deusto
Biblioteca

late disputat S. Thom. 2. 2. a quæst. 80. vsq; ad 122. has vero virtutes inquit versari circa passiones, in quibus bonum, & malũ attenditur solum secundum commensurationem ad ipsum operãtem, ideoque bonum, & malũ in his considerari debet penes hoc, quod homo bene, vel male afficitur, & virtus principaliter versatur circa interiores affectiones hominis, quæ sunt passiones.

Difficultas. Circa quam doctrinam est difficultas, primo quidem aspectu non leuis, & hactenus non satis explicata: hæc enim differentia sine fundamento videtur assignata a Sancto Thoma: nam omnis virtus moralis circa actiones secundum seipsas, & circa moderãdos affectus passionũ versatur: etenim fortitudo, & temperantia, quas inquit Sãctus Thomas circa affectus passionum versari, etiam circa operationes, & actus bonos, nẽpe circa amorem ipsius honestatis versantur. Cõtra vero iustitia, & partes illius subiectiuæ, & potestatiuæ, non solum circa actus, & opera sunt, sed etiam ipsos affectus contrarios passionũ moderantur, siquidẽ passio iræ mouere solet ad iniustitiã, quã moderatur iustitia, & nimius pecuniæ amor excitat animum ad rapinam, & iniustam retentionem, quam moderari etiam debet iustitia: ergo prædictum discrimẽ sine fundamento videtur assignatum. Addo, quod licet Aristoteles 5. Ethicorum capite 1. statim in principio dicat hæc verba. *De iustitia iam, & iniustitia consideremus oportet circa quales actus versentur*, quibus verbis denotare videtur virtutem iustitiæ versari circa operationes secundum se, tamen secũdo Ethicorũ capite 3. de omni virtute morali ita scribit. *Moralis namque virtus circa voluptates, doloresque versatur*: & paucis interiectis, *Præterea si virtutes sunt circa actiones atque affectus, omnem vero affectum, & actionem omnem voluptas sequitur, aut dolor virtus ob id ipsum etiam circa voluptates doloresque versatur.* Porro autem Aristotelem loqui de voluptatibus, & de doloribus, quibus homines retrahuntur a bono, & ad malum etiam prouocari solẽt, patet: nam in eodem capite paulo ante verba citata inquit. *Ob voluptatem enim res improbas agimus, ob dolorem vero res posthabemus honestas, qua propter homines ab ipsa statim adolescentia, vt inquit Plato, ita institutos esse oportet, vt ijs gaudeant, doleantque, quibus dolere, gaudereque oportet.* Docet præterea paulo post ob voluptates, dolores-

Arist.

que prauos generari in nobis habitus: vt ostendat in his affectibus moderandis virtutem omnem moralem versari. Et quamuis Aristoteles in eo capite non afferat exemplum iustitiæ, sed solum fortitudinis, & temperantiæ, tamen id de omnibus virtutibus moralibus indiscriminatim pronuntiasse videtur. Porro autem Aristotelem non loqui de affectibus voluptatis, & doloris, quæ sunt effectus ipsius virtutis, circa quas concedit Sanctus Thomas articulo illo secundo versari omnem virtutem, sed de affectibus voluptatis, & doloris, qui mouent animum ad operandum, & circa quorum moderationem versari debet virtus manifeste constat ex verbis recitatis. 17

Buridano tertio Ethicorum quæstione 1. difficilis visa est doctrina Sancti Thomæ, ideoque asserit omnem virtutem moralem versari circa affectum passionis moderandum, & circa bonam operationem faciendam, tametsi ipse duplicem habitum ponat in singulis virtutibus, etiam in virtute iustitiæ, alterum in voluntate, alterum in appetitu, de quo dicemus disputatione 87. Thomistæ vero non parum premuntur hac difficultate, ab ea tamen non se expediunt, neque mentem Sancti Thomæ sucre interpretantur. Respondent autem nonnulli, iustitiam quidem primarie versari circa operationes non circa passiones: per operationes autem intelligunt eas, quæ sunt ad alterum: quodsi aliquando passio occurrat, quæ iustitiæ aliquantulum aduersetur, vt nimius affectus pecuniæ, eam (inquiunt) non vincit iustitia, sed alia virtus moralis, nempe liberalitas: iram autem temperat mansuetudo, at vero aliæ virtutes morales primarie versantur circa moderandas passiones, non autem versantur circa operationes, quia per operationem intelligit Sanctus Thomas eam, quæ est ad alterum. Verum hæc solutio mihi non probatur, neque menti Sancti Thomæ consentanea est. Primum quidem, quia si nimium amorem pecuniæ moderaretur liberalitas, idem omnino sequeretur incommodum, nam liberalitas est pars potestatiua iustitiæ, quia est ad alterum, & ita non debet versari circa passiones, sed circa operationes, vt de omnibus partibus iustitiæ docet Sanctus Thomas in illo articulo secundo. Deinde quia nimium amorem pecuniæ, ne committatur iniustitia, non moderatur liberalitas, sed iustitia, siquidem sine affectu

affectu liberalitatis potest aliquis seruare iustitiam, & adhunc finem nimium amorem pecuniæ moderari. Postremo, quia cũ nulla sit virtus, quæ non habeat opus bonum, & hoc per se respiciat, qua ratione dicere potuit Sanctus Doctor alias virtutes versari circa operationes, alias autem circa passiones, cum omnes versentur circa actiones, & operationes? Et quamuis Sanctus Thomas quæstione illa 60. articulo 2. dicat alias virtutes morales præter iustitiam, & partes eius principaliter versari circa passiones, ex quo videtur innuere etiã versari circa operationes; ob id tamen nunquam concedit iustitiam versari circa passiones, sed inquit versari proprie circa operationes, sicut circa propriam materiam.

Alij vero Thomistæ respondent iustitiã, & partes illius etiam potestatiuas, hoc habere commune cum reliquis virtutibus moralibus, vt versentur circa actiones bonas; illud tamen peculiare habeant, vt rectitudo obiecti iustitiæ consistat in cõmensuratione, seu respectu ad alterum, reliquæ vero virtutes habeant pro obiecto rectitudinem circa passiones in sola habitudine, & respectu ad ipsum operantem. Ceterum hoc responsum multo magis friuolum est, quis enim dubitet, iustitiæ operationem secundum specificam rationem esse ad alterum, aliarum autem virtutum solum esse ad ipsum operantem? Quocirca, vt hoc ostẽderet nobis Sanctus Thomas, non opus erat peculiarem instituere articulum, imo friuolum esset, & inane hoc admonere, cũ id omnibus facile constet ex ratione propria ipsarum virtutum. Adde, quod quamuis iustitia sit ad alterum, & respiciat bonum ad alterũ secundum rationem specificam illius, hoc non obstat, quo minus secundum eandem peculiarem, & specificam rationem respicipiat aliquã passionem, quã moderetur.

Omissis demum alijs solutionibus, quas adhibent alij Thomistæ, quæ nullo modo satisfaciunt propositæ difficultati, quid sentiat Caietanus videamus: inquit ergo in commentario prædicti articuli secundi, omnes virtutes morales esse circa operationes, & passiones; hoc tamen differre iustitiam, & partes eius a reliquis, quod iustitia ita respicit actionem commensuratam erga alterum, vt ex peculiari, & specifica ratione sua non requirat hoc, aut illo animo & affectu illam efficere; quia ad rationem iustitiæ peculiaris parum refert hoc, aut illo animo restituere, dum modo æquale alteri reddatur, & secundum rationem communem virtutis ex recto affectu, & modo id fiat. Nã iuxta doctrinam Aristotelis 2. *Arist.* Ethicorum capite 4. necesse est, vt fiat opus propter ipsam rectitudinem, & fiat ex scientia, & electione, ac firmo, & stabili animo: & ita iustitia non versatur circa moderationem affectus secundum propriam rationem iustitiæ, sed secundum communem, quam habet cum alijs virtutibus: at vero reliquæ virtutes ita respiciunt actionem suam bene compositam, & moderatã, vt non solum secundum rationem communem, sed etiam secundum peculiarem, plurimum referat, quo affectu, quo animo, & quo pacto operentur, & ideo tam secundũ communem rationem, quam secundũ propriam versentur circa affectuum, & passionum moderationem. Verum hæc subtilitas *Reijcitur.* Caiet. vtpote sine firmo fundamento excogitata nõ minus facile euerti potest. Primũ quoniam sicut quælibet virtus secundũ rationem communem virtutis exposcit tria illa enumerata ex 2. Ethi. c. 4. inter quæ est principiũ illud, vt opus fiat propter ipsum, in quo consideratur affectus, & modus illius, ita etiam quælibet virtus etiam ipsa iustitia facit opus suum peculiare ex peculiari affectu circa ipsum, & propter ipsum, neque aliæ virtutes potius, quam iustitia hoc postulãt, & habẽt sibi peculiare. Deinde, cum dicit Sanctus Thomas, quasdam virtutes versari circa passiones, & affectus hoc non dicit, quia virtus ferri debeat affectu bono in obiectum honestum propter ipsum, hoc enim, commune est omnibus, tam secundum communem quam secundũ peculiarem rationem, sed quia quædã sunt virtutes, quæ præter bonum affectum, quo debent diligere opus suum honestum, moderari debent oppositum affectũ passionis, qui aliqua ratione obsistere posset bono operi; hoc autem non solum conuenit virtutibus fortitudinis, & tẽperãtiæ, & partibus earum, sed etiã iustitiæ, & partibus eius secundum peculiarem ipsarum rationem, siquidem tam iustitiæ quam alijs partibus ipsius secũdum specialem ipsarum rationẽ obstare potest aliqua passio, ne opus suũ peculiare efficiant: nã liberalitati, & iustitiæ obstat affectus immoderatus auaritiæ, & sic de alijs.

Mihi vero facilis videtur mens Sancti

Universidad de Deusto
Biblioteca

21 Vera solutio difficultatis proposita ex doctrina S. Thom.

Thomę,& eius sententia tanto Doctore digna,si conferantur ea, quæ ipse tradidit in hac prima secundæ quæstione 56.articulo 6.in corpore,ad primum,& ad 3.cũ ijs quæ docet in quæstione 60.articulo 2. inquit enim in eo articulo 6.ex virtutibus moralibus solum esse in voluntate virtutes, quæ sunt ad alterum,nempe iustitiam,& partes eius,eo quod ad bonum erga alterum perficiendum non sufficiat nuda potentia volũtatis; intelligit, vt prompte,& facile illud prosequatur, at vero ad perficiendũ omne honestum,quod non est ad alterum,sed ad ipsummet operantem,sufficere nudam potentiam, & ita ad tale honestum non esse constituendum habitum in voluntate, sed solũ in appetitu propter difficultatẽ,quam homo habet ex contraria passione.Huiusmodi autem bonum honestũ dicit esse fortitudinis, & temperantiæ, & ideo habitus fortitudinis,& temperantiæ,& earum virtutum,quæ sub ipsis continentur,solum cõstituit in appetitu sentiente ad superandas passiones,& affectus cõtrarios: cum bonum autẽ iustitię, ꝙ est ad alterũ,numerat etiã bonũ supernaturale, vt ita etiam cõstituat habitus supernaturaliam virtutum,& infusarum in voluntate: sentit igitur Sanctus Doctor in illo articulo 6.voluntatem ex se summa promptitudine ferri in bonum honestum,quod non est ad alterum,totamq; difficultatem, ad quam superandam necessarius est habitus,esse ex parte passionum, & affectionum appetitus sentientis,& ideo merito dixit postea in illo articulo 2. has virtutes versari circa passiones, non circa operationes secundum se, ac si diceret,nisi essent passiones contrariæ, quæ vincendæ essent per habitum,propter solas operationes honestas secundum se nullus habitus virtutis necessarius esset: huiusmodi autẽ sunt virtutes fortitudinis, & temperantiæ, & quæ sub illis continentur: & ita licet hæ virtutes habeant suas operationes, & ad operationes ordinentur, sicut & aliæ, tamen non sunt necessariæ propter operationes secundum se,sed propter difficultatem
22 passionum contrariarũ.Et hoc est, quod dixit articulo illo secundo, quasdam virtutes versari circa passiones,nempe eas, quarum bonum non est ad alterum. Contra vero in articulo illo sexto putat Sanctus Doctor virtutes iustitiæ, & alias sub ea contentas esse necessarias in voluntate, non ratione difficultatis passionũ contrariarum, quamuis,& hoc etiam sufficeret, sed ratione ipsarum operationum: quia semota omni passione contraria voluntas ex se non est omnino prõpta ad tale bonũ, quod est ad alterum, quale est bonum iustitiæ: & ideo consequenter docuit in illo articulo 6.quasdam virtutes nempe iustitiam, & alia sub ea contentas esse circa operationes ipsas secundum se, quia huiusmodi virtutes necessariæ sunt propter ipsas operationes, etiamsi ex nulla passione difficultas oriatur in talibus operationibus:nihilominus etiam ordinantur ad superandas passiones oppositas.Et quamuis S. Thom. nõ cõstituere videatur virtutes temperantiæ, & fortitudinis in voluntate, sed in appetitu, in quo est difficultas; tamen etiamsi ponamus has virtutes in voluntate,eodem modo philosophari possumus, quo ipse philosophatur in articulo illo secundo de distinctione virtutum moralium circa operationes,& circa passiones.Nam temperantia,& fortitudo in voluntate ponendę sunt propter difficultatem,quam patitur voluntas non secundum se,sed ex cõfortio,quod habet cum appetitu pro hoc statu circa bonum honestum temperantiæ, & fortitudinis,circa quod ipsa secundum se nullam pateretur.

Ex dictis sequitur,omnes virtutes morales per se versari circa actiones, & passiones,& in hoc sensu loquitur Aristoteles locis initio allegatis:neque enim ipse differẽtiam assignauit inter has virtutes, quam postea Sanctus Doctor agnouit:neque etiã hoc vnquam ipse negauit,sed solum ostendere voluit,necessitatem omnium virtutũ moralium nõ prouenire ex eodem capite: nam quædam illarum necessariæ sunt propter operationes ipsas secundum se, etiam si nulla passio resistat; quædam autem solum sunt necessariæ propter vincendas passiones contrarias,easque moderandas,quę nisi passiones essent, necessariæ non forẽt. Deinde sequitur, in Angelis, in quibus nulla est passio, nõ esse habitus virtutum, nisi circa bonum honestum,quod est ad alterum:nam sicut voluntas nostra secũdum se non est omnino prõpta, & facilis ad tale bonum, ꝙ est ad alterum, ita etiam neque voluntas Angeli:difficultas enim circa hoc bonum nõ prouenit ex passione contraria,sed ex natura ipsa voluntatis,& talis boni.

An præ-

Disp. LXXXVI.

An præter virtutes adquisitas sint etiam aliæ a solo Deo infuse. Disputatio 86.

Præter virtutes Theologicas, & virtutes acquisitas nullas esse virtutes morales infusas autumat Henricus,& alij. cap.1.
Probabiliorem opinionem, nempe esse virtutes morales suapte natura infusas, non esse ab Ecclesia definitam,aut approbatam,nec ex definitione virtutis colligi.cap.2.
Prædictam sententiã nõ recte colligi ex Scriptura,& Patribus.cap.3.
Reiciuntur aliorum rationes quibus probatur necessitas virtutum moralium infusarum. cap.4.
Notationes pro elucidatione probabilioris sententiæ.cap.5.
Optima ratione explicatur necessitas earundẽ virtutum.cap.6.
Fundamentum oppositæ sententiæ cum suis confirmationibus conuellitur.cap.7.
Virtutes omnes suam habere mediocritatem. cap.8.

Præter virtutes Theologicas,& virtutas adquisitas, nullas esse virtutes morales infusas autumat Henricus,& alij.

CAPVT I.

Constans Scholasticorum opinio est, præter virtutes morales adquisitas, esse quasdam alias a solo Deo infusas, quas Theologicas vocamus, nimirum fidem, spem, & caritatem, quæ ideo Theologicæ dicũtur,quia circa Deũ proxime versãtur: hęc autem opinio tanquam probabilior approbata est a Clemente 5.in Cõcilio Viennensi, & refertur in Clementina vnica de summa Trinitate, & fide Catholica: nihil tamen in hac re de fide definitum est,vt diximus disputatione 79. capite 1. Innocentius vero 3. in capite *Maiores* de baptismo, & eius effectu, cum fecerit mentionem controuersiæ de infusione habituum in baptismo, nihil ipse definiuit: an vero saltem definitum sit ab Ecclesia tanquã certum fidei dogma aliquem habitum infusum inesse iustificatis,dicemus infra disputatione 203. Quocirca quoties illarum trium virtutum fidei,spei,& charitatis Scriptura & Patres mẽtionẽ fecerunt,dicuntq; eas a Deo generari, & infundi, non est necesse intelligere id de habitibus, sed satis nobis est de actibus ipsis interpretari:nam & operationes ipsæ, quas habemus ex gratia Dei, dicuntur a Deo nobis infundi, vt disputatione illa 203.capite 9.probabimus vbi etiam ostendemus, qua ratione infundi dicantur; idque nõ solum de actionibus habituum,quos Scholastici infusos vocãt, sed etiam de actionibus habituum adquisitorum intelligi,capite 3.huius disputationis dicemus,& supra disputatione 84.capite 3.notauimus. Difficultas quoq; hic esse posset,vtrum præter virtutem spei,quę respicit Deum, vt arduũ, quatenus homo ipsum sperat videre, sit alia virtus infusa Theologica, quæ Deum respiciat aut per simplex desiderium,aut etiam per delectationem de ipso, an potius vterque actus ad eandem virtutẽ spei pertineat:verũ de hac re commodius disputabitur 2.2.in materia de spe,& 3.p.q.7.art.4.aliquid dicemus.

Hac præmissa doctrina de virtutibus infusis Theologicis apud Scholasticos indubitata,& citra controuersiam, non leuis apud eosdem quæstio est,an præter virtutes morales adquisitas sint aliæ morales suapte natura infusæ, & qua ratione ab adquisitis differant. Dicũtur autem virtutes suapte natura, aut per se infusæ habitus quidam virtutum, qui ab alia causa produci non possunt, quam a solo Deo: adquisitæ vero virtutes dicuntur habitus, quorum propria causa est consuetudo, & exercitatio,licet huiusmodi habitus a solo Deo infundi possint, & ideo dicantur per accidẽs infusi,vt notauimus disp.79.c.1.

Status quæstionis.

In præsente igitur controuersia nonnulli Scholastici putarunt,præter virtutes infusas Theologicas, & morales adquisitas nõ esse aliquas morales per se, & natura sua infusas a solo Deo. Ita docuerunt Hẽricus quodlibeto 6.quæstione 12.Scotus in 3.d. 36. q. 1. §. *Contra hoc est Aug.*& Durandus in 3. distinctione 33. quæstione 6. quibus etiam consentit Ocam: nam quamuis in 3. q.12,ad 5.dubitationem concedat virtutes morales infusas propter rationẽ S.Tho. tamen in 4. q. 3. ad 3. & 4. dubitationem in quit nulla efficaci ratione conuinci posse, esse has virtutes morales per se, & suapte natura infusas,quem in hac parte sequitur Gabriel in 4. distinctione 4. quæstione 1. artic.2.

Primã opinio asserit non esse aliquas virtutes morales per se infusas. Henricus. Scotus. Durandus. Ocam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

articulo 2. conclusione 7. & 8. & articulo 3. dub. 2. cuius sententiæ hoc vnicum fundamentum est: quia, vt inquit Ocam, nulla ratione, aut necessitas subesse potest, vt asseramus esse virtutes morales per se infusas, cum satis sit concedere adquisitas: ergo frustra illas concedemus.

Ratio potissima.

3 *Nullam subesse necessitatem ponendi virtutes has probatur primo.*

Porro autem nullam subesse necessitatē, aut rationem, vt has virtutes asseramus, his rationibus probat Ocam. Primo quia satis videtur concedere in baptismo eas virtutes infundi, quæ sunt ad salutem necessariæ, huiusmodi autem sunt fides, spes, & caritas: ergo aliæ non sunt constituendæ. Secundo quia hæ virtutes morales infusæ vel sunt perfectiores adquisitis, vel æque perfectæ; nam minus perfectæ esse nequeunt, vt constat: si autem essent perfectiores adquisitis, vel æque perfectæ cum eis, & paruulo infunderentur in baptismo cū Theologicis, & cum gratia, sicut Doctores affirmant, qui has virtutes morales infusas concedunt; sequeretur, puerum post baptismum, aut perfectius per has virtutes inclinari ad opera virtutum, aut saltem æque perfecte, atque inclinaretur per adquisitas, ac proinde experiretur in se, aut maiorem promptitudinem ad virtutem, aut saltem æqualem cum ea, quam haberet per virtutes adquisitas; hoc autem nullus in se experitur aut puer, aut adultus post baptismum; sed ita se sentit difficilem ad virtutem sicut antea: contra vero assuetudine operum, qua comparantur virtutes adquisitæ sentit se promptum, & facilem: ergo eiusmodi virtutes infusæ concedendæ non sunt. Tertio, quia saltem adultis, qui assuetudine, & exercitatione compararunt sibi aliquas virtutes, morales, aut omnes, non debemus concedere alias virtutes morales infundi: nam vel eiusmodi virtutes infusæ essent eiusdem speciei, vel diuersæ cum adquisitis: si essent eiusdem speciei, infundi non possent, quia duæ virtutes eiusdem speciei, & solo numero differentes in eodem subiecto esse non possunt, aut saltē frustra essent. Si autē essent diuersæ speciei, æquiuoce virtutes dicerētur ipsę, & adquisitę. Quarto sic probat, & hęc ratio cōtinet totā huius rei difficultatē: quoniā vel huiusmodi virtutes morales per se infusæ concedendæ sunt hominibus ad substantiam operationis, vel ad illius facilitatem, & promptitudinem: non quidem ad substantiam, quia ad hanc sufficit ipsa naturalis potentia nuda, siquidem antequam habeat vllum virtutis habitum, potest homo efficere aliqua bona opera moralia: neque concedendæ sunt eiusmodi virtutes ad facilitatem, & promptitudinem: hāc enim solum prestant virtutes assuetudine, & exercitatione adquisitæ, vt proxime dicebamus: ergo tales virtutes morales infusæ omnino superuacaneæ sunt.

Tertia.

4 *Quarto.*

Probabiliorem opinionem, nempe esse virtutes morales suapte natura infusas, non esse ab Ecclesia definitam, aut approbatam, nec ex definitione virtutis colligi.

CAPVT II.

MAgis communis apud Doctores Scholasticos opinio est, nō solum concedendas esse virtutes infusas Theologicas, sed etiam morales, suapte natura, & per se infusas, quæ differant a moralibus suapte natura adquisitis: quam sententiam plerique ex antiquioribus, & recentioribus Scholasticis tradiderunt S. Thomas in hac 1. 2. q. 63. art. 3. & 4. Caietanus, Conradus, & alij Thomistæ in eosdem articulos, Bonauentura in 3. d. 33. art. 2. quæstione 5. Ricardus art. 1. q. 2. Paludanus quæstione 1. art. 2. in tertia opinione. Antoninus 4. parte Theologiæ titulo primo ca. 1. §. 3. & Andreas de Vega libro 7. super Concilium cap. 24. citari etiam solet pro hac sententia Gabriel in 3. d. 33. quæst. 1. art. 3. dub. 2. & Marsilius in 4. quæst. 10. art. 1. in 2. parte notatione quadam post quintam conclusionem pro solutione argumentorum: verum licet Gabriel sicut Ocamus, prius concesserit has virtutes morales infusas, consentiens & ipse in hoc sententiæ Sancti Thomæ; tamen in 4. d. illa 4. cum Ocamo etiā in 4. sentit, nulla ratione recte probari posse, huiusmodi virtutes morales per se infusas concedendas esse. Marsilius vero nō putat esse virtutes morales infusas alterius naturæ ab adquisitis, sed existimat infundi in iustificatione easdem, quas assuetudine adquirere possemus.

Ceterum licet hanc opinionem existimem probabiliorem, eique cum allegatis Doctoribus subscribam, nonnullorum tamen Thomistarum seueritas, ne dicam, audacia, mihi nulla ratione probatur, qui ita huic opinioni consentiunt, vt leuibus, & infirmis nixi fundamentis oppositæ sententiæ notam temeritatis inurere non vereantur. Sunt autem tria præcipua fundamenta horum Theologorum. Primum est definitio Clementis in Concilio Viennensi, quæ refertur in Clementina vnica de summa Trinitate, & fide Catholica, vbi quamuis nihil decernat Pontifex tanquam dogma fidei, approbat tamen vt magis probabilem opinionem, in baptismo infundi gratiam, & virtutes. Ex quo colligunt, temeritate non vacare eum, qui asserit, & tanquam probabilius defendit, nō dari virtutes morales per se infusas in baptismo, & iustificatione. Quodsi aliquis respondeat, ibi solum a Pontifice approbari opinionem, quæ dicit, per baptismum infundi etiam paruulis cum gratia virtutes Theologicas, nempe fidem, spem, & caritatem, & ita prædictam opinionem de virtutibus infusis moralibus non approbari, ob ijciunt rursus prædicti Thomistæ, Clementem solum approbasse opinionem de illis virtutibus infusis, de quibus inter Theologos fuerat controuersia, an in baptismo infunderentur, nunquam autem fuit vlla controuersia inter Theologos, an in baptismo infunderentur virtutes Theologicæ: ergo solum de moralibus prædicta opinio fuit definita.

Falluntur tamen manifeste prædicti Thomistæ: nam de virtutibus Theologicis fuisse controuersiā illam inter Theologos, an in baptismo infunderentur, aperte constat ex Innocentio 3. in capite *Maiores*, de baptismo, & eius effectu, ait enim §. *Illud vero* in hunc modum. *Illud vero quod opponentes inducunt fidem, aut caritatem, aliasque virtutes paruulis, vtpote non consentientibus non infundi, a pleriſque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur, alijs asserentibus, per virtutem baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonnullis dicentibus dimmitti peccatum, & virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad vsum, donec perueniant ad ætatem adultam*: erat ergo tempore Innocentij controuersia, an in baptismo infunderentur fides, & caritas, quæ sunt Theologicæ virtutes: quinimo controuersia tunc erat, an infunderetur gratia: de infusione autem virtutum nihil ibi definit Pontifex, vt legenti constare potest. Cum igitur postea Clemens in prædicto Concilio, tanquam probabiliorem opinionem approbauit in baptismo infundi gratiam, & virtutes, de Theologicis virtutibus intellexit: verba Clementis sunt. *Verum quia quantū ad effectum baptismi reperiuntur Doctores quidam Theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; alijs contra asserentibus, quod culpa eisdem in baptismo remittitur, & virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, & si non pro illo tempore quoad vsum: nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sancto rum, ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem sacro approbante Concilio duximus eligendam.* Hæc Clemens: ex quibus apparet controuersiā, quæ tempore Innocentij erat inter Theologos, vsque ad tempora Clementis perseuerasse: illa autē erat de virtutibus Theologicis. Cum enim dicat Clemens, controuersiam suo tempore fuisse etiam de ipsa gratia habituali, an infunderetur in baptismo eodem modo in controuersia esset suo tempore, an infunderentur cum gratia habituali virtutes Theologicę, quinimo multo magis nunc certum est, infundi gratiam habitualem in baptismo paruulis, quam fidem, & spem, quia vt videbimus dis. 203. c. 6. post definitionē Concilij Tridentini secundum fidem Catholicam concedendum est, in baptismo infundi paruulis gratiam inhærentem. An vero præter illam infundantur fides, & spes, & vtrū illa sit habitus caritatis ad diligendum Deum, adhuc definitum non est: ergo non solum vsque ad tēpora Clementis, sed etiam vsque ad nostra tempora definitum de fide non est, infundi virtutes Theologicas. Clemens igitur suo tempore, vt probabiliorem opinionem solum approbauit eam, quæ dicebat, in baptismo infundi gratiam, & virtutes Theologicas: ac proinde non cōstat, per virtutes intellexisse Clementē morales per se infusas. At obijciat aliquis verba illa Inno. 3. *Illud vero*

Clemens.

7

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vero quod opponentes inducunt, fidem, aut caritatem, aliasque virtutes paruulis, vtpote nõ consentientibus, non infundi: nam cum dicit, *aliasque virtutes*, intelligere debet aliquas alias cum spe, præter fidem, & caritatem, non autem solam spem: namque si solam spem intelligeret, præter fidem, & caritatem, nõ diceret, *Aliasque virtutes*: ergo de alijs etiam erat controuersia; ac proinde vt probabilior opinio approbata fuit ea, quæ asserebat, infundi etiam virtutes morales.

8

Solutio. Respondeo, neque Innocentium, neque Clementem dixisse, controuersiam fuisse inter Theologos de infusione aliarum virtutum præter fidem, & caritatem, sed Innocentius referens sententiam negantem solum dixit, quosdam Theologos in ea fuisse opinione, vt dicerent, fidem, aut caritatem, aut alias virtutes non infundi paruulis in baptismo, quia nullũ genus habitus infundi existimabant; non tamen refert, eos, qui oppositum affirmabant, nempe infundi paruulis in baptismo gratiam, & virtutes, dixisse præter caritatem, & fidem infundi alias virtutes; sed tantũ refert dixisse infundi virtutes, & gratiam: id quod etiam Clemens eodem prorsus modo cõmemorat. Hæc autem verba vera esse poterant, etiamsi prædicti Doctores assererent, simul cum gratia infundi solum virtutes Theologicas fidei, & spei. Ex Innocentio igitur, & Clemẽte nihil hactenus certi habemus pro opinione, quæ affirmat, esse virtutes morales infusas: neq; prædicta opinio a summis Pontificibus vt probabilior approbata est.

Secundum fundamentũ Secundum fundamentum, quo nixi prædicti Thomistæ priorem sententiam temeritatis insimulant, est definitio virtutis, quam supra retulimus disputatione 84. c. 3. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*: nam postrema pars definitionis videtur solum virtutibus infusis conuenire. Verũ leue satis est hoc

Excr.itur. fundamentum, vt eo nixus quis audeat opositam sententiam aliquo modo notare. Primum quia vt in eo cap. 3. notauimus, il

9 la pars, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, nusquam reperitur apud Augustinum in definitione virtutis. Tum etiam licet secundum phrasim, & modum loquendi illius addi possit, tamen modus ille loquendi apud ipsum non denotat infusionem alicui⁹ habitus, sed de ipsamet operatione, &

actione virtutis vere dici potest, *quã Deus in nobis sine nobis operatur*, vt in eo capite 3. fuse explicuimus. Adhæc quamuis prædictus modus loquendi solũ denotaret infusionem habitus, ad quam nullo modo homo concurreret, sed a solo Deo fieret, non statim liceret inferre esse virtutes morales per se infusas, quia satis esset concedere virtutes theologicas per se infusas, vt prædicta definitio intellecta de habitus infusione vera esset. Et ita Marsilius in 3. q. Mar. 14. ar. 1. p. 1. notatione 2. inquit, prædictam definitionem cum illa parte vltima tradi solũ de virtute Theologica vel infusa, intelligens nimirum idem per Theologicam & per infusam: quia hic auctor, vt videmus initio huius capitis, non concedit virtutes morales suapte natura infusas, sed omnes putat assuetudine comparari posse; quamuis in iustificatione per accidens infundantur: quodsi de moralibus etiã intelligit prædictam definitionem, solum de infusis per accidens, non de infusis per se intelligere debet.

Prædictam sententiam nõ recte colligi ex Scriptura, & Patribus.

CAPVT III.

TErtium fundamentum, quo nixi prædicti Thomistæ ausi sunt notare oppositam sententiam, desumptum est ex aliquibus Scripturæ, & Patrum testimonijs. Scripturæ autem testimonia hæc sunt. Primum est in Psalmis, vbi passim Deus dicitur Deus ac Dominus virtutum: eo quod Deus sit auctor virtutum, sicut dicitur Deus salutis, quia & illius etiam auctor est. Psalm. 23. Psalm. 45. Psal. 79. Secundum testimonium est sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius*, nempe Sapiẽtiæ. Tertium est, Sapientiæ 8. *Sobrietatem enim, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem*. Quartũ est eodem capite in fine, vbi dicitur, *Et vt sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat sapientia scire cuius esset hoc donũ*. Quintũ est ad Gal. 3. *Qui ergo tribuit vobis spiritum, & operatur virtutes in vobis*. Sextum est ad Colos. 1. *Non cessamus orare pro vobis, vt ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructifi-*

fructificantes, & crescentes in scientia Dei, in omni virtute confortati secundum potentiã claritatis eius. Ex quibus locis ita certo colligere sibi videntur prædicti Doctores, habitus virtutum infusarum, eo quod Deus dicatur auctor omnis virtutis, & oratione ab eo eas virtutes obtineamus, vt notam temeritatis contrariæ sententiæ inurãt: quin imo aliqui ex illo 4. testimonio colligunt de fide esse, continentiam, seu castitatem esse habitum virtutis infusæ.

Proferunt deinde testimonia Patrum: primum est Ambrosij li. 6. Hexameron c. 7. vbi inquit, illam animam a Deo pingi, quæ habet in se gratiam virtutum. Secundum est Hieronymi in præfatione ad lamentationes Hieremiæ, vbi deplorans animæ statum in peccatum prolapsæ inquit, animam ante peccatum radiare non metallo auri, aut argenti, sed virtutibus, eaque omnia per peccatum auferri, & nudari domum domini omnibus ornamẽtis suis, nẽpe virtutum: id autem verum non esset de habitibus virtutum adquisitis, quia hi manent post peccatum in homine. Tertium testimonium est Augustini tractatu 8. in 1. Epistolam Ioannis parum a principio, vbi postquam multas animæ virtutes enumerauit, inquit, his virtutibus vti Christum, tanquam ministris suis. Quartum testimonium est eiusdem Augustini in Psalmum 118. concione 16. in illa verba, *Feci iudiciũ & iustitiam*. Vbi docet, nomine iustitiæ non ipsam virtutem, sed opus virtutis denotari. *Quis enim* (inquit) *infundit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium*? Quintum testimonium est Gregorij homil. 5. in Ezechielem, vbi ait, Spiritum sanctum in cordibus iustorum iuxta quasdam virtutes semper permanere, inter quas numerat fidem, spem, caritatem, humilitatem, castitatem, iustitiam, &c. per alia autem dona, quales sunt gratiæ gratis datæ, & genera linguarum, prophetia, &c. Spiritum sanctũ non semper adesse suis fidelibus.

Verumenimvero, vt solet esse efficassimum, & viro Theologo dignissimum argumentandi genus ex Scriptura, & doctrina Patrum petitum, ita etiam indignum iudicari debet absque exacta verborum expensione ad quamlibet rem confirmandam Scripturæ, & Patrum testimonijs abuti. Atque in re præsenti quis, obsecro, non videat prædictam opinionem de habitibus virtutum infusarum in citatis testimonijs neque leuiter insinuari? Nam primo quinto, & sexto Scripturæ testimonio, in quibus Deus dicitur auctor, & Deus virtutum, nihil aliud demonstratur, quam virtutes in Dei gratiam tanquam in præcipuum fontem reducendas esse. Hoc autem non solum de ijs, quas Scholastici infusas vocant, sed etiam de adquisitis intelligendum est; cum omnes huiusmodi virtutes Dei dona sint, vt disputatione 190. patebit. Adde, quod cum Scriptura locis allegatis virtutes Deo refert tanquam auctori, non de habitibus, sed de operibus earum loquitur: quis hoc neget? His etiam adde quartum testimonium, quod eodem modo explicari debet, si concedamus ibi sermonem esse de continentia, quæ est virtus castitatis, in quem sensum Augustinus vbi que vtitur hoc testimonio, vt notauimus infra disp. 189. cap. 5.

Soluitur secundum, & tertium testimonium. Ceterum, vt eo loco etiam dicemus, ibi non loquitur Scriptura de continentia castitatis, sed de continenda, & conseruanda sapientia, de qua antea multa loquutus fuerat Sapiens: dicit ergo, & hoc ipsum esse sapientiam, nosse videlicet, donum etiam Dei esse conseruare ipsam sapientiam, sicut & illam adipisci. Secundum vero, & tertium Scripturæ testimonium multo minus prædictæ sententiæ fauet: ibi enim Sapiens solum ostendit sapientiam esse matrem virtutum sobrietatis, & iustitiæ, &c. quæ si de increata sapientia Dei intelligantur, eodem modo exponenda sunt, sicut præcedentia, vt Deo auctori per gratiam suam referantur omnia bona opera virtutum: si vero de creata sapiẽtia, quam Deus nobis communicauit, intelligantur, solum denotat sapiens per sapientiam generari in nobis omnem virtutis actionem, quia sapientia ipsa allicimur ad bene operandum nihil autẽ omnino referebat de generatione habituũ ibi sermonẽ instituit, aut quorsum de ea re sapiens ageret in eo loco? & hactenus de Scripturæ testimonijs.

13

Soluitur primum patrũ testimoniũ. Testimonia vero Patrum leuiter quoque adducta videntur. Nam Ambrosius in primo illo testimonio, solum significat virtutes animæ Dei dona esse, quibus anima ipsa a Deo ornatur, & quasi depingitur: hoc autem de omni genere virtutum etiam quas vocant Scholastici adquisitas, intelligendum est: nam & his etiam anima ornatur a Deo, & depingitur: neque vero de habitibus multũ sollicitus est Amb. imo

vero

Universidad de Deusto
Biblioteca

vero potius de operibus ipsis bonis, quibus homo in dies magis, ac magis apud Deum fit iustus, vt videbimus disputatione 220. capite 5. de his etiam loquitur Hieronymus in secundo testimonio. Dicit autem hæc omnia ornamenta amitti per peccatum, non quia amittantur habitus aliqui virtutum moralium, sed quia amittitur iustitia, & sanctitas, cuius magna pars ex bonis operibus prouenichat, sicque nudatur anima, & domus Dei ornamentis, nempe bonis operibus virtutum. Tertium vero testimonium, quod est Augustini tracta tu illo 8. non solum intelligi debet de virtutibus moralibus, quas Scholastici vocãt infusas, si tales sunt, sed etiam de omni genere virtutum, etiam adquisitarũ. Nam omnibus etiam vtitur Christus tanquam instrumentis suis, & ministris: per illas enim gratia sua mouet nos ad bona opera. Et quis obsecro audeat prædicta verba solum de infusis virtutibus intelligere: cũ in omni genere virtutum Christi sanguis, & gratia operetur? Præterea, si prædictum testimonium intelligeretur de habitibus virtutum, sensus illius esset, Christum inspiratione gratiæ suæ excitare in nobis habitus ad operandum, & ita per illos tãquam per ministros operari, siue sint infusi, siue adquisiti.

Diluitur se cundum.

Diluitur tertium.

14

Expenditur locus ex Augustino ad dictus.

Verumtamen Augustinus eo loco non de habitibus, sed de bonis affectibus virtutum loquitur: parum enim suo instituto conueniebat de habitibus verba facere: loquitur ergo de affectibus bonis quarumlibet virtutum, quas ipse Christus gratia suę inspirationis excitat in nobis, & inquit, Christum vti illis bonis affectibus tanquã ministris in exercitu, vt peragat bona opera in nobis, quæ ipse contendit peragere. Et ita paulo post subiungit: *Per has virtutes inuisibiles mouentur membra visibiliter, pedes ad ambulandum, manus ad operandũ. Sed quid? quod iuserit caritas, quæ inspirata est intus a Spiritu sancto, &c.* Constat autẽ inspirationem non referri ad habitus, sed ad actus, nam licet habitus dicantur infundi non tamen dicuntur inspirari, aut saltem secundum phrasim Augustini, Patrũ, & conciliorum frequentius inspiratio dicitur de actibus, & affectibus, quam de habitibus, per caritatem autem intelligit Augustinus omnem amorem virtutis, & legis secundum modum loquendi ipsi satis familiarem, de quo dicemus disputatione 192. capite 2. vt ostendat omnia exteriora opera fieri in nobis a Christo per affectus bonos virtutum, tanquam per ministros, aut certe si de caritate, quæ est virtus theologica intelligendus esset Augustinus, nõ probaretur ex illo loco esse habitus moralium virtutum per se infusos a solo Deo, sed solius caritatis.

Falsum.

Quartum testimonium, quod est eiusdem Augustini, perperam citatur a Thomistis: neque enim dixit Augustinus, *Quis enim infundit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium?* sed, *Quis enim facit in homine iustitiam? &c.* hoc autem dixit, vt ostenderet in illo versu, *Fecit iudicium, & iustitiã*, non accipi iustitiam pro affectu iustitiæ, sed pro opere exteriori iustitiæ, quod est iudicium: & ita Paulo inferius ait, *Facienti opus iustitiam, id est opus iustitiæ, qui habet in se iustitiam, id est opus gratiæ*, per opus gratiæ non intelligit habitum, sed affectum iustitiæ, quem inquit esse opus gratiæ, quia ex diuina inspiratione illum recipimus: & quamuis vtereretur Augustinus verbo *infundit* pro *facit*, non colligeremus inde, ipsum loqui de habitu iustitiæ infuso: nam infusio secundum phrasim Ecclesiasticam etiam de actibus, & affectibus dicitur, vt probabimus infra disputatione 203. capite 9. contẽdit ergo Augustinus per iustitiam eo loco non intelligi affectum, sed opus exterius iustitiæ, ne videretur Psaltes sibi arrogare affectũ iustitiæ. Quod enim dicat se fecisse opus iustitiæ, supponit illud fecisse ex affectu iustitiæ, quem eo modo loquendi sibi non videtur arrogare: quocirca, & ex hoc loco non satis colligi habitum permanentem iustitiæ, & gratiæ inhærentis ostendemus infra disputatione illa 203. capite 8.

Falsum.

Vltimum testimonium quod est Gregorij Magni multo minus adduci debuit ad probandum habitus virtutum infusarum: quod enim dicatur Deus iuxta quasdam virtutes semper in sanctis permanere, non intelligitur de habitibus, sed de operationibus, quia iusti homines quãdiu iusti permanent, nunquam non operantur secundã illas virtutes, nempe ad salutem necessarias, qualis est fides, caritas, humilitas, &c. videlicet quando præceptum incumbit: at vero Spiritus sanctus non semper manet in iustificatis secundum alias virtutes, nempe secundum gratias, quas vocant gratis datas prophetiæ, linguarum, &c. quia hæ plerisque

risque iustis a Deo non conceduntur, cum eorum opera non sint ad salutem necessaria, sicut opera aliarum virtutum: & ideo ille aliæ omnibus iustis conceduntur: de habitibus vero nihil curat Gregorius, præsertim ad hoc, vt ostendat aliquos a solo Deo infundi.

Reiiciuntur aliorum rationes, quibus probatur necessitas virtutũ moraliũ infusarum.

CAPVT IIII.

16 EX Doctoribus, qui nobiscũ sentiunt, esse in anima nostra virtutes morales per se, & suapte natura infusas diuersæ naturæ ab adquisitis, non omnes eadem ratione harũ virtutum necessitatem in nobis explicant: reiectis igitur aliorum rationibus, quæ nobis minus efficaces apparent, vnica solũ efficaciori prædictam sententiam confirmabimus, & explicabimus.

15

Recentiores aliqui Thomistæ ex eo probãt, esse virtutes per se infusas distinctas a Theologicis, & adquisitis, quia negari nulla ratione põt, pœnitẽtiã esse virtutẽ per se infusam, & non adquisitã, ea vero non est virtus Theologica. Verum hæc ratio infirma est: tum quia licet concedamus pœnitẽtiam esse virtutem per se infusam distinctã a Theologicis, & adquisitis, inde non licet inferre esse etiam virtutes morales infusas distinctas ab adquisitis: neq; enim duplex est virtus pœnitentiæ, altera infusa, altera 17 adquisita, sed vna tantum infusa, vt omnes fatentur: ex eo igitur, quod solum sit vna pœnitentia infusa, non sequitur esse virtutem infusam moralem circa eandem materiam, circa quam est adquisita: tum etiam, quia non satis certum est, an pœnitentia sit distincta virtus a caritate, quæ sicut diligit Deum super omnia, ita etiam dolet de peccatis, quatenus sunt contra Deum, vt suo loco videbimus.

Deinde ex eo probant, esse virtutes morales per se infusas, quia saltem negari non potest virtutem religionis esse virtutẽ moralem per se infusam, eo quod aliquo modo respiciat Deum. At quis nõ videat, hãc rationem parum habere momenti? nam si ex eo solum quod religio versatur aliquo modo circa Deum, licet colligere eam esse virtutem infusam, sequitur nullam esse virtutem religionis adquisitã: quia omnis religio aliquo modo respicit Deũ. Quodsi necessario cõcedenda est virtus religionis adquisita, oportet assignare discrimen inter illam, & infusam, sicut in quacumque alia materia morali, quam sane prædicti Thomistę non assignant. Bonau. vero loco allegato putat solum distingui virtutes morales infusas ab adquisitis, quia infusæ sunt gratuitæ, & apud Deum meritoriæ, adquisitę vero non. Ceterum hac ratione non possunt distingui habitus virtutum in infusos & adquisitos, eo quod opera virtutum adquisitarum aut omnia, aut saltem egregia, & insignia sũt ex dono gratiæ Dei, vt disp. 209. patebit. Atque in homine iusto & sancto apud Deum omnia etiam minima opera virtutum adquisitarum sunt meritoria vitæ æternę, ac proinde ex dono gratię Dei vt disp. 217. c. 2. & seq. probabitur. Hoc igitur modo nõ recte distinguũtur habitus virtutum moralium infusarũ ab adquisitis; tametsi distingui possent aliquo modo opera virtutum non secundum substantiã, sed secundum aliquem respectum, & modum, quatenus meritoria, & non meritoria, gratuita, & non gratuita; quę quidem operum differentia non satis esset ad distinguẽdos habitus: præsens autem cõtrouersia est de distinctione habituum inter se.

Bonau. placet tum.

Non placet

18

Caietani prima ratio.

Caietanus inter alias rationes hãc primo loco assignat, quia necessarium videtur assignare virtutes morales infusas, quæ versentur circa media relata ad finem supernaturalem, vt ita completa sit perfectio supernaturalis: nam si solum essent virtutes infusę supernaturales circa finem ipsum supernaturalem, quales sunt Theologicæ, & non essent aliæ eiusdem ordinis circa media ad talem finem relata, completa in nobis non esset perfectio supernaturalis: quę admodum si in ordine, & perfectione naturali solum essent virtutes circa finem naturalem, & nullæ aliæ circa media ad talem finem proportionata. Hæc tamen ratio mihi non probatur, quoniã virtutes nõ sunt assignandæ propter media, sed propter fines honestos; neque vna virtus deseruit alteri præparans illi media; quia omnis virtus vt disp. 51. cap. 3. dicebamus est propter ipsam honestatem tãquam propter finem: quòdsi ea ratione opera virtutum dicuntur esse propter Deum tanquam propter finem, quia Deo placent, qui est finis noster,

Non probatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& ad consequendum illum nobis cõducũt, hoc non solum habent virtutes infusæ morales, si tales sunt in nobis, sed etiam adquisitæ, & adiutæ a Theologicis virtutibus in homine iusto sunt meritoriæ vitæ æternæ: quare non video, hac ratione necessarias esse virtutes morales infusas. Et quod ait Caietanus in quarta ratione, virtutes infusas referre, hominem ad vitam diuinam, adquisitas vero ad humanã, mihi non placet. Quia nulla est virtus etiam adquisita, quę non referat hominẽ ad diuinam vitam, cũ ad illã vel disponat, vt in homine peccatore, vel illam mereatur, vt in homine iusto. Mitto secundam rationem Caietani, quæ cum prima aliquo modo conuenit, tertia autem cõuenit cum ratione S. Thomæ, quæ propius ad rem explicandam accedit.

Notationes pro elucidatione probabilioris sententiæ

CAPVT V.

primũ motã dam.

RIe cimus hactenus fundamẽta, quibus aliqui Theologi nixi prædictam opinionem confirmare, & oppositam plus æquo notare cõtẽdebant: nũc vero, vt sincere ostẽdamus, quantũ habeat, probabilitatis prædicta opinio, & qua ratione nobis probetur, quædam præmittenda sunt. Primum est, ad rationem operis studiosi, & virtutis, quem agnouit Arist. non satis esse, si fiat opus studiosum, sed etiam necessario requiri, vt fiat studiose, nempe non satis esse, vt fiat opus iustum, sed etiam requiri vt fiat iuste, & sic
80 de alijs, vt ipse docet 2. Ethic. c. 4. Assignat vero discrimen inter facere aliquid iustum, & facere iuste, sicut & inter hoc, quod est facere aliquid grammaticum, & facere grãmatice: nam si quis casu recte orationem aliquam componat nullam grammaticæ artis notitiam habens, faciet quidem grammaticum, sed non grammatice: at vero si componat illam secundum artis notitiam, facit grãmaticum, & gãmmatice, quia scit, & secundũ artem illam faciet. Assignat deinde discrimẽ inter opera artis, & virtutis, & de operibus artis inquit, *Nam ea, quæ ab artibus fiunt, bonum ipsum in se ipsis habent: sufficit igitur, si ipsa aliquo modo se se habentia fiant*. Ac si dicat, tota bonitas eorũ, quæ arte fiunt, in ipsis est, hoc est, nõ indigent bono affectu, ac proinde satis est, si fiãt certo quodãmodo. Ita explicat S. Tho. cuius expositio mihi maxime probatur: nã & asserunt Eustratius, & Donatus Acciaiolus in eũ locũ, ideo dixisse Arist. bonũ opera artis in ipsis esse, quia ex ipsis factis statim colligimus illa fieri artificiose falsum omnino est, & cõtra mẽtẽ Arist. Ille enim in eo capite plane docuit, opus artis posse fieri casu, & tunc non fieri artificiose, & secundum modum artis ergo ex illo facto nõ statim licet colligere factum fuisse artificio se, *Pro aliquo modo se se habentia*. Græce est πῶς ἔχοντα, particula autem πῶς inter alia denotat idem, quod latine, *aliquo modo*, Sensus igitur est, vt ea, quæ arte siunt, fiant secundum modum artis, satis est, si fiant vno quodam modo peculiari, nempe ex scientia artis, eo quod in se totam bonitatem artis habeant, nec ex affectu bono eorum bonitas pendeat. Nam quidquid bonitatis conuenit operi artis, in ipso est, & ex nullo alio pendet ac proinde præter scientiam non requirit affectum, vt fiat secundum modum artis. At vero cum bonitas moralis operum non sit in ipsis, sed pendeat ex affectu bono, ad hoc, vt opera bona moralia recte fiant, & non solum iustum, sed etiam iuste operemur, & sic in alis virtutibus, nõ vno quodam tantum modo, sed tribus modis debet fieri opus ipsum iustum, & bonũ, quos Aristoteles eodem capite explicat his verbis, *At ea, quæ a virtutibus proccdũt, non iusta, aut temperate aguntur, si sint iusta, aut temperata, sed si & agens sic se habens agat primo quidem, si sciens, deinde, si eligens propter ipsa, tertio si firmo animo, ac immutabili agat*, pro eo, quod dixit Argyropylus, *si volens propter ipsa*, conuertit Perionius, *si nolens & vltro*. Quam trãslationem recte notauit, & emendauit Lambinus in Scholijs illius capitis: nam in græco non dicitur ἑκὼν quæ vox significat sponte, & vltro, sed dicitur προαιρούμενος, quod idem est, atque latine *eligens*. Et sane prædicta vox multo melius denotat modum requisitum ad hoc, vt opus sit bonum moraliter, & fiat studiose, nam si non fiat secundum electionem etiamsi sponte fiat, non erit bonum, nec fiet secundum modum virtutis, siquidem, vt vidimus disput. 84. c. 3 ex Aristotele, virtus est habitus electiuus, & ad bonitatem moralem requiritur libertas: contra vero vltro, & sponte fieri potest aliquid, etiamsi necessario fiat, & absque electione, vt constat ex dictis disp. 23. Quod vero Lambinus

Lambinus pro eo, quod est, *eligens*, transtulit, *Consilio capto*, in idem redit, nã electio proficiscitur ex consilio, & necessario illud supponit, vt vidimus supra disp. 41. ca. 2. & autem ad nostrum pertinet institutum, est secundus ille modus requisitus, nempe opus virtutis debere fieri ex electione propter ipsam honestatem virtutis, non solum vt fiat secundum modum virtutis, sed etiã vt fiat opus bonum moraliter, sicut ostendimus supra disp. 73. c. 7. & disp. 51. cap. 3.
22 Quocirca ex diuersis honestatibꝰ, propter quas fiũt opera nostra, distinguendæ sunt in nobis virtutes. Quodsi eadẽ sit ratio honestatis mouens ad electionem, frustra distinguemus diuersas virtutes ex diuersis principijs efficientibus, vt cap. seq. videbimus. Deinde notandum est discrimen inter habitus infusos natura sua, & adquisitos: nã vt diximus disp. 83. c. 2. habitus adquisitus non concurrit ad substantiã actus, sed ad modũ facilitatis, & delectabilitatis in ipso: contra vero habitus per se, & natura sua infusus non concurrit, neque deseruit ad producendum modum aliquẽ actionis, sed substantiam ipsam, vt infra disput. 187. c. 2. ex professo probãdum est: iam igitur sequente capite explicemus necessitatem harum virtutum infusarum.

Optima ratione explicatur necessitas earundem virtutum.

CAPVT VI.

OPtimam rationem, qua prædicta sententia de virtutibus moralibus infusis potest confirmari, & explicari, breuiter indicauit S. Tho. in hac 1. 2. q. illa 63. art. 4. assignat enim diuersam rationẽ honestatis, quæ moueat in eodem obiecto, verbi causa temperantiæ, aut iustitiæ, vt ita circa eandẽ materiam diuersæ virtutes morales assignentur, altera adquisita, altera infusa: quæ quidem ratio optima est: nam cum omnis virtutis actio debeat esse propter ipsam honestatem, vt cap. 4. notatum est, diuersa erit actio circa eandem materiam temperantiæ si fuerit diuersa ratio honestatis, quę moueat: diuersis autem actionibus diuersi habitus assignandi sunt. Quodsi altera earum rationum sit supernaturalis, ei respondebit tum actio supernaturalis, & per se infusa, tum etiam habitus eiusdem rationis: ostẽdamus igitur in eodem obiecto virtutis vtramque rationem honestatis, & alteram supernaturalem.

Cuius rei gratia notandum est ex Aristo 23
tele 3. lib. Politicorum cap. 3. eatenus diuersas esse virtutes ciuium, quatenus ad diuersas politias referuntur: homo autem duobus modis potest considerari, primum qui dem vt ciuis humanæ ciuitatis, nempe quatenus homo, & rationis capax est, deinde prout est ciuis, & domesticus Dei, nempe quatenus est capax æternæ salutis, & vitæ: & ad hanc refertur: iuxta has vero duas cõsiderationes eiusdem hominis in materia cuiusuis moralis virtutis considerare possumus duplicem rationem honestatis, quæ moueat, alteram quę decet hominem, quatenus homo, & rationis particeps est in humana ciuitate, alteram, quę decet hominem quatenꝰ capax est æternæ gloriæ, ciuis Dei & domesticus eius: ergo iuxta has duas honestates possumus assignare duplicẽ actionem cuiusuis virtutis diuersæ rationis: cũque posterior illa ratio honestatis solareue latione supernaturali nobis constet, & conIunctionem cum Deo per gratiam, & gloriam respiciat, non immerito supernaturalis ordinis esse dicitur, & actus, atque habitus ei respondens eodem modo: erit igitur ratione illius habitus moralis infusus, & supernaturalis, ratione vero prioris erit adquisitus, & ordinis naturalis secundum se: hanc etiam rationem sequutus est Ricard. loco a nobis allegato supra cap. 2. Nunc vero per singulas materias virtutum moraliũ 24
hanc duplicem rationem honestatis ostendamus, nempe in materia iustitiæ, temperãtię, & fortitudinis: nam in reliquis, quę sub his aliquo modo continentur, eadem proportione assignari poterunt. Primum itaque iustitia versatur in reddendo vnicuiq; quod suum est, in reducenda inęqualitate ad æqualitatem: potest autẽ homo ad hoc, vt iustum, & iuste agat, moueri ex eo, quia honestum iudicat alteri, vt conciui ciuitatis humanæ, in qua seruari debet pax, reddere quod suum est, & hoc modo erit actio virtutis iustitiæ adquisitæ, quę non est ordinis supernaturalis secundum se, sed naturalis: potest etiam moueri ad reddendum, quod suum est, quatenus seipsum, & alium considerat vt conciues Dei, & participes vitæ spiritualis, & gratię: atque hac ratione sibi honestum iudicat reddere debitum, & hoc modo efficiet opus iustum, & iuste ex

In obiectis virtutum moralium esse duplicem rationem honestatis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

iustitia, & regula supernaturali; ac proinde sic operabitur ex iustitia morali infusa.

Deinde obiectum, & materia temperantiæ est moderatio passionum, & delectationum gustus, & tactus in debita proportione, & mediocritate: potest autem quisque in hac materia cõsiderare honestatem, quæ respondeat virtuti adquisitæ, nempe sicut ait S. Thomas in hac 1.2.q.63.art.4. & 2.2. q.141.ar.6. quatenus prædicta mediocritas conuenit homini, vt rectum rationis vsum, & valetudinem debito modo tueatur, & ita operatur homo temperatum, & tẽperate ex virtute morali adquisita. Potest præterea eãdem mediocritatem considerare, quatenus per illam redigitur corpus in seruitutem, sicut ait S. Thomas in prædicto art. 4. vt seruiat vitæ spirituali, ad quam ordinati sumus, & hoc modo operatur opus temperantiæ per se infusæ, & supernaturalis: quem affectum postulare videtur Ecclesia in præfatione Quadragesimę, cum dicit ad Deum. *Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem eleuas, virtutem largiris & præmia.* Postremo de fortitudine eadem proportione philosophãdum est, nam vt docet S. Thomas 2.2.q.123.ar. 1.3. & 4. hæc virtus est ad pericula superanda, & toleranda, non absolute, sed honesta de causa, quando oportet, & quo modo oportet: vt expresse docuit Aristot. 3. Ethic. c. 7. circa hãc igitur materiam fortitudo adquisita operatur quatenus homo considerat honestatem illius, vt conuenientem humanæ vitæ, & conuictui, fortitudo autem supernaturalis infusa operatur circa eandem, quatenus homo consideratid esse conueniens vitę spirituali.

De religione nostra.

In Religione etiam qua Deo deferimus cultum, difficilius videtur vtramque rationem distinguere, sic autem distingui potest vt Deo tanquã auctori naturæ, & vitæ corporalis deferamus cultum per religionem adquisitam, Deo autem auctori gratiæ, & vitæ spiritualis eundem cultum deferamus. Nam ex diuersa consideratione eius, cui defertur cultus, ratio, ipsa cultus exhibiti variatur, vel potest distingui, sicut de alijs virtutibus diximus vt in ipsa honestate diuini cultus, & conuenientia distinguamus duplicem illam rationem, & quatenus conuenit naturæ nostræ, prout rationalis est, & quatenus conuenit eidem, vt ad vitam spiritualem refertur. An vero possit distingui duplex amor amicitiæ erga Deum, alter na-

turalis, alter supernaturalis, dicemus disp. 195

Fundamentum oppositæ sententiæ cum suis confirmationibus conuellitur.

CAPVT VII.

IAM vero & ex ijs, quæ diximus, & ex rationibus præmissis facile euerti potest, dicimus itaque non deesse congruã rationẽ, vt concedamus has virtutes infusas morales distinctas ab adquisitis, & dicamus nõ sufficere solum adquisitas, vt patet. Ad primum vero, quod in confirmationem afferebatur, respondemus, non infundi has virtutes morales, quod earum operationes sint necessariæ ad salutem, quia non est opus ex illo respectu operari, sed quia cum possit homo peculiari illo fine moueri in opus virtutis, & affectus circa illum fine virtutis adquisitæ vt ostensum est, maxime fuit consentaneũ, vt ad tales affectus darentur proprij habitus, qui essent natura sua supernaturalis ordinis, & infusi; nam adquisiti esse nõ poterant, vt ostensum est.

Ad secundum concedimus quidem paruulis, & adultis in fundi in baptismo virtutes morales, pueros tamen cum perueniunt ad vsum rationis, & adultos baptizatos non esse ita promptos, & faciles ad opera earũ virtutum, quia huiusmodi habitus non dantur ad facilitatem & promptitudinem operationis, sed ad substantiã, sicut de habitibus omnibus infusis dicemus infra disp. 187 capite. 2. idque ex parte notatum est supra disputatione. 79. c. 10.

Ad Tertiũ dicimus, adultis, qui exercitatione, & assuetudine sibi comparauerunt habitus virtutum, quos vocant adquisitos, non infundi in baptismo habitus virtutum infusarum, circa eandem materiam naturas suas perfectiores adquisitis, & diuersę speciei ob id tamẽ non sequitur eos esse æquiuoce virtutes. Nã species perfectior nõ denominatur æquiuoce denominatione generis, vt manifestũ est. Quartũ vero, q̃ videbatur difficilius, nullo negotio dissoluitur ex dictis in c. præcedente: nam sufficienter assignauimus diuersam rationem honestatis in eadẽ materia virtutis moralis, vt ita cõstituta duplici ratione finis, duplex quoq; virtus adquisita, & naturalis oriretur, altera infusa per se, & supernaturalis.

Virtutes

Virtutes omnes suam habere mediocritatem.

CAPVT VIII.

QVamquã Arist. solum assignat virtutibus moralibus mediocritatẽ, circa quã versentur, vt infertur virtutibus eã non assignet, tamen non improbãda ratione S. Tho. in hac 1.2.q.64 medium, seu mediocritatẽ peculiarem omnibus virtutibus tribuit non solum moralibus, & intellectiuis; sed etiam theologicis, cuius doctrinam in hoc capite cum doctrina Aristotelis coniungere decreuimus.

Ceterum, vt a doctrina Arist. qui prius de hac re disputauit, incipiamus, primum explicemus, quo pacto mediocritas virtutib⁹ moralibus ab eo assignetur: ille igitur 2. Ethic. c. 6. postquam inuestigauit definitionem virtutis, tandem post medium ita concludit, *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens ea, quæ est ad nos, definita ratione, vt definierit ipse prudens*: quam definitionem, quod attinet ad reliquas partes, exposuimus disp. 84. c. 3. quod vero spectat ad mediocritatẽ, in cuius electione virtus tota posita est, explicationem illius in hunc locum reseruauimus. Inquit itaq; Arist. virtutem consistere in ea mediocritate, quæ est ad nos, definita per rationẽ prudentis viri: non quia illæ solũ virtutes, quæ sunt ad nos, quales sunt temperãtia, & fortitudo, circa mediocritatem versentur: nã etiã iustitia mediocritatẽ respicit ex sentẽtia Arist. vt infra dicemus, sed quia tã mediocritas fortitudinis, & temperantiæ, quæ non respiciunt alterum, quam mediocritas iustitiæ, quę respicit alterũ, est ad nos, hoc est, nobis conueniens est, & bona: quod vero ait, *definita ratione*, non significat medio esse ritatem, aut medium in omni virtute esse medium sola ratione assignatũ: nã mediũ iustitiæ est mediũ reipsa constitutum; sed quia tã mediũ rationis, quale est in fortitudine, & tẽperãtia, quã mediũ rei, q̃ est in iustitia, per prudentẽ rationẽ proponi debet, cũ prudentia sit dux omnium virtutũ moralium constituens illis obiectum propriũ in debita proportione, & mensura.

Iã vero quę tradit Arist. circa mediũ harum virtutum moralium videamus: de medio temperantiæ, & fortitudinis, & aliarum virtutum, quę consistunt in moderãdis pas-

sionib⁹, & affectibus agit Arist. 2. Eth. c. 7. vsq; ad 9. & inquit mediocritatẽ cõsistere inter duo vitia extrema, alterũ per defectũ alterum per excessum, vt inductione ipse probat in eo c. 7. nã per temperãtiã ita debemus immoderatã delectationẽ reprimere, vt tamẽ in aliud extremũ insensibilitatis nõ declinemus: & in fortitudine similiter ita debemus declinare nimiũ timorem periculorũ, in quo est vitiũ timiditatis, vt non aggrediamur etiã pericula vltra mẽsurã debitã, in quo est nimia audacia, & temeritas: idem docet S. Doct. q. illa 64. ar. 2. addit tamen mediũ in his virtutibus esse rationis, non rei, quia licet in quauis materia virtutis moralis, etiã iustitię, mediocritas debeat proponi per rationem, tamẽ in his duabus virtutibus, quas diximus, & in alijs multis mediocritas nõ est reipsa in singulis hominib⁹, & pro singulis definita, sed vnusquisq; recta ratione consideratis varijs circũstãtijs suæ personę, & tẽporis, pro diuerso tempore diuerso modo arbitratur, & mediocritatẽ cõstituit: hãc vero mediocritatẽ signãdã esse per rationẽ, & nõ esse reipsa cõstitutã colligitur ex Arist. 2. Eth. c. 9. sub finẽ, vbi ita scribit, *Facile autem nõ est excipere ratione, quousq;, & quantũ a recto quispiã egressus carpẽdus est; neq; enim aliud quicquã sensibiliũ determinari facile põt* quodsi reipsa esset mediũ constitutum pro singulis, & iuxta varias tẽporis, & personarũ circũstãtias nõ variaretur, facile esset tale mediũ definiri: prosequitur deinde Arist. 3. & 4. Ethic. hãc eãdẽ rẽ assignãs per singulas virtutes mediũ, & extrema vitia, quę fugere debem⁹. Deinde idẽ Arist. 5. Eth. c. 1. in cipit de iustitia disputare, & in principio capitis primi proponit se acturũ de iustitia, & ostensurum, qualisnã sit mediocritas, & ea, inter quæ ipsa mediũ seruet: vt autẽ colligitur ex toto libro, obiectũ iustitiæ est iustũ, seu equale in datis, & acceptis, vt tantũ detur, quãtum acceptum est, & hoc sit mediũ, seu mediocritas iustitiæ: extrema autẽ sunt aut defectus huius æqualitatis, aut excessus; nimirũ quia homo non dat tantum, quantũ debet, aut dat plus, quã debet. Ceterum si det plus quã debet, non est vitiosum extremum, egreditur tamẽ limites iustitiæ & si sciens tribuat plus quam debet, cedit ad liberalitatem, si sponte tribuat, si autem coactus, tunc ipse patitur iniustitiam sine peccato: in quo discrimen est inter iustitiã, & alias virtutes: nam in alijs virtutibus nũ

De medio iustitiæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quã quis excedit debitã mediocritatẽ ſine peccato: at vero in materia iuſtitię excedere quiſq; poteſt mediocritatẽ ſine peccato: & ita, iuſtitia non eſt inter duo extrema vitia ſicut aliæ virtutes, vt notauit Caieta. in eo ar. 2. Porro hoc medium, quod ſeruat iuſtitia, appeliat S. Thom. q. illa 64. art. 3. mediũ rei, quia iuſtum in quo eſt mediocritas re ipſa conſtitutũ eſt, & non variatur reſpectu diuerſarum perſonarum, ſed ſemper, & omnibus idem iuſtum eſt, tametſi ob impotentiam contingat aliquem excuſari ab obligatione ſeruandi hanc mediocritatem, & hoc iuſtum.

Medium virtutum intellectuarum.

Pergit autẽ S. Doctor in ea q. ar. 3. oſtendere, etiam ipſas virtutes intellectiuas conſiſtere in medio, nẽpe eas, quibus ſemper dicimus verum, quaſque enumerauimus ſupra diſp. 85. c. 1. quamuis hoc nullibi dicat Ariſt. ita vt mediocritas earũ cõſiſtat in veritate, quam enuntiant, quę quidem eſt inconuenientia eius, quod intelligitur cum reipſa intellecta, nempe conceptus obiecti cum reipſa extra exiſtẽte vt oſtendimus 1. p. diſp. 76. a qua mediocritate deficit homo duobus modis, nempe per exceſſum, & defectum in enuntiando, vtroq; enim modo falſitas in intellectu contingit. Denique in ar. 4. idẽ S. Thomas etiam in ipſis Theologicis virtutibus, quas nõ cognouit Ariſt. mediocritatem aſsignat, & inquit, menſurã & regulã Theologicæ virtutis duplicem eſſe, alterã ſecũdum rationẽ ipſius virtutis, & talis menſura eſt ipſe Deus, ex parte cuius non poteſt eſſe exceſſus aliquis in virtute Theologica, quia nõ poteſt homo plus Deo credere, aut plus a Deo ſperare, aut plus ipſũ diligere, quã oportet, & cõueniẽs eſt, & hoc dixit Bernar. in lib. de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere*: Huc etiam ſpectat illud Eccleſiaſtici. 43. *Benedicentes Deum exultate illum quãtum poteſtis, maior eſt enim omni laude.* Altera mẽſura eſt ex parte noſtra, & ex hac parte inquit S. Tho. poſſe conſiderari mediũ, & extrema, hoc autem per accidens eſt. Quod vero ait S. Doctor ex parte ſubiecti in his virtutibus poſſe eſſe exceſſum, & defectum, debet intelligi ita vt aliquãdo peccare poſſit exercendo hos actus pluſquam oportet, & aliquando minus quam oportet, non q ipſimet actus virtutum poſsint eſſe mali, quia fiãt frequẽtius, quam oportet, in hoc enim exceſſus nullus eſſe poteſt ratione ipſorum actuum ſecundum ſe, ſed quia ratione conatus corporalis ad conſiderationem requiſiti poteſt eſſe exceſſus aliquis, quatenus ſaluti nocere poteſt: tunc autẽ actus ipſe virtutũ Theologicarũ nõ redditur malus, ſed, conatus viriũ corporaliũ qui applicatur ad habẽdos tales actus: quia conatus, in quo eſt exceſſus, nõ eſt circũſtãtia actus virtutis Theologicæ, ſed præuiũ quid ad eos. Primum quidem actus caritatis & ſpei nõ redditur malus ex hoc: nã malitia actus reflexi non nocet actui directo voluntatis, vt vidimus ſupra diſputatione 51. capit. 5. & ita ordinata volũtas cogitãdi de Deo immoderate, quæ aſſumitur vt medium ad ſperandum, & amandũ, non nocet actui caritatis, & ſpei, quando elicitur. Sed neq; nocere poteſt actui fidei, nam quamuis ex voluntate credendi poſsit homo eligere immoderatam conſiderationem de ipſo Deo; & hæc electio immoderata noceat intẽtioni volendi credere iuxta doctrinam traditam ſupra diſputatione 68. capite. 1. tamen intentio credendi non nocebit actui fidei, quia fides non pendet proxime ex intentione credendi, aut conſiderandi res fidei, ſed ex bono affectu ad reſpietatis, vt explicabitur infra diſp. 186. c. 2. huic autẽ no nocet intentio illa credendi, vt immoderate conſideradi, quia vna intentio non nocet alteri, vt dictum eſt diſp illa 51. c. illo 5. & hoc tãtũ voluit docere Scotus in 3. diſtinctione 26. quæſtione vnica, in quo, nihil contra Sanctum Thomam docet, vt admonet Cajetanus in illo articulo 4. Alij etiam aſsignant mediũ inter exceſſum, & defectũ in ipſa fide, & ſpe, alio modo, nempe vt fides teneat medium inter hoc quod eſt leuiter credere, & pertinaciter negare, & ſpes inter deſperationẽ, & preſumptionem, verum de hac re nõ oportet amplius eſſe ſolicitum.

Ad hanc doctrinam de medio virtutum inter extrema vitioſa alludere videtur Scriptura, quoties rectam viam conſtituit in medio, & exhortatur, vt neque ad dexteram, neque ad ſiniſtram declinemus Deuteronomij 5. Prouer. 4. & Iſai. 30. Atq; hac ratione Nyſſenus homil. 8. in Cantica inquit: *Virtus media eſt inter duo vitia, nempe inter defectum honeſti, & exſuperationem.* Quod ſolũ de virtute morali tẽperãtiæ, & fortitudinis intelligi debet iuxta notata in hoc c. Id vero quod diximus de mediocritate virtutũ moraliũ intelligendum eſt, tã in virtutibus moralibus infuſis, quã adquiſitis: quia eãdem omnino materiã habent, licet in ea

in ea diuerſam honeſtatem reſpiciant.

De ſubiecto virtutum. Diſp. 87.

Variæ Scholaſticorum ſententiæ. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Variæ Scholaſticorum ſententiæ.

CAPVT I.

1 Controuerſia hæc nõ Theologię ſed philoſophiæ eſt, quatenus circa morales virtutes verſatur. Oſtenſa vero iam ex principijs philoſophię natura cuiuſq; virtutis, diffici le ſane non erit ſubiectum proprium illius inueſtigare: cum autem multiplex ſit virtus, nemo hactenus putauit vnicum tãtum eſſe ſubiectum omnium, ſed de quibuſdam quidem virtutibus certum, & extra cõtroueſiam apud omnes eſt, quodnã ſibi ſubiectum vendicent: de alijs vero adhuc in queſtione poſitum eſt. Primum itaque fatentur omnes, intellectiuas virtutes eſſe in intellectu, & non In volũtate, id quod nulla indiget probatione: idem dictum puta de fide virtute theologica, quam exiſtimo eſſe intellectiuam virtutem, niſi quod recentiores nonnulli preter habitum fidei infuſum in intellectu, cenſent eſſe alium habitum in voluntate ita, vt ex vtroque vna virtus Theologica confletur, quod quidẽ, quam ſit a ratione alienũ, oſtendemus 2. 2. q. 4. artic. 2. Deinde multas virtutes morales eſſe ſolum in volũtate nullus hactenus negauit, huiuſmodi ſunt iuſtitia, & partes illius poteſtatiuæ, quinimo & partes aliquæ poteſtatiuæ temperantiæ, illæ nimirũ quæ circa delectationes ſpirituales, & intellectiuę partis moderandas verſantur: quales ſunt humilitas, & ſtudioſitas: cum enim hæ virtutes moderentur, & temperent delectationes ſpirituales, in parte ſpirituali neceſſario collocari debent: his etiam annumera duas Theologicas, nimirum ſpem, & caritatem: id autem, quod diximus de virtutibus moralibus, tam de infuſis, quam de adquiſitis intelligendũ eſt. Ratio vero cur hæ virtutes ſint ſolum in volũtate, ea eſt, quia ſi in appetitu collocandæ eſſent, ſolum deberent collocari ratione alicuius difficultatis vincendæ, & ſuperãdæ: atqui circa materiam talium virtutum nulla eſt difficultas ex parte appetitus, vt manifeſte cõſtat: ergo nulla in eo cõſtituenda eſt eiuſmodi virtus. Tota igitur controuerſia inter Doctores eſt de virtute fortitudinis, & tẽperãtiæ, & de alijs, ſi alię ſunt, quæ verſentur circa moderandas paſsiones appetitus irrationalis, & ſenſitiui, vtrum eiuſmodi habitus virtutum ſint in voluntate, an ſolum in ipſo appetitu: nam de alijs potẽtijs nulla queſtio eſt, an in aliqua illarum poſsit eſſe virtus, omnes enim fatentur in nulla alia virtutem eſſe poſſe. In qua quidem controuerſia tres ſolent referri Scholaſticorũ antiquorum ſententiæ, quas hic commemorabimus, ego tamen apud eos duas tantum inuenire potui. Prima igitur ſententia videtur eſſe S. Tho. in hac 1. 2. q. 56. ar. 4. vbi docet, duas virtutes, nempe tẽperantiæ, & fortitudinis eſſe in appetitu ſentiente, alterã in parte iraſcibili, nempe fortitudinem, alteram in parte concupiſcibili, nempe temperantiam: articulo autem 6. docet in volũtate eſſe iuſtitiam, & conſequenter partes illius poteſtatiuas, nempe religionem & reliquas, quæ ſunt ad alterum. Vt autem conſtat ex toto illo ar. 6. ſi conferatur cum ſolutionibus argumentorum, docet in voluntate non eſſe habitum temperantię, & fortitudinis. Videtur autẽ hæc ſentẽtia Ariſt. 3. Ethic. c. 10. in principio, vbi poſtquã egit de fortitudine, inquit, *Poſt hanc de temperantia dicamus: hæ namque virtutes partium earum eſſe videntur, quæ ſunt rationis expertes*, nempe fortitudo, & temperantia: per partes autẽ rationis expertes intelligit iraſcibilem, & concupiſcibilem in appetitu ſentiente.

De ſubiecto fortitudinis & temperantiæ eſt controuerſia.

Prima ſententia aſſerit eſſe in appetitu ſentiente.

3 Ratio vero præcipua huius opinionis eſt quia habitus virtutis ea duntaxat ratione ponendus eſt, vt tollatur, aut extenuetur aliquo modo difficultas potentiæ ad operationẽ: quocirca quoties potentia ex ſe ſumma promptitudine, & abſque vlla difficultate inclinata eſt in obiectum, non indiget nouo aliquo habitu determinante ipſã: at qui volũtas ex ſe ſumme prõpta eſt ad bonum rationis, quod eſt ad ipſum operantem, & non ad alterum, nullamque ad illud difficultatem habet in ſe, ſed totam difficultatem habet ex parte appetitus ſentiẽtis: ergo ad tale bonum non indiget in ſe ipſa habitu virtutis, ſed tantum ille neceſſarius eſt in appetitu: huiuſmodi autem bonum eſt temperantiæ, & fortitudinis: ergo habitus temperantię, & fortitudinis in ſolo appetitu, non in volũtate cõſtitui debet.

Probatur rãtione poſitã.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Contra vero ad bonum iustitiæ, quod est ad alterum, volūtas ex se nō est summa prō ptitudine inclinata, etiamsi nullam ad hoc sentiat difficultatem ex parte appetitus. Ergo ad tale bonum ipsa voluntas secundū se indiget habitu, & ita habitum iustitię, & earum virtutum, quæ sub ipsa continentur, constituit S. Thomas in voluntate: at vero in appetitu non constituit talem habitum, fortasis ea ratione, quia appetitus nō respicit bonum, quod aliquo modo est ad alterum, sed bonum, quod est omnino ad ipsum operantem.

4 *Secunda sententia.* Sententia Gabrielis in 3.d.23.c.1.ar.2.hoc modo refertur a quibusdam, vt constituat in voluntate & in appetitu etiā habitus omnium virtutum moralium, tam iustitiæ, quā temperantiæ, & fortudinis, & reliquarum sub ipsis contentarum, qui habitus in vtraque potentia habeant veram rationem virtutis. Porro autem in vtraque potentia cōstituendum esse habitum probari potest, quia in vtraque est aliqua difficultas circa quāuis materiā virtutis: aut quia voluntas ex se difficultatem habeat, aut saltem quia ex communicatione cum appetitu illam cōtrahat. Probat etiam Gabriel, quia potētia de se indifferens, capax est habitus, talis autem est appetitus, & voluntas. Præterea quia nihil obesse videtur, quo minus habitus, in traq; potētia habeat rationē virtutis cū in vtraq; versetur circa materiā honesti.

Ceterum quamuis Gabriel in eo art.2. propositione 4. &. 5. & corollario post quintā propositionem concedat habitus in voluntate ad idem, ad quod eos cōcedit in appetitu, & rursus in appetitu ad idem ad q̄ eos cōcedit in volūtate, tamē nō docet aperte habitū in vtraque potentia habere verā rationem virtutis. Aliqui vero recentiores Theologi hanc sententiam ita sequuntur vt affirment, tam habitus existentes in voluntate, quam in appetu sensitiuo habere veram rationem virtutis, vt diximus. Alij vero cum Ricardo in 3.d.33.art.1. quæstione 1. & cum Scoto quæstione vnica *§. Ad quæstionem.* Et Bonauētura ar.1. quęstione 5. in corpore & ad 1. cōcedendunt quidē in vtraque potentia habitus, docēt tamen eos in sola voluntate proprie habere rationem virtutis. Qua vero ratione habitus in appetitu sensitiuo existens nōfit vere & proprie virtus moralis, sed latiori significatione, sequente ea videbimus: Porro autē in appetitu sensitiuo relinqui aliquem habitum ex

Tertia.

Quarta.

assidua obedientia, & exercitatione, qua paret voluntati in actibus virtutis, facile probari videtur, quia appetitus capax est habitus, vt disp.78.c.4.dictū est: ergo ex actibus, quibus obedit frequenter rationi, gignet in se habitum aliquem.

Probabilior opinio. 5

CAPVT II.

PRobabilior sententia tres continet partes, prima est nullum habitum exiltentem in appetitu sentiente habere veram, & propriam rationem virtutis. In qua parte cum Bonauentura in 3.d.33.art.vnico q.3. conuenit Scotus in illa q.vnica *§. Hæc opinio improbatur.* & Ricardus artic.illo 1.q.1. ab eis tamen varie probatur. Bonauentura & Ricardus hac vtuntur ratione. Quia virtus est principium merendi, hoc est, operis meritorij, & omnibus virtutibus æque conuenit hæc ratio: ergo vbi non est prima rie opus meritorium, ibi non potest esse virtus: atqui in appetitu non est primarie meritum, quia in eo non est primarie libertas, ergo in eo non potest esse vere & proprie virtus. Huic etiam affinis est alia ratio, qua vtitur Scotus, quia virtus videtur esse propria hominis, vt homo est: ergo in ea potentia non potest constitui virtus, quæ nō est propria homini, vt homo est: atqui appetitus non est propria potentia hominis, vt homo est: ergo neque subiectū esse potest proprie virtutis. Tertia denique ratio, qua recentiores aliqui vtuntur, eandem omnino vim habet, nimirum quia virtus, vt definitur ab Aristotele 2. Ethic.c.6. non longe a fine, est habitus electiuus: ergo ei potentię, quę non est principium electionis, non potest conuenire habitus, qui veram, & propriam rationem virtutis habeat: cum igitur appetitus non sit principium electionis, nō poterit esse subiectum habitus, qui proprie sit virtus.

His rationibus posset aliquis respondere in appetitu esse libertatem deriuatam, ratione cuius ipsi etiam conuenit electio deriuata, & hoc satis esse, vt habitus inclinans appetitum ad obediendum rationi libertate participata, veram, & propriam rationem virtutis habeat, præsertim si vera sit sententia, quam videtur sequutus S. Thomas supra q.20 ar.1.2.&3. nempe bonitatē sicut

sicut etiam malitiam, ex obiecto & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, & inde in interiorem deriuari: quod quidem, nisi aliud obesset, recte constare posset cū doctrina, quæ asserit, libertatem primarie esse in actione voluntatis, & inde in actiones aliarum potentiarum deriuari, siquidem de malitia morali diximus supra disp. 73.cap.9. primarie reperiri in actione exteriori, licet in tali actione secundarie sit libertas ab actione voluntatis deriuata: nam sicut habitus vitiosus primarie concedi potest in appetitu, quia actio appetitus elicita ab habitu vitioso primarie est mala, licet habeat secundarie malitiam, ita etiam & habitus virtutis concedendus videtur.

Ratio est. Hac igitur vnica ratione prima pars prædictæ opinionis mihi probabilior videtur, quia in ea potentia non videtur collocandus habitus virtutis, quæ non potest vllo modo attingere actione sua formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis: nam cum habitus sit propter actionē propriam illius, vbi non potest esse actio, frustra esset habitus: actio autem esse non potest in ea potentia, quę circa formale obiectum actionis operari nequit, quis hoc non videat? appetitus autem sentiens actione sua nullo modo attingere potest formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis: quoniam formalis ratio obiecti, ad quam fertur affectus virtutis studio

7 sus, est honestas in materia, & in ipsa mediocritate obiecti: diximus enim disp. præcedēte cap.4. vt aliqua actio sit virtutis, debere esse propter ipsam honestatē expressē: atqui appetitus sentiens non potest ferri in ipsam honestatem, sed solum circa delectabile, seu commodum operatur: ergo appetitus sentiens actione sua nō potest attingere formalē rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis. Porro autem licet appetitus obediat rationi, & voluntati, tamē solum ei obedire potest, vt feratur, aut non feratur in proprium suum obiectum, non autem vt feratur in alienum: ergo nunquam obedit voluntati, vt appetat honestū sub ratione honesti, quod est proprium formale obiectum voluntatis, non ipsius appetitus. Hæc ratio ita probat de virtutibus moralibus infusis, sicut de adquisitis, nā si appetitus non potest attingere formalem rationem obiecti virtutis adquisitæ, multo minus virtutis infusę, quę multo altior honestas est, vt constat ex præced. disp. cap. 6.

Altera pars probabilioris sententiæ est, omnes virtutes morales esse in voluntate, non solum iustitiam, & partes illius, sed etiam temperantiam, & fortitudinem, & quæ ad eas reducuntur. Et primum quidem de iustitia nulla est controuersia in hac parte, quia omnes ingenue fatentur voluntatem nostram ex se non esse summe promptam ad obiectum honestum iustitiæ sed exercitatione, & assuetudine indies promptiorem effici, quod non alio modo, nisi per habitum fieri potest: id autem experimento etiam confirmatum est: siue ergo proueniat defectus prōptitudinis in voluntate ex eo, quod voluntas ex se est indifferens, & omnis potentia indifferens non est ex se summe prompta, ac proinde assuetudine, & exercitatione promptior fit, vt voluit Scotus: sine quia licet voluntas ex se sit summe prompta ad bonum quod est ad se, quale est in temperantia, & fortitudine, non autem ad bonum, quod est ad alterum, quale est in iustitia, & partibus eius, vt voluit Sanctus Thomas: hoc saltē certum est apud omnes, voluntatem nostrā indigere habitu iustitiæ. De temperantia autem, & fortitudine, & de virtutibus, quę sub his continentur, idem probatur: quoniam quamuis voluntas nostra ex se esset summe prompta ad tale bonum, vt vult Sāctus Thomas, quod tamen etiam difficile est, tamen propter coniunctionem cum appetitu, qui repugnat bono harum virtutū, non potest non ipsa voluntas aliquam pati difficultatem ad prōsequendum tale bonū tam simplici affectu, & inefficaci, quam efficaci: ergo ad superandam hanc difficultatem, & vt facilius indies operetur, necessarius est habitus assuetudine, & exercitatione comparatus: talis autem habitus actione sua attingit materiam, & obiectum virtutis sub ratione formali honestatis, quam attingere nequit appetitus.

8 *Secunda pars asserit omnes virtutes morales esse in voluntate.*

Tertia pars est in qua probatur, quod etiam comparari aliquem habitum operatiuum saltem temperantiæ, qui non est proprie virtus, sed attingit materiale virtutis sub ratione talis delectabilis. Primum quidem talem habitum non habere propriam rationem virtutis in prima parte huius sententiæ probatum est: deinde nihilominus adquiri aliquem habitum operatiuum temperantiæ patet experimento: nam cum homo assuetudine cohibeat appetitum, & non finat ipsum moueri in de-

9 *Tertia pars asserit in appetitu comparari aliquem habitum temperantiæ.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

lectabilia tactus, & gustus nisi in mediocritate, circa talem mediocritatem delectabilis quotidie appetitus fit promptior, solum autem attingit tale obiectum sub ratione delectabilis. Postremo dixi in appetitu esse habitum operatiuum temperātiæ, quia appetitus prosequitur positiue actione sua delectabile, & ita promptior redditur ad talem actionem, acproinde habet habitū operatiuū. At vero de fortitudine alia videtur ratio, quoniā appetitus non deseruit voluntati cooperando illi positiue in aggrediendis periculis: quia cū in illis non possit inuenire aliquā rationē delectabilis proprij, non prosequitur illa positiue, sicut appetitus prosequitur delectationes gustꝰ, & tactus cum mediocritate ex vsu, & cōsuetudine, quia in illis inuenit semper rationē delectabilis, quæ in mediocritate non impedit rationem honesti, in quam tendat voluntas, sed circa pericula appetitus videtur solum deseruire volūtati negatiue, hoc est, non repugnando: ad hoc autem non deseruit habitus operatiuus. Porro autem solū deseruire appetitum voluntati non repugnando patet, quia in periculis nullam rationē delectabilis potest inuenire, ratione cuius in pericula feratur: dico autem delectabilis proprij, nempe sensibilis, & delectabilis, quod non repugnet cum honestate virtutis: nā delectabilis lucri, & gloriæ, quod in periculis esse solet, non est sensibile, sed intellectuale; & ita mouere non potest appetitum: tum etiam est contra honestatem, & ita nō potest simul homo ferri in tale delectabile per appetitum, & in ipsum honestum, quod illi sit coniunctum per voluntatem, nisi fortasis aliquis excogitet aliquā rationem delectabilis sensibilis in periculis, quæ moueat appetitum, & non sit contra honestatem, quam ego ignoro.

9 *De fortitudi e quid dicē ium.*

10 *In appetitu sentiente non acquiritur habitus operatiuus fortitudinis,*

Quare ergo non video, quo pacto in appetitu adquiratur habitus operatiuus circa materiale obiectum fortitudinis: nihilominus censeo generari ex consuetudine aliquam dispositionem vel immutato temperamento, vel alio modo, ratione cuius appetitus quotidie minus resistat volūtati in aggrediendis periculis: hoc autem fit, quia intellectus efficaci consideratione, qua considerat honestatem, absorbet sensum, ne efficacius consideret terrorem periculorum. Id quod diximus de fortitudine intelligēdum est de virtutibus, quæ ad illam reducūtur, si in illis appetitus solum deseruiat voluntati non repugnando, quod in quauis virtute diligenter inspiciendum est. In hac 3. parte nostræ sententiæ conueniunt nobiscum ex parte Bonau. Scot. & Ricardus.

Ex hac vero doctrina facile diluuntur rationes, quæ pro alijs sententijs adductæ sunt, aut afferri possunt, solum indiget explicatione testimonium Aristotelis allatū pro priori sententia. Respondeo ergo, Aristotelem non dixisse temperantiam, & fortitudinem inesse parti irrationali, vt subiecto, sed esse earum partium, quæ sunt rationis expertium: non quidem alia ratione, nisi quia circa moderandas earum passiones præcipue versantur, cum tamen aliæ circa operationes, & circa temperandos affectus spirituales omnino versentur, vt cōstat ex eodem Aristotele in eo capite: atque iuxta ea, quę diximus, explicare possumus mentem Sancti Thomę, vt attendens primam radicem difficultatis, ob quam ponūtur habitus, aliquas virtutes dixerit esse in appetitu, non negans earundem virtutum habitus esse in voluntate, non ratione ipsius voluntatis, sed ratione difficultatis prouenientis ex appetitu: ob id tamen non dixerit, habitus existentes in appetitu secundū se habere propriam rationem virtutis.

Soluitur ra Fiorum. Aristot.

De connexione virtutum. Disp. 88.

De connexione virtutum cum caritate. cap. 1
Varia placita Theologorum, & Philosophorum de connexione virtutum moralium ac quisitarum. cap. 2.
Notationes pro sententia probabiliori. cap. 3.
Probabilior opinio. cap. 4.
Diluuntur rationes aliarum opinionum. caput 5.

De connexione virtutum cum caritate.

CAPVT I.

HÆc etiam controuersia ea parte, qua de virtutibus moralibus adquisitis est, ad philosophum pertinet: pro cuius explicatione præmittendū in primis est duobus modis virtutes connecti. Primum quidem ratione subiecti, deinde ratione propriæ ipsarum inter se: primum genus connexionis

xionis est ex accidenti, & in hoc consistit, vt non possint esse nisi in eodem subiecto: de hac autem connexione satis constat ex dictis in præcedente disputatione, vbi ostendimus, in quo subiecto debeant esse virtutes, ex quo fit, vt si semel adquirātur, non possint non esse connexæ in eodē subiecto: ex hac tamen connexione non prouenit, vt vna sine alia esse non possit. Posterius genus connexionis, de quo præsens controuersia proponitur, est ipsarum virtutum inter se, & ita nunc videdum est an vna virtus sine alia possit esse in suo subiecto, vel necessario ab alijs etiam pendeat. Primum autem in hoc capite dicēdum est de connexione virtutum cū caritate, deinde in sequentibus de connexione moraliū virtutum adquisitarum inter se, de quibus maior est difficultas: nam de virtutibus intellectualibus inter se nihil est difficultatis: satis enim constat, scientiam non posse esse sine intellectu, bene tamen sine arte, & hanc sine scientia, nisi & ipsa ars scientiæ modo procedat. Deinde de theologicis virtutibus satis certū est apud Catholicos caritatem non sine fide, & spe, fidem autem, & spem sine caritate in peccatore manere: quia quolibet peccato mortali amittitur caritas, & gratia; fides autem, & spes non amittitur: & de fide id definitum est in Concilio Tridentino sessione 6. canone 15. & canone 28.

Virtutes morales infusæ possunt esse sine caritate.

Deinde inter eos, qui constituunt virtutes morales infusas distinctas ab adquisitis, certum est, has virtutes morales infusas simul infundi cum caritate, & simul cū illa amitti: sicut expresse docuit S. Thomas in hac 1.2.q. 65. artic. 2. & infra quæst. 71. articulo 4. Quare licet in homine peccatore maneat actus aliquis virtutis moralis infusæ, hoc est, ex eadem ratione honestatis, tamen dicendum est, illum non elici connaturaliter a potentia per habitum, sed per solum auxilium supplente Deo efficacitatem habitus: ratio vero huius connexionis est, quia sicut hæ virtutes infunduntur amicis Dei cum ipsa caritate tanquam ornamēta ipsius caritatis, ita etiam cum ea amittī debent: hoc tamen non video qua ratione efficaci probari possit. Ceterum admissa cōmuni doctrina dicendum est, has virtutes non expelli per peccatum mortale ex natura rei, sed meritorie tantum, aliter quidem quam ipsa caritas, tum etiam quam fides, & spes per peccata sibi oppositā: nam, vt ostendemus infra disputatione 91. peccatum mortale pugnat cum caritate non tantum meritorie, sed physice, & ex natura rei: tum etiam peccatum infidelitatis cum fide, & desperatio cum spe eodem modo pugnant: at ego certe non video, qua ratione probari possit peccatum mortale pugnare cum virtutibus moralibus infusis; siquidem nihil repugnat, hominem manentem in peccato elicere actum virtutis moralis infusæ.

Habitus acquisiti sine caritate habeant veram rationem virtutis.

Postremo Scholastici omnes fatentur amissa caritate per peccatum manere in homine habitus adquisitos moralium virtutum: controuersia tamen inter aliquos est, an tales habitus sine caritate habeant veram, & propriam rationem virtutis. Sanct. Thomas duobus articulis citatis docet habitus virtutum adquisitarum, qui manent in homine peccatore, non habere veram rationem virtutis sine caritate: existimare enim videtur eos habitus fortiri rationem virtutis ab ordine, quem habent ex coniunctione cum caritate, qui ipsis habitibus accidētarius, & extrinsecus est: quare existimat in homine infideli, & peccatore non esse veras virtutes: id quod probari potest primum ex peruulgata quadam doctrina Augustini, qui multis in locis docet, in infidelibus non esse veras virtutes, vt lib. 13. de Trinitate ca. vltimo sub finē, & lib. 5. de ciuitate c. 12. & lib. 19. c. 25. & 4. lib. contra Iulianum ca. 3. cui etiam adde Prosperum lib. 1. de vocatione gentium ca. 3. & in lib. sententiarum quas decerpsit ex Augustino, sententia 106. S. Thomam in hac re sequuntur Thomistæ aliqui.

Prima sententia.

Probatur ab Auctoritate Augustini.

Contra vero Scotus in 3. d. 36. quæstione vnica §. *De tertio articulo*, & §. *Contra hoc est Augustin.* & Gab. quæst. vnica ar. 2. in 4. p. articuli conclusione vnica, docent, habitus virtutum adquisitarum sine caritate veram & propriam licet non perfectam rationem virtutis habere sine caritate, quia licet careant vltimo fine caritatis, & ideo non sint perfectæ, tamen versantur circa suum proprium obiectū, & finem propter ipsum. Aristot. autem 2. Ethicorum cap. 4. qui nullo modo nouit finem caritatis, & ordinem virtutum ad illum propter coniunctionem cū ea, opus simpliciter studiosum, & non tantum iustum, sed etiam iuste factū, hoc est, secundum modū proprium virtutis inquit esse, si aliquis illud faciat sciens, & eligens propter ipsum, & firmo, ac stabili animo: hoc autem potest esse sine caritate, vt illa reuera

Secunda sententia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

reuera putauit esse: ergo cum habitus virtutis manens sine caritate possit esse principium actionis studiosæ hoc modo, sequitur ex mente Aristotelis manere secundū veram, & propriam rationem virtutis.

4 *Vera sententia.* Mihi videtur cum Caietano, & alijs Thomistis in illos articulos, quæstionem esse non rerum, sed vocum, & S. Thomam non fuisse loquutum vt philosophum moralē, sed vt theologum, ad quem pertinet considerare vltimum finem caritatis, qui est finis hominis simpliciter vltimus, & ideo dixisse, hos habitus non esse veras virtutes, quatenus nimirum a Theologo considerari debent, quod est dicere, non esse perfectas virtutes, quales esse debent. Hoc tamē non obstat, quo minus dicantur veræ simpliciter virtutes: neque enim nos debemus alia nomina rebus imponere, quam Philosophi, & antiqui Doctores imposuerūt: omnes autem agnouerunt veras virtutes, easque definierunt sine caritate, vt constat ex Aristotele, & alijs Philosophis.

Ad testimonium Aug. respondetur. Quod vero adducitur ex Augustino pro sententia S. Thomæ, nullius momenti est: nam illis in locis, & in multis alijs, vbi loquitur de virtutibus infidelium gentilium, non agit de habitibus, sed de actibus, & cōtendit opera infidelium, quæ videbantur esse virtutum, fuisse peccata, non quia nō fierent propter Deum dilectum caritate, sed quia non fierent ex vero fine honesto virtutis, sed aut ob inanem gloriam, aut ex alio malo fine: nos autem loquimur in hac controuersia, & Scholastici allegati similiter de habitu virtutis adquisitę, qui est principium operandi ex recta ratione propter finem honestum, licet non ex caritatis amore erga Deum: & quāuis infidelis, aut peccator non posset vllum habitū virtutis ex recto fine sibi cōparare, tamē recte contingere pōt, vt homo iustus adquirat plures, aut omnes habit⁹ virtutis ex bono fine virtutis, & amissa deinde gratia per peccatum maneāt prædicti habit⁹ sine caritate: de his ergo dicimus veram habere rationem virtutis, & ad bonam, & honestam actionem semper inclinare. Qua vero ratione Aug. dixerit omnia opera infidelium esse peccata, & an hoc verum sit, videbimus disp. 191 tum etiam cum idem August. sæpius dicat, opera sine caritate facta esse peccata, disp. 192. explicabimus, quid intelligat per caritatem, neque enim intelligere potest virtutem Theologicam, cum in peccatore, qui

eam non habet, catholica fides doceat, & ipse etiam Augustinus fateatur, aliqua esse bona opera, vt ibidem dicemus.

Varia placita Theologorum, & Philosophorum de cōnexione virtutum moraliū adquisitarum.

CAPVT II.

Status Thomistarum. CIrca cōnexionem vero virtutum moralium adquisitarum inter se controuersia quoque fuit non solum inter Theologos Scholasticos, sed etiam inter antiquos Philosophos, in qua varia fuere placita, quæ in hoc cap. & sequente memorabimus, vt tandem nostram de hac re sententiam pronuntiemus: quæstio autem non est, vtrum vna virtus essentialiter pendeat ab alia, sicut omnes essentialiter pendent a prudentia: nam vt optime docuit Durandus in 3. d. 36. quæstione 3. num. 4. vna virtus moralis non pendet ab alia essentialiter, licet omnes pendeant a prudentia, sicut a proponente obiectum, quod essentialiter respicit vnaquæque virtus: sed controuersia est, an virtutes sint ita inter se connexæ, vt vna sine alia comparari non possit, & an etiam connectā tur in vna prudentia, quam connexionem quodammodo essentialem esse putauit Durandus in illa distinctione q. 1. num. 6. nam omnes ordinem habent essentialem ad vnam prudentiam, qua veluti termino communi connectuntur.

Primus status. In hac igitur controuersia fuit communis opinio Stoicorum, teste Cicerone in 2. q. Tusculana, & 1. lib. Officiorum, & primo de Oratore, virtutes ita inter se cōnexas esse, vt qui vna caruerit, ceteris quoque careat virtutibus: quā postea ex Scholasticis sequuti sunt S. Tho. Caiet. Conrad. & plerique Thomistæ in hac 1. 2. q. 65. ar. 1. Magister in 3. d. 36. c. 1. & 2. & Alexander 4. p. q. 65. memb. 3. ar. 3. ad 3. atque in ea sententia fuisse videtur Aristoteles 6. Ethicorum capite 13. inquit enim natiuas virtutes sine prudentia esse posse: vocat autem natiuas virtutes inclinationes quasdam natiuas ad opera virtutis, vt natiuam inclinationem, & indolem ad temperantiam, & ad fortitudinem: has vero inclinationes inquit non esse proprie virtutes, quia cōtingit esse sine prudentia. Subiungit deinde eā esse in moralibus proprie virtutem, quæ non est sine prudentia. De connexione autem earum, post medium capitis, postquam proposuit quæstionem, an virtutes separari possint, inquit, *Hoc enim in naturalibus virtutibus fieri pōt*: dixerat enim nō esse omnes eque aptos natura sua ad virtutes, subiūgit deinde, *At in ijs, quibus absolute dicitur homo bonus, fieri nequit* (nempe, vt separentur inuicē) *etenim cum prudentia, quæ est vna, simul inerunt vniuersæ*: sentit ergo discrimen esse inter natiuas virtutes, & virtutes, quæ proprie sic appellātur, quia natiuę ita vniūtur in vna natura, vt vna possit esse sine alia, eo q̄ non omnes natura sua inclinantur ad omnia opera virtutis, sed quidā propensi sint ad vnum, alij vero ad aliud genus virtutis, & boni operis: at vero virtutes propriæ, cū nō possint esse sine prudentia, neq; prudētia sine omnibus virtutibus, & prudētia sit vna, hoc ipso, q̄ quis habet vnam prudētiā, habebit etiāomnes alias virtutes.

Patres primo huic fauent sententiæ. Ex Patribus vero huic fauent sententiæ primo Ambros. lib. 5. in Lucā c. *De sermone Iesu de beatitudinibus*, sub finē, vbi ita inquit, *connexæ igitur sunt, concatenataq; virtutes, vt qui vnam habeat, plures habere videatur*. Secundo Hieronym. in illud Isaiæ 16. *Super hoc venter, &c.* vbi hæc habet verba, *Philosophorū sententia est hærere sibi virtutes*: idē docet in c. 56. paulo post initium: citari etiam solet pro hac sententia ex lib. 1. contra Pelagianos, quid tamen ibi sentiat c. 3. videbimus.

Tertio facit cū his Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 4. in principio, vbi docet, nō tantū connexas esse inter se virtutes, sed etiā eos, qui equales sūt in fortitudine, equales quoq; esse in tēperātia, prudētia, &c. & epistola 29. quæ est ad Hieron. idem sentit. Quarto deniq; adstipulatur Bern. 1. de cōsideratione ad Eugeniū c. 6. vbi dicit suauissimum quendam esse complexum virtutū, atque alteram ex altera pendere.

Ratione probatur. Ratione vero probatur hæc sentētia. Primum, qui prudentia esse non potest sine omnibus virtutibus: nisi enim quis sit bene affectus circa fines virtutum, prudens esse nō potest: nulla etiam virtus esse potest sine prudentia: ergo in vna prudentia, vt recte dixit Arist. ceteræ connectuntur virtutes. Deinde idem probatur hoc modo, virtus temperantiæ inclinat hominem ad prosequendū bonū, & honestū in omni euētu & occasione, hoc autem efficere non potest

sine præsidio, & cōfortio aliarum virtutū: nam si femina, verbi causa, propositum habeat seruandi castitatem, nisi habeat virtutē liberalitatis contra auiditatē pecuniæ, facile vincetur pretio, & pollicitationibus: nisi vero habeat virtutē fortitudinis vincetur minis, & terroribus: ergo vna virtus indiget cōfortio aliarū virtutū. Et quāuis mulier, quę cupiditate pecuniæ nō seruat castitatē, magis sit auara, quam intemperās iuxta doctrinam Arist. quam fuse explicauimus supra disp. 51. c. 4. tamen reuera est intemperans, & ita, vt conseruet temperantiam, seu castitatem, quæ est pars temperantiæ, opus est illi liberalitate contra auaritiam, & sic de alijs virtutibus.

Illatio Caietani. Ex qua ratione infert Cai. ita esse connexas inter se virtutes, vt interdum plurium virtutū materia simul occurrente illas omnes eodem actu simul adquirat, vt in casu posito. Assignat autem discrimen inter virtutes intellectiuas, vt connexæ non sint, & inter morales, vt necessario connectantur: quia materię intellectiuarum virtutum nō connectuntur in cōmuni aliquo principio, & ideo inter se connexæ non sunt: at vero omnis passio, & omnis materia virtutū ortum habet ex vno communi amore, in quo omnes virtutes morales connectuntur recte etiam explicat Sanctus Doctor in eo articulo primo, ad 3. qua ratione virtutes intellectiuæ non connectantur.

9 *Explicatio recentiorum.* Ceterum recentiores Thomistę, qui hanc sententiam sequuntur, vt eam explicent, notant tres esse status virtutum moralium primū continētiæ, in quo passiones adhuc vehemētes sunt, & homines vehemēter eis resistunt: alterum temperantiæ, in quo passiones iam moderatę sunt, & ad ordinē redacta: tertium, quem vocant heroicum, in quo passiones penitus sunt extirpatæ, aut saltem quasi sopitæ: dicunt igitur, cum prædictæ opinio inquit, virtutes esse cōnexas, intelligēdā esse nō solū de tertio statu virtutis, sed etiā de secūdo, in quo habitus adquisitus habet statū virtutis: nā homo in eo statu operatur sciēs, & eligēs propter ipsū, & firmo, ac stabili animo: quæ tria constituunt verā rationem, & statū virtutis, iuxta Aristot. doctrinam 2. lib. Ethicor. cap. 4.

Secunda sententia. Alia sententia est, virtutes morales adquisitas cōnexas sibi nō esse: quā Doctores plerique Scholastici diuersimode sequuntur. Bonauentura in 3. distinct. 36. art. 1. q. 3. & Ricardus ibidem artic. 1. q. 1. docent, solum virtu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtutes in ſtatu perfecto eſſe ſibi inuicem connexas: at vero non ſatis aperte explicat vtrum hic ſolus ſtatus perfectionis, ſit ſtatus veræ virtutis, vt ita verum ſit, virtutes ſecundum veram, & propriam rationē virtutis eſſe inuicem connexas, an præter hūc ſtatum ſit alius, in quo non ſint inuicem cōnexæ, habeant tamen veram, & propriā rationem virtutis; tametſi ex Ricardo colligi videatur eſſe alium ſtatum virtutis ſimpliciter, in quo ſint veræ virtutes, & nō ſint inuicem connexæ: nam in eadem d.ar. 1.q.5. quærit, vtrum qui ſunt æquales in vna virtute, ſint æquales in alia: & reſpōdet, in ſtatu imperfecto æquales in vna virtute non ſēper eſſe æquales in alia virtute, eo quod ſtatus virtutis latitudinem habeat, & vnus homo exerceri poſſit magis in vna, quā in alia: at vero in ſtatu perfecto æquales in vna eſſe æquales in alia: intelligere ergo videtur de ſtatu illo heroico virtutum, nō de ſtatu medio: nam ſtatus medius latitudinē habet, & eſt ſtatus vere virtutis.

Henricus. Huic ſententiæ conſentit Hēricus quodlibeto 5. q. 17. nam quāmuis initio dicat virtutes eſſe connexas, idque vſque ad medium quæſtionis proſequatur, poſt mediū tamen inquit eſſe quatuor ſtatus virtutis, primum inchoationis, ſecundum profectus, tertium perfectionis, quartum exceſſus: & in primis duobus habitum non eſſe vere, & proprie virtutem, ſed tantum in tertio, & quarto: adhuc tamen in tertio aliquo modo eſſe imperfectas virtutes. Quare ſimpliciter virtutes diuidit in virtutes imperfectas, & virtutes perfectas, & tandem cōcludit, in ſtatu illo quarto eſſe perfectas, & cōnexas inuicem, non autem in tertio, in quo dicit eſſe virtutes ſimpliciter, nā in primo incipientiū, & in ſecundo proficientiū exiſtimat nōdum eſſe ſimpliciter virtutē. Quo circa prædictam ſententiam ſequi videtur eo modo, quo Bonauēntura, & Ricardus: ſimiliter etiam *Durand.* in 3.d.36.q.3. docet, virtutes in ſtatu perfecto eſſe connexas, nō tamen in ſtatu imperfecto: quis vero ſit ſtatus perfectus, & an in eo ſolum ſint virtutes ſimpliciter, ipſe non explicat.

Tertia ſententia. Demū multi alij abſolute docent, in nullo ſtatu eſſe connexas virtutes morales inter ſe, ſed ſingulas in quouis ſtatu eſſe connexas cum prudentia: ita affirmant Scotus in 3.d.36. quæſt. vnica §. *Quantum ad primum*, & tribus ſequētibus, Gabriel queſt. vnica art.2. in 1. parte concluſione 1.2. & 3.

Scotus.

Gabriel.

Ocam in 3.q.12. præcipue in art.3. principali, & quodlibeto 4.q.6. & Almainus tractatu 3. moralium cap.8. & 9. Cumque exiſtiment non eſſe vnicam, ſed plures prudentias, colligunt poſſe vnamquanque virtutem eſſe perfectiſsimam cum ſola prudentia ſibi propria, & neceſſaria: & ita in nullo ſtatu etiam perfecto virtutes vniri inter ſe, etiam ratione vnius perfectæ prudentiæ. Addunt denique Ocam, & Gabriel, omnes virtutes & ſecundum actum, & ſecundū habitum eſſe ſibi connexas in principijs quibuſdam cōmunibus: nam omnes operātur eodem modo nempe propter ipſam honeſtatem virtutis, & ita omnes ad hunc eunmodum inclinant, ac proinde quælibet virtus diſponit ad aliam, quia hoc ipſo, quod inclinat in honeſtatem ſibi propriam, inclinat ad hoc, vt eam retineat etiā in occaſione peccati contra aliam virtutem, & potius ſequatur homo illam honeſtatem quā turpitudinem peccati contra aliam virtutem, quod eſt diſponere ad aliam virtutē, remouendo contraria: tametſi Almainus neſcio quid molitur contra hāc poſteriorē doctrinā, probans actum vnius virtutis factū propter honeſtatem ipſius poſſe eſſe peccatū contra aliam, & ita ad aliam nō diſponere. Verū quāuis hoc accidere poſsit, vt actus factus propter honeſtatē vnius virtutis ſit contra aliā, vt cōſtat ex doctrina tradita ſupra diſ. 36.c.2. tamē hoc nō obſtat, quo minus actus vniuſ virtutis factus propter ipſam honeſtatē, & cū reliquis omnibus circunſtātijs bonus, & habitus inclinās ad tale opus non diſponat ad vitandum peccatum contra aliam virtutem.

Hoc igitur prætermiſſo virtutes ipſas non eſſe connexas inter ſe, in quo eſt præcipua difficultas, probatur primum, quia vnaquæque virtus non eſt tota integra perfectio hominis, ſed pars quædam, alioquin vnica ſolum virtute conſtaret tota hominis perfectio: idē autē ſubiectū perfici pōt ſecūdū vnā partē perfectionis, etiāſi ſecūdū aliā imperfectū maneat: nā pōt idem homo perfectus eſſe viſu, nō autē auditu, ergo poteſt eodē modo homo perfectꝰ eſſe vna virtute, & nō alia, ac proinde in nullo ſtatu etiā perfecto connexæ erūt virtutes inter ſe. Quodſi dicas vnamquanque virtutem eſſe quidem partem perfectionis hominis, & non totam perfectionem illius: ideo tamen omnes virtutes eſſe connexas, quia materia vnius non poteſt occurrere, niſi implicata

implicata cum materia alterius, hoc falſum eſſe inferius conuincemus. Deinde idem ſic confirmatur: Si virtutes ſunt connexæ inter ſe, & ita habitus vnius pēdet etiā ab habitu alterius, vt habeat rationē virtutis, ſequitur habitꝰ ipſos ſibi eſſe mutuo cauſas, vt ſint, & vt habeāt rationem virtutis, cōſequens autem eſt falſum, quia etiā ſequeretur, aliquē habitū prius eſſe virtutē, quā eſſet virtus, queſt manifeſta cōtra dictio: id autē recte colligi probatur. Nā ſi habitus temperātiæ nō poteſt eſſe virtus niſi comitante fortitudine, efficitur fortitudinem prius eſſe virtutem, quā temperantiā: cūq; rurſus fortitudo nō poſsit eſſe virtus niſi comitāte tēperātia, cōſequitur etiā temperantiam prius eſſe virtutem, quā ſit virtus. Quodſi aliquis probabiliter reſpondeat (inquit Scotus) vnum habitum poſſe præcedere, & eſſe priorem alijs ſecundū rationem habitus, nō tamen ſecundum rationem virtutis, quia omnes ſimul habent rationem virtutis ex mutua comitantia, ſiue prius, ſiue poſterius fuerint adquiſiti: contra hoc objicit iterum Scotus, quia ſequeretur ex vno actu virtutis generari omnes habitus in ratione virtutis, nempe in eo caſu, quo quis haberet reliquos habitꝰ in ſtatu intenſionis ſufficiente ad virtutem: vnū autem habitum nōdum haberet in ſtatu illo intenſionis ſufficiente, ille tamen vnico ſolum actu ad talem ſtatum peruenire poſſet: nā diſpoſitio non in quolibet gradu habet rationem habitus, vt diſp.78.c. 3. dictū eſt, ſed in certo aliquo, & determinato: & nulla diſpoſitio habet rationem virtutis, niſi peruenerit ad ſtatum habitus: quia, vt vidimus diſp.84.c.2. habitus eſt genus, aut quaſi genus virtutis: tunc autem ſequeretur id, quod inferebat Scotus: nam vltimo actu nempe fortitudinis, quo homo interderet diſpoſitionem fortitudinis antea adquiſitam vſque ad talem gradū, in quo peruenerit iam ad ſtatum habitus, generaret illum habitum in ratione habitus, & virtutis, ex cuius etiam comitātia reliqui habitus inciperent habere rationem virtutis: ac proinde vnico actu generarentur omnes habitus in ratione virtutis, quod videtur abſurdum. Hæc ſunt varia placita Scholaſticorum, eorumque fundamenta: iam vero quid probabilius videatur, pronuntiemus.

(.2.)

Notationes pro ſententia probabiliori.

CAPVT III.

VT igitur in hac re quid ſit probabilius explicemus, quædā notatione digna præmittenda ſunt. Primo quidē id, quod ſupra diſput. 78. c. 4. probatū eſt, nimirum omnes habitus eſſe ſimplices qualitates habentes latitudinē quandā intenſionis, rationē autē, & nomen habitus ipſis nō conuenire niſi incerto gradu, ante illum vero ſolum mereri nomen diſpoſitionis: nā diſpoſitionē, & habitū, quę ponūtur in prima ſpecie qualitatis, non differre ſpecie, ſed tātum accidētarie, ibidem ex ſententia Ariſ. oſtēdimus: tunc autē dicitur habitus, cū propter magnā intenſionem difficile mobilis eſt a ſubiecto, in quo ſtatu præbet etiā firmitatem, & prōptitudinem in operando. Adde etiā, quod hæc qualitas non dicitur virtus, ſed diſpoſitio ad virtutem, donec perueniat ad eum gradum, in quo mereatur nomē habitus, quia quouſq; præbeat hāc firmitatē, & prōptitudinem, cum non dicatur robore potentiā, non dicetur virtus illius: & ideo Ariſt. 2. Ethic. c. 4. inter reliqua requiſita ad modū operandi ſecūdū virtutem, tertio loco ponit hoc, q̄ eſt operari firmo, ac ſtabili animo. Secundo in memoriā reuocā dum eſt id, quod diximus diſp. 84. c. 3. prudentiam non ſolum verſari circa medium, ſed etiam circa finem, non quidem abſtractum a materia, ſed prout in mediocritate materiæ conſtitutum: prudentia autem ſupponit rectum propoſitum circa finem virtutis ſecundum ſe, & a materia abſtractum vt docuit Ariſtoteles 6. Ethicorum cap. 12. & ideo illud propoſitum circa finem virtutis abſtractum, inquit Ariſtoteles, non procedere ex prudentia, cum potius illam præcedat, ſed procedere ex habilitate quadam ad proponendum finem virtutis abſtractum, quæ in bonis laudabilis eſt, & nomine caret: in malis autem verſutia dici conſueuit, prudentia tamen non eſt. Hinc autem conſtat, quam connexionem habeat quæcumque virtus cum prudentia: nam cum affectus, & propoſitum virtutis ſit electio ipſius mediocritatis in materia, in qua eſt honeſtas virtutis; ideo enim dicitur virtus habitus electiuus in mediocritate, vt vidimus in eo cap. tertio; & nulla ſit electio recta ſine prudentia, vt docet

Primo nōtandum.

Ariſtot.

Secundo notādum.

Ariſtot.

Universidad de Deusto
Biblioteca

docet Arist.6.illo Ethic.c.13.fit, vt nullus sit actus virtutis sine actu prudētiæ, ac proinde eodē gradu, quo adquiritur quilibet habitus virtutis, adquiratur etiam habitus prudētiæ. Porro autem electionem prudētiæ non tantum esse mediorū ad finem, sed mediocritatis materiæ, in qua est honestas ipsa finis vt in proprio subiecto, notauimus in eo cap.3.& probauimus supra disp. 41.capite primo.

Tertio notandum. Tertio notādū est ex doctrina tradita supra disp.85.c.2. prudentiam circa propriū bonum esse vnicam virtutem,& vnicū habitum, extensionē tamen recipere circa varia obiecta, non dico intensionem, sed extēsionem, more aliorum habituum: quo autē modo differant extensio,& intensio in habitibus, satis a nobis dictum est disput.80. ac proinde de prudentiæ extensione eodē modo philosophari debemus, atq; de extensione habitus scientiæ circa varias conclusiones. Quocirca, siue dicamus cum Scoto, Ocamo,& Gabriele esse plures prudentias, singulas circa singulas virtutes, siue, quod verius est, dicamus esse vnam prudētiā, perinde tamen erit, eā extendi circa varias materias virtutum, ad colligendam cōnexionem virtutum, vt inferius patebit.

16 *Quarto obseruandum.* Quarto præmittendum est, ex tribus statibus virtutum, qui cōmuniter assignari solent, nempe continentiæ in incipientibus, in quo est magna pugna passionum,& temperantiæ, in quo sunt passiones moderatæ, & heroico, in quo sunt passiones quasi sopitæ: in duobus tantum esse veras virtutes hoc est, habitus, qui nomen virtutis merecātur, nempe in secundo,& tertio: nā in primo solum habent statum dispositionis ad virtutem, cū nondum sint plene intensæ, & ita etiā nō prębeant firmitatem in operādo: ille autem tertius status heroicę virtutis ita intelligendus est, vt non sint passiones omnino extirpatæ, hunc enim statum solū agnouit schola Stoicorum, sed ita, vt tam parum molestię afferant, vt videātur passiones quasi sopitę.

Probabilior opinio.

CAPVT IIII.

Vera sententia primum dicit virtutes non esse essentialiter connexas.

IAm vero probabiliorem sentētiam ex dictis colligere difficile non erit. Primum quidem dicē dum est, si sermo sit de cōnexio ne virtutum essentiali, vnā virtutē nō pendere, neq; cōnexam esse cum alia secūdum rationem habitus, aut secundum rationem virtutis, vt optime docuit Durand. in 3.d. 36.q.1.quia vna virtus non habet speciem suam,& essentiam ex ordine ad aliam virtutem, sed solum ex ordine ad obiectum per prudentiam propositum. Quocirca si Deo infunderetur per accidens vnus solus habitus virtutis, quia suapte natura esset adquisitus, hoc est, proprijs actibus comparari posset, sine dubio esset vera virtus, quia esset principium eligendi mediocritatem propter ipsam honestatem virtutis, prompto, firmo,& stabili animo, nō minus quā si labore,& actibus proprijs parta esset: si autem essentialiter vna virtus ab alia penderet, quod attinet ad suam speciem,& naturam, habitus ille a Deo infusus sine alijs habitibus virtutum nomen virtutis nō mereretur. Et hoc manifeste probāt duo argumenta Scoti c.1.allata pro sententia ipsius: quia cum vnaquæq; virtus nō sit tota perfectio hominis, sed pars quædam illius, vna non pendet ab alia secundum suam naturam, & speciem: hoc autem vsque adeo verum existimo, vt etiamsi daretur status virtutis supremus,& heroicus in hac vita, vna virtus in eo gradu essentialiter non penderet ab alia: voco autem gradum heroicum, in quo quasi consopita essent etiam passio contraria,& veluti mortua: nam posset Deus infundere virtutem suapte natura adquisitam in hoc gradu, & mitigare passionem contrariam eo modo,& tunc vna virtus esset in gradu illo heroico sine alijs: ex quo fit, vnam virtutem essentialiter, & suapte natura non pendere ab alia, nisi quatenus vna non potest a nobis adquiri sine alia: quocirca Caietanus quæst. illa 65. articiculo 1. & 4. ingenue fatetur, vnam virtutem non pendere ab alia essentialiter.

Deinde, si loquamur de connexione virtutum in vna prudentia, quæ etiam est essentialis, vt notauit Durandus loco citato, dicendum est, omnes virtutes connecti in vna prudentia perfecta, nempe quæ complectatur omnem materiam virtutis: nam si est vna prudentia, vt notatum est capite præcedente, illa debet habere extensionē quandam ad varias materias, veluti eadem scientia ad varias conclusiones: quare si aliquis habet extensam prudentiam secundum statum verę virtutis circa omnem materiam

materiam virtutis moralis, necessario sequitur ipsum etiam habere omnes virtutes morales, easque in hac vna prudentia perfecta connexas esse. Quodsi plures essent prudentiæ, vna quæque deseruiens suæ virtuti morali, sequeretur omnes virtutes non esse connexas in vna prudentia, sed simul esse coniunctas cum pluribus prudentijs, quando plures fuerint prudentiæ simul.

17 18 *Confirmatur ex Aug.* Hac ratione ego intelligerē Aristotelem 6.Ethic.c.13.quem in primo cap. huius disputationis pro sententia Sancti Thomæ allegauimus, quando dixit, cum prudētia, quam ipse vnicam esse existimauit, reliquas omnes esse virtutes. Nam, vt optime notauit Scotus in 3.d.36.quæstione vnica §. *Quantum ergo ad istum*, si vna tantum est prudentia, eaque versari debet,& extendi ad omnē materiam virtutis, non erit simpliciter prudentia, sed ex parte, quæ nōdum ad omnem materiam virtutis extenditur. Veluti si aliquis habitus scientiæ nondum extenderetur ad omnes conclusiones, non esset simpliciter dicendus talis scientiæ, aut geometriæ, aut philosophiæ. Cum igitur Aristoteles inquit, cum prudentia reliquas omnes inesse virtutes, loquitur sane de prudentia, quæ nō in vna peculiari, sed in omni materia virtutum vere prudentia est: & hoc tantum conuincit prima ratio pro opinione Sancti Thomæ allata supra capite 1. Verum cum vnaquæque virtus essentialiter nō postulet prudentiam completam, & extensam circa omnem materiam virtutum, sed circa suam peculiarem, vt infra videbimus: hinc non fit, vt habitus cuiuscunque virtutis necessario connectatur cum alio secundum rationem virtutis propter connexionem cum vna prudentia. Quocirca, si aliqua est ratio, ob quam virtutes necessario connecti debeant inter se, ea solum esse potest, quia materia omnium virtutum est implicata, ita vt nunquam vna sine alia occurrat, & vna sit veluti circunstātia alterius. Qua de causa necessarium sit exercere opus vtriusque virtutis simul, aut vtrumque prætermittere, & contra vtramque virtutem peccare: verum neque hac ratione virtutes connexas esse, illico videbimus.

Postremo igitur, si sermo sit de connexione virtutum ratione propriæ cuiusque materiæ, in quo videtur esse magna pars præsentis difficultatis, tria mihi probabiliora videntur. Primum est, omnes virtutes connexas esse participatione, vt loquitur Hieronymus. Alterum est, omnes virtutes, neque in statu virtutis simpliciter, neque in statu heroico cuiusque, si dari possit, proprietate esse connexas. Tertium est, multo perfectiori modo esse quamlibet virtutem, ceteris paribus, cum omnibus virtutibus, quam ipsa sola, aut cum aliquibus tantum, quæ tria suo ordine nobis probanda, & explicanda sunt, atque iuxta hæc explicari poterit mens Sancti Thomæ, vt ab hac probabiliori sententia nō differat. Primo igitur omnes virtutes cōnexas esse participatione quadam dixit Hieronymus statim allegandus, intelligens per participationem similitudinem quandā virtutis secūdum generales quasdam rationes. Etenim in quolibet actu cuiusque virtutis tria sunt, quæ assimilantur actibus trium virtutum, ita vt hac ratione idem actus videatur participare rationem trium virtutū sub quibus reliquæ continentur. Nam in quouis virtutis actu est firmitas animi in operando, in qua assimilatur fortitudini, est etiam rectitudo operationis, & æqualitas cum regula, in qua assimilatur iustitię; est denique moderatio, in qua assimilatur temperantiæ. Hanc vero connexionem vnico illo verbo participationis indicauit Hieronymus loco inferius allegando, & Sanctus Thomas in hac 1.2.quæstione illa 65.ar.1. prædicto modo id explicauit, & ingenue concessit.

20 *Nō omnes virtutes connexas esse ratione materiæ occurrentis.* Secundo non omnes virtutes proprietate connexas esse ratione materiæ occurrentis facile probari potest. Dicimus autem proprietate non esse connexas hoc est, secundū proprias ipsarum rationes, ita vt necesse sit, eum, qui vnam habet virtutem, habere reliquas secūdum propriam ipsarum rationem: nam generales illæ rationes omnium virtutum in vna,& eadem omnino reperiuntur. Hoc autem probatur primum auctoritate Hieronymi, qui pro prima sententia allegatus est: nam in lib.1.contra Pelagianos paulo post initium, Critobulus interlocutor, vt probet pro Pelagianis contra Atticum, qui personam Hieronymi,& Catholicorum gerit, hominem vitare posse omnia peccata, objicit hoc modo, *Et quomodo legimus, qui vnā habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus, *participatione, nō proprietate: necesse est enim, vt singuli excellant in quibusdam; & tamē hoc, quod legisse te dicis, vbi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobulus sic ait, *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autē Atticus, *sed non Apostolorum: neque enim mihi curæ est, quid*

Universidad de Deusto
Biblioteca

Arist. sed quid Paulus docet. Eodem etiam loco respondet ad illud Iacobi 2. *qui offendit in vno, factus est omnium reus*, vt neque vitia connexa esse credantur, neque paria. Et quidem me iudice contendit ibidem Hieronymus, Sanctos omnes nō habuisse omnes virtutes simul, nempe in statu virtutis, sed aliquas, in quibus excellebant. Bernardus etiā allegatus pro prima sentētia serm. 70 super Cantica sub finem, ostendens quo modo spōsus pascatur inter lilia, inquit. *Magnus est, qui tria, vel quatuor lilia ædificare poterit in tanta spinarum densitate.* Id quod deinceps eleganter prosequitur: loquitur autē de virtutibus iustorum, quibus anima iusta sponsum suum inuitare possit. Mitto Augustinum cuius testimonium capite sequente allegabo, qui idem expresse docet, sacrisq; literis magis consentaneum esse testatur.

21

Prior ratio.

Deinde duplici ratione id ipsum monstratur: prior est in hunc modum: Fieri non potest, vt omnibus hominibus etiam iustis, & perfectis, qui summo studio, & conatu exercentur in operibus virtutum, occurrant materiæ virtutum omnium: ergo dum assidue exercentur circa materiam duarum, aut triū virtutum, ipsa assiduitate eorum operū non adquisitis alijs virtutum habitibus, quorum materia non occurrit, & ideo nullum opus circa illam habuerunt, comparabunt sibi habitus illarum duarum, aut trium virtutū in ea intensione, & perfectione, vt deinde ex illis operentur scientes, & eligentes propter ipsam honestatem, firmo, ac stabili animo, quæ sunt conditiones operis studiosi, & studiose facti, vt ex doctrina Aristotelis 2. Ethico. cap. 4. notauimus supra disp. 86. cap. 5. ac proinde adquirent sibi illos habitus in statu vere, ac propriæ virtutis: siquidem virtus ex Arist. 2. Ethicorum cap. 6. est habitus electiuus in mediocritate consistens, vt explicatū est supra disp. 84. c. 3. & opus factum secūdū modū virtutis habet tria illa, quę diximus.

22

Non omnia ipso occurrit materiæ omnium virtutum.

Porro autem posse alicui etiam iusto, & perfecto occurrere materiam aliquarum virtutum, & non omnium, ratione, & experimento constat. Primum quidē ratione, quoniam non omnia opera virtutum sunt necessaria ad salutem: neque enim omnia cadunt sub præceptum, siquidem necesse non est, vt iustus sit magnificus, aut aggrediatur pericula mortis, & de alijs eodem modo. Quodsi habere debet constantiam in superandis alijs difficultatibus in materia aliarum virtutum, illa constantia habet quidem similitudinem fortitudinis, tamen non est peculiaris virtus fortitudinis: hæc enim solum est circa pericula mortis. Præterea idem experimento constat: nam vir religiosus, & omnino a sæculi conuictu separatus, qui rebus omnibus, & pecunijs propter Deum renunciauit, assidue quidem virtute humilitatis, patientiæ, sobrietatis, & castitatis, &c. exercitatus, nullam vnquam habuit occasionem exercendi se in operibus magnificentiæ, & liberalitatis: nam cum hæ sint circa sumptus pecuniarum, vel rerum, quæ pecunia æstimantur, ipse autem ijs omnibus vltro renunciauerit, vt expeditius aliarum virtutū exercitationi intenderet, nunquam habuit occasionem exercendi se in operibus harum virtutum. Quinimo si quando memoriæ occurrit aliquid huiusmodi, quod ipse, si in sæculo esset, dies efficere potuisset, aut posset, cogitationem earum rerum conatur omnino auertere tanquam omnino inutilem sibi, qui iam omnibus renunciauit, ne sub specie illa virtutis magnificentiæ, & liberalitatis cor eius aliquo modo diuitijs, quibus renunciauit, afficiatur. Adde etiam, huiusmodi viro nunquam occurrere occasionem aggrediendi pericula mortis, non dico in bello, sed neque extra, nisi fortasis raro, ac proinde eum habitum huius virtutis adquirere nō posse.

23

Posterior ratio.

Posterior ratio ad probandum posse adquiri habitum aliquarum virtutū sine alijs, sit in hunc modum. Quamuis materia propria singularum virtutum esset implicata, & simul homini occurreret; tamen necesse non esset, eum omnes habitus virtutum, simul adquirere. Nam vel materia vnius esset circūstantia alterius, ita vt non posset quis habere actum vnius virtutis, nisi haberet pro circunstantia materiam alterius, aut vna materia non esset circunstātia alterius, nec connexionem haberet cum illa, sed recte posset quis exercere opus vnius virtutis, non exercendo opus alterius, neutro autem modo dici potest, ipsas virtutes ita esse connexas, vt vna non possit in statu veræ, & propriæ virtutis sine alia comparari. Primum quia, si materia vnius non est circunstantia materiæ alterius, poterit quis occurrēte materia vnius in ea se exercere propter ipsam honestatem, de alia autem non curare: loquor autem de alia virtute, quæ non est de necessitate salutis. Nam si aliquis non est magnificus, aut non exercet opus munificētiæ, non proinde mortaliter peccat: simile est in alijs virtutibus, quarum opera non sunt de necessitate salutis.

Adde, quod vitare peccatum mortale, aut etiam veniale contra quamlibet virtutem, ocurrente occasione obligationis, fieri potest ex bono aliquo alio fine, qui nō sit illius virtutis nempe propter vitandum pœnas inferni, aut purgatorij, imo etiam, quod perfectissimum est, propter Deū, quatenus veniale apprehenditur vt malū quodammodo ipsius Dei: tunc autem non vitaretur propter ipsam honestatem virtutis peculiaris, cuius est illa materia: quia vt ostendimus supra disp 51. c. 3. quoties quis facit opus virtutis moralis ex amore caritatis erga Deum, solum exercet opus caritatis, nō autem alterius virtutis secundū modū illius, sed tātū materialiter, hoc est, facit temperatum, verbi causa, sed nō temperate & sic de alijs, quia non facit propter ipsam honestatem virtutis.

Accedit etiam, quod cum virtus obedientiæ, quæ est specialis virtus, habeat pro materia quodlibet opus alterius virtutis, accidere potest, vt quis nullum committat peccatum ex gratia Dei in eo, quod præcipitur, & non adquirat sibi peculiarem virtutem obedientiæ. Nam, vt docet S. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 2. ad 3. virtus obedientię in eo differt ab alijs, quod cum faciat opera aliarum virtutum, facit illa ex eo peculiari fine, vt subijciatur homo voluntati, & nutui superioris: quia hoc iudicat honestum. Quare si ieiunet quis eo die, quo præcipitur ieiunium, & non ieiunet ex hoc fine, sed ex fine tēperantiæ, quia honestū est abstinere a carnibus, cōparabit sibi virtutē temperantiæ, aut abstinentiæ, non tamen virtutem obedientiæ: idemque dicendum, si ieiunat ex eo fine, ne cōmittat peccatum mortale, & fiat reus æterno supplicio. Constat igitur, etiamsi æque occurrerent materiæ omnium virtutum; necessarium non esse, hominem exercere se in operibus omnium virtutum secundum peculiarem modum singularum, sed fieri posse, vt exerceat se homo in operibus aliquarum virtutum, & non aliarum: id quod existimo non raro euenire perfectis etiā viris. Propter quod merito dixit Hieronymus, non esse in omnibus omnes virtutes, sed vnumquemque in aliqua, aut in aliquibus excellere, quia in eis assidue exercetur, nempe intelligebat homines etiam iustos, etiamsi non peccent mortaliter, tamen non se exercere in omni opere virtutum ex fine peculiari singularum, vt dictum est: constat igitur posse vnam virtutem sine alia comparari, etiāsi dicamus materiam omnium virtutum, si mul occurrere, vnam tamen non esse circūstantiam alterius.

Deinde, si aliquis diceret, vnam materiā esse circunstantiam alterius, & complicatā cum illa, & ideo omnes virtutes simul comparari, præterquam quod manifeste falsum assereret; neque enim quælibet materia virtutis habet pro circunstantia necessaria materiam alterius, vt manifeste constat; sequeretur aliud absurdum, nempe non solum simul diuersis actibus, sed etiam eisdem omnino comparari omnes virtutes. Nam si ex eo compararentur omnes simul, quia materia vnius est circunstantia alterius, cū hoc in vno, & eodem actu esse deberet, sequeretur vnico actu cōparari omnes habitus virtutis: hoc autem esse falsum, quis nō videat? nam licet materia vnius habere posset pro circunstantia materiam omniū virtutum, nihilominus non deberet, nec posset quis eodem actu operari propter honestatem omnium, ac proinde non posset comparare sibi illo actu habitus omnium virtutum: quia habitus cuiusque virtutis non comparatur nisi actibus illius factis propter honestatem propriam ipsius: ex parte igitur occursus materiæ cuiuscūque virtutis, non colligitur connexas esse omnes virtutes, hoc est, simul comparari, sed vnam sine alia adquiri posse in statu veræ, & propriæ virtutis.

26

Habitus virtutis perfectus non acquirit prudētiam perfectam.

Ex quibus etiam sequitur, quemlibet habitum, vt perueniat ad statum veræ, & propriæ virtutis, non indigere prudentia extensa ad materiam omnium aliarum, sed perfecta solum prudentia circa suam materiam, circa quam ipsa versatur: quare quiprudens est in assignanda mediocritate materiæ temperantiæ, sufficientem prudentiā habet pro comparanda virtute temperantiæ. Sequitur præterea hanc doctrinam non solum esse veram de virtute in statu vero, & proprio virtutis, sed etiam de virtute in statu heroico, si detur. Quia cum frequentius occurere posit materia vnius virtutis, quam alterius, aut frequentius posit vnus in vna exerceri, quam in ceteris alijs, nihil obstat, quo minus vnā habere possit in eo gradu, etiamsi omnes non habeat, non solum in eo gradu, sed neque in statu virtutis simpliciter: & hactenus de secunda parte nostræ sententiæ.

Tertia vero pars, nempe ceteris paribus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Multo perfectius esse habere virtutē cum comitatu omnium quam aliquarum tantum.

multo perfectius esse virtutem cum comitatu aliarum omnium, quam aliquarum tantum, aut quam si sola esset, manifestissima est, neque vlla indiget confirmatione. Quia virtutes, omnes mutuo se iuuant ad superanda contraria, & ideo hoc modo vnaquæque minora, & pauciora habet impedimenta: & in hoc statu ceteris paribus perfectissimo omnes virtutes cōnexas esse, nemo est qui ambigat: in quo sensu possumus interpretari sententiam S. Thomæ, qui verissimus est.

Diluuntur rationes aliarum opinionū.

CAPVT V.

27 *Soluitur testimonium Aristotelis.*

RElinquum est, vt fundamenta aliarum opinionum ordine suo cōuellamus, & primum quidem ea, quæ pro sententia S. Thomæ allata sunt. Ad testimonium Aristotelis respondeo ipsum solum dixisse virtutes omnes connexas esse cum vna prudētia, quod etiam nos concedimus, si intelligatur de prudentia secundum totam suam extensionem circa omnem materiam. vt capite præcedente notauimus. Ceterum ad rationem singularum virtutum non esse necessariam prudentiam extensam in omnem materiam ibidem probauimus. Ad testimonium vero Ambrosij dico, illum non pronunciasse eum, qui habet vnam virtutem habere etiam omnes, sed habere plures, eo quod vna maxime disponit ad alias: loquebatur autem de beatitudinibus: ex hoc tamen non sequitur omnes virtutes esse necessario connexas, ita vt vna sine alijs non possit ad statum veræ, & propriæ virtutis peruenire. Ad Hieronymum respondetur, aut illum non fuisse loquutum in illis locis ex propria sententia, sed philosophorum, quam ibi exactius examinare non curauit, aut solum illud intellexisse de connexione virtutum, participatione, non proprietate; cum disputans de ea re ex professo lib. 1. contra Pelagianos dixerit, virtutes quidem connexas esse participatione non proprietate, vt præcedente capite expositum, id quod nos etiam concessimus: vno autem ex his duobus modis melius respondetur ad testimonia Hieronymi, ne dicamus ipsum sibi contraria docuisse.

28 *Augustini auctoritate satisfit.*

Ad Augustinū Henricus pro viribus contendit respondere, verum locus ille ex lib. 6. de Trinit. vix potest explicari, quin sentiat virtutes connexas esse: ibi tamen obiter id dixisse videtur. In epistola autē 29. vbi ex professo quæstionem disputauit, si attente legatur, potius docet virtutes non esse connexas: nam postquam dixit contra Stoicos, etiamsi virtutes connexæ essent, nihilominus nō fore æqualia peccata: post medium epistolæ subdit. *Si autem, quod puto esse verius, sacrisque literis congruentius ita sunt animæ intentiones, vt corporis membra; non quod videantur locis, sed quod sentiātur affectibus, & aliud illuminatur amplius, aliud minus; aliud omnino caret luce, & tenebroso vmbratur obstaculo, profectō ita vt quisque illustratione piæ caritatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil: sic potest dici habere aliam, & aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem,* & paucis interpositis. *& in ipso vno homine, quod maiorem habuit prudentiam, quam patientiam, & maiorem hodie quam heri, si profecit, & adhuc non habeat continentiam, & habeat nō paruam misericordiam,* quibus verbis vtrobique luce meridiana clarius docet nec esse connexas virtutes in eodem homine, neque eos, qui sunt æquales in vna virtute, esse æquales in alia: cuius oppositum alijs in locis, præcipuæ vero in illo 6. de Trinitate docuisse videbatur, nisi, & ipsum exponamus, vt exposuimus Hieronymum, ne etiam sibi contraria diceret. 29 *Dilucidatur locus Augustini.*

Restat, vt de Bernardi testimonio aliquid dicamus. Ego autem minime dubito ipsum non loqui de connexione virtutum secundum proprietatē, sed secundū participationem, vt cap. præcedente explicatū est: hoc est, de connexione secūdum cōmunes quasdam rationes virtutum, quæ in vno eodēque actu reperiuntur: nō autem secundum proprias, & peculiares rationes earum. Ipsas vero secundum proprietatem, hoc est, secundum proprias rationes non esse connexas manifeste videtur docuisse sermone illo 70. super Cantica allegato a nobis superiori capite, & hæc de testimonijs.

Multo facilius dissolui possunt rationes pro prima sententia factæ, Ad priorem de connexione virtutum in vna prudentia sumptis dictum est in precedēte capite, vbi ostendimus necessario vniri omnes virtutes in vna prudentia, si prudentia sit perfecte extensa ad omnem virtutis materiam. Tamen ad quamlibet virtutem adquirendam necessariam non esse prudentiam ita extensam, ac proinde 30 *Falsum supponit.*

ac proinde non fieri, vt qui vnā habet virtutem connexam cum prudētia, habeat & reliquas connexas cum eadem prudentia.

Supereſt, vt respondeamus ad posteriorem rationem eiusdem sententiæ. Dicimus itaque mulierem quidem castam, auaram tamen facilius induci ad amittendam castitatem, si pretio inducatur, quā si auara non esset; ex hoc tamē non sequi castitatē sine liberalitate non habere vere, & proprie statum virtutis: quia tāta potest esse castitas, vt facile etiā, & prompte vincat occasionē, & tentationem illam auaritiæ; ex vehemente affectu castitatis, ex quo si facile, & prōpte operatur circa castitatem, & abhorret peccatum illi oppositum ex fine ipso castitatis, facile etiam vincere poterit tentationem illam auaritiæ. Accedit, quod; tentatio insurgens contra virtutem vinci potest ex multis alijs finibus, vt ex timore inferni: neque enim oportet, vt ex amore oppositæ virtutis vincatur: ergo necesse nō est cum castitate habere virtutem liberalitatis. Ad 2de, quod nulla virtus esse potest, etiam in quouis gradu perfectissimo, cui non possit occurrere tentatio aliqua, quæ difficiliorem reddat actionem ipsius, aut etiam vincat hominem: ex hoc tamen non sequitur, virtutem, quæ est in illo homine, oblique agere, vt optime notauit Scotus in 3. d. 36. q. illa vnica, §. *Per hoc*, aut eum, qui habet illam, aut virtutē ipsam non esse in statu vero virtutis. Nam ad statum verum virtutis, quę præstat, vt prompte, & stabili animo operemur, non requiritur, ita esse potentē, & perfectum habitum, vt a nulla opposita tentatione vincatur homo, aut difficultatē habeat: hoc enim impossibile videtur in hac vita, in qua peregrinamur a Domino, etiamsi in ea quis haberet omnes virtutes simul adquisitas in gradu perfectissimo: nunquā enim tolleretur libertas, quæ allici posset aliquo obiecto contrario virtuti, vt difficultatem pateretur in victoria illius, aut etiam ei succumberet, si Deus etiā non cōcederet congruam vocationem, qua a peccato detineretur; quod enim quis non incidat in peccatum, non tam habitui virtutis oppositæ, quam congruæ vocationi Dei tribui debet, vt patebit ex ijs, quæ dicemus infra disp. 196. cap. 3. Aliæ rationes, quæ pro sententia Scoti allatæ sunt, pro nobis potius sunt, quam contra nos: quid tamen ipse probent, diximus superiore capite. 31

Hactenus complexi sumus totam doctri-

Cap. I.

nam de virtutibus, quam habet S. Th. in hac 1. 2. a q. 55. vsq; ad q. 65. supererat disputare de æqualitate virtutum, de qua disputat S. Doctor q. 66. verum res hæc nullam habet difficultatem, quæ peculiari indigeat disputatione. Agendum etiam erat de duratione virtutum, de qua tractat S. Thomas q. 67. verum de hac re dicemus 3. p. q. 7. vbi agemus de virtutibus, quę fuere in Christo, hæ namque etiam in Beatis permanebunt: reliquum igitur est, vt de donis, beatitudinibus, & fructibus pauca dicamus.

De donis, Beatitudinibus, & fructibus Disp. 89.

Septem dona Spiritus Sancti esse habitus distinctos a virtutibus, aliqui Scholastici cū S. Thoma dixerunt. cap. 1.

Dona Spiritus sancti non esse habitus distinctos a virtutibus, alij Theologi cum Antisiodorensi existimarunt. cap. 2.

Septem dona Spiritus Sancti esse habitus distinctos a virtutibus, aliqui Scholastici cū S. Thoma dixerunt.

CAPVT I.

INter reliqua, quæ S. Doctor tractat de donis, illud præcipuum est, an sint habitus a Deo infusi distincti a virtutibus, & qua ratione ab eis distinguantur. Loquimur autem de donis, non quidem generali ratione, qua quælibet gratia Dei dicitur donum ipsius, sed peculiariter de illis septem donis Spiritus Sancti, quæ dicuntur super Christum requieuisse Isaiæ 11. cap. & vocantur Spiritus Domini. 1 *Isaiæ 11.*

De his ergo opinio S. Thomæ in hac 1. 2. q. 68. a. 1. & 3. est, septem dona Spiritus sancti esse habitus distinctos a virtutibus, quā sequuntur Bonauentura in 3. dist. 34. art. 1. q. 1. Ricardus eadem distinctione ar. 1. q. 1. qui docet hanc esse cōmunem opinionem, quamuis oppositam aliqui sequantur. Pro hac sentētia referri potest Henricus quod libeto 4. q. 23. ibi enim distinguit dona Spiritus Sancti a virtutibus infusis, quas putat solum esse Theologicas, & ab adquisitis moralibus, docetque dona esse habitus secundum substantiam a prædictis distinctos. Allegatur etiam Durandus, ille tamen in ea dist. qu est. prima, postquam *S. Tho. a. Bonauentu. Ricardus.* *Henricus*

Universidad de Deusto
Biblioteca

hanc sententiam, & oppositam proposuit, & fundamenta illius n. 9. concludit in hæc verba, *Vter ipsorum duorum modorum scilicet tertij, & quarti sit verior, nescio an est alicui notum per certitudinem*: nihil ergo in præsente quæstione definit.

2 *Probatur ex Scriptura & Patribus. Isaiæ 11.*

Primum autem probari potest hæc dona esse habitus ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum. Nã Isaiæ 11. dicitur. *& requiescet super eum spiritus Domini*, & Ioannis 14. *Apud vos manebit, & in vobis erit*, nam requiescere, & manere non denotãt actus, sed habitus, & Cyrillus Alexandrinus lib. 2. in Isaiã in principio inquit, in hoc germine ex stirpe Iesse acquieturum ait Spiritũ Dei multis virtutibus, & viribus pollentẽ: vbi per vires denotantur dona distincta a virtutibus, & denotãtur esse habitus. Dein de hos donorũ habitus distingui a virtutibus probari potest primum ex Gregorio lib. 1. moralium cap. 28. alias 12. vbi per septẽ filios quos habuit Iob intelligit septem dona spiritus Sãcti enumerata ab Isaia 11. cap. per tres autem filias Iob intelligit tres virtutes Theologicas fidem, spem, & charitatem, & 2. moralium cap. 36. alias 26. distinguit septem dona spiritus a quatuor cardinalibus virtutibus: nam cardinales virtutes comparat angulis domus, quibus quassatis, & dirutis tota domus ruit, & opprimit septem filios Iob, hoc est, septem dona Spiritus.

Deinde ratione probatur.

Ratione vero probatur: nam secundum Philosophum lib. 7. Ethicorum cap. 1. præter communes virtutes sunt aliæ heroicæ, quæ efficiunt homines quadam ratione divinos ad singularia quædam opera suscipienda, & libro 7. moralium ad Eudemum capite 18. dicit eos, qui Dei instinctu impelluntur, non debere consulere humanam rationem. Reddit rationem his verbis, *Principium enim habent intellectu, & voluntate præstantius*. De numero autem donorum recte disputat Sanctus Thomas in ea quæst. art. 4. & 7.

3 Docet præterea in articulo secundo hæc dona esse necessaria ad salutem, non quidem secundum actum, sed secundum habitum, quia simul cum caritate infunduntur, & cum ea amittuntur: quare qui hæc dona non habet, non habet (inquit) caritatem, sine qua non potest obtinere vitam æternam: ratione ergo solius connexionis putat esse necessaria ad salutem.

Cap. II.

Donã Spiritus Sancti non esse habitus distinctos a virtutibus, alij Theologi cũ Antisiodorensi existimarunt.

CAPVT II.

ALiorum vero Scholasticorũ sententia est septẽ dona Spiritus S. nõ, & siqua alia numerãtur non esse habitus distinctos a reliquis virtutibus Theologicis, & moralibns, sed esse peculiares operationes harum virtutum, quæ merito appellantur dona. Ita sentiunt Scotus in 3. d. 34. q. vnica §. *Ad istam quæstionem*. Gabriel eadem d. q. vnica art. 2. cõclu. 1. Almainus tractatu 3. moralium c. 23. quibus adde antiquum Antisiodorensem libro 3. suæ summæ tractatu 11. q. 1. vbi licet dicat, dona Spiritus esse habitus, affirmat tamen esse etiam virtutes, ac proinde non vult ea a virtutibus distinguere. Rationes vero pro hac sententia sunt duæ. Altera est, quia si dona Spiritus sunt habitus debent esse virtutes: nam virtus, vt constat ex disp. 84. cap. 3. *Est bona qualitas mentis, qua nullus male vtitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur*: quocumque autem modo velis hanc definitionem interpretari, iuxta ea, quæ in eo capite diximus, conuenit donis: ceteræ quoque definitiones non minus conueniunt donis, quam virtutibus. Vt igitur peculiare aliquid donis tribuamus, dicendum est, esse egregios aliquos actus virtutum: nam fidei tribuere possumus donum intellectus, & sapientiæ, & consilij, aut donum consilij prudentiæ infusæ; caritati autẽ donũ timoris filialis: donũ autem pietatis, & fortitudinis tribuere possumus virtuti religionis, & fortitudinis. Nã pietas in Scripturis est cultꝰ Dei, vt infra disp. 194. c. 4. ex mẽte Aug. dicemus.

Altera vero ratio esse potest, quia, vt dona Spiritus Sancti dicantur esse habitus peculiares distincti a ceteris virtutibus, oportet peculiarem aliquam rationem subesse, ne sine necessitate habitus multiplicemus. Nulla autem ratio subesse videtur, vt id asseramus, ergo non debemus tot habitus in nobis multiplicare. Porro autem nullam subesse rationem, vt diuersos habitus donorum ab habitibus virtutum distinguamus, probatur, quia vt sint diuersi habitus, necesse est etiam, vt sint diuersi actus: vt autem actus sint diuersi, opus est assignare ex parte

exparte obiecti voluntatis diuersam rationem boni, & honesti, quod moueat, ex parte vero obiecti intellectus, aut diuersam veritatem, aut diuersum modum cognoscẽdi; hoc autem assignari non potest in donis nam dona quæ pertinet ad intellectum, qualia sunt dona, intellectus, & scientiæ, si sint de obiectis supernaturalibus, non possunt non inniti testimonio Dei, quod est obiectum formale fidei, nempe in penetratione ipsa peculiari rerum diuinarum, & mysteriorum, circa quæ ponitur donum intellectus, vt patet ex 2. 2. q. 8. art. 1. & donum scientiæ, vt patet ex q. 9. art. 1. similiter dicendum de sapientiæ dono, hoc enim differt a scientia, quia est circa veritates increatas, scientia autem circa res creatas: hæc igitur tria dona inniti debent testimonio diuino, sicut fides, & ideo non potest assignari diuersum obiectum formale, aut modus cognoscendi, ex quo distingui debeant habitus horum donorum ab habitu fidei. De dono autem consilij non videtur, qua ratione distinguatur ab actu prudentiæ infusæ, quæ consultat per principia supernaturalia, & ad rationem practicam spectat.

In alijs etiam donis, quæ pertinent ad voluntatem, idem omnino constat. Afferamus tamen in exemplum donum timoris, quod sane est timoris filialis non seruilis: timor autem filialis est actus veræ caritatis. Nam timor filialis est, cum quis timet a Deo separari ex reuerentia, & amore, quẽ habet erga ipsum, vt fusius explicabitur 3. p. q. 7. ar. 6.

5 Omissis autem multis alijs differentijs, quas antiqui Theologi conabantur assignare inter dona Spiritus, & virtutes, vt essent habitus distincti, quas commemorant S. Thomas, & Bonauentura locis citatis, quod leuioris momenti sint, hãc ipsi assignant, quod virtutes perficiunt hominem, quatenus aptus est, vt moueatur per rationem in his, quæ interius, & exterius agit: dona autem, quę sunt altiores perfectiones, non solum infunduntur a Deo, sed tales natura sunt, vt disponant hominem ad hoc, vt facile, & prompte moueatur ab inspiratione diuina. Contra hanc tamen differentiam obijcere posset quispiam, quia omnis virtus infusa, imo etiã adquisita habet, vt reddat hominem habilem ad hoc, vt inspirationi diuinæ respondeat, & ei cõsentiens efficiat suum opus. Quodsi dicas, virtutes infusas morales non præstare facilitatem, & promptitudinem, sed dari ad simpliciter operandum, habitus autem donorum ad solam promptitudinem, & facilitatem deseruire; contra hoc sunt duæ rationes: altera, quod non omnes iusti hanc promptitudinem, & facilitatem experiũtur in seipsis, & tamen omnibus iustis secundum sententiam priorem dantur hæc dona. Altera vero est, quia si virtutes infusæ non præstant facilitatem, & promptitudinem, cur dicemus habitus donorum infusos eam præstare?

Sententia adhuc.

Quo circa ego sane non video, vt recte dixit Durandus, vtra harum opinionum sit vera: quare quid in ea dicendum sit alijs integrum relinquam, tametsi rationes allatæ pro priori sententiam efficaces non sint. Prima sumpta ex auctoritate Scripturæ, & Cyrilli, si probat dona Spiritus Sancti esse habitus, nõ probat esse distinctos habitus a virtutibus: nã de eiusdẽ habitibus virtutũ potuerunt Scriptura, & Cyrill. ita loqui vt eos dona Spiritus Sancti vocarent. Adde, quod modus ille loquendi, requiescendi, & manendi, non solum locum habet in habitibus, sed etiam in actibus, nam etiam per actus ipsos dicitur homo manere iustus, & Spiritus Sãctus in eo manere, sicut cõtra dicitur homo manere iniustus, & diabolus manere in anima, & habitare in illa, sicut in domo, per actum peccati nondum deletum per iustificationẽ, etiamsi ex actu peccati nullus habitus remaneat.

7 *Patet sic Scriptura & testimonijs ad ductis propriam opinionem.*

Ratio etiam desumpta ex Gregorio non conuincit: nam ille in 1. lib. moralium septem dona distinguit a fide spe, & caritate, non tamen constat vtrum distinguat tanquam diuersos habitus, an vero tanquam diuersos actus: nam, & dona Spiritus appellat ipse virtutum sensus, fidem autem, spẽ, & caritatem vocat sorores horum donorũ. Cum inquit virtutum sensus, non distinguit a virtutibus, sed tanquam ipsarũ virtutum opera appellat sensus, hoc est, effectus. Quomodo autem ille vsurpet scientiã & intellectum, & sapientiam, & vtrum sint actus fidei innitẽtes diuino testimonio, an alio modo, mihi non constat. In 2. vero libro dona distinguit, non ab omnibus virtutibus, sed a cardinalibus: & vtrũ a cardinalibus adquisitis, an ab infusis, quis iudicabit? & solũ de dono fortitudinis difficultas esse poterat, an esset distinctus habitus a virtute fortitudinis, doctrina autem Gregorij re

Universidad de Deusto
Biblioteca

cte constare potest, etiamsi non distingua tur donum fortitudinis a virtute fortitudi nis tanquam diuersus habitus, quoniam sublata virtute fortitudis cum alijs cardinalibus, effectus illius, qui est donum fortitudinis, dicitur opprimi; sicut, diruto an gulo domus, oppressi fuere filij Iob intra domum. De alijs vero donis nulla manet difficultas, etiamsi a Gregorio distinguantur a virtutibus cardinalibus, vt constat.

8 *Dilucitur ratio primæ opinionis.* Ratio vero sumpta ex testimonio Arist. ex lib.7.Ethic.c.1. nõ probat esse diuersos habitus, alterum virtutis simpliciter, alterum virtutis heroicæ, sed esse eundem habitum magis perfectum, aut ab habitu virtutis aliquãdo fieri heroicũ aliquod opus. Ex quo nõ licet colligere, dona, & virtutes infusas in Christianis esse diuersos habitus. Quod vero dixit 7. Ethic. ad Eudemũ, nihil fauet priori sententiæ: quoniam ipse non nouit hæc dona Spiritus sancti, sed ag nouit primã quandam cogitationem in nobis, quã dixit esse ex bona fortuna directa a Deo in omni bono euẽtu, & operatione, quæ non proueniat ex consultatione, & sit initiũ boni operis, & felicis euentus. Hæc tamẽ non debet reduci in peculiarem habitũ, sed omni habitui accidere potest. Nec solũ nos Christiani eã agnoscere debemus in ipsis donis Spiritus Sãcti, sed in omnietiã bono opere virtutis, vt disp.189.c. 14.& disp.190.c.12.explicabimus, & hacten⁹ de donis. De beatitudinibus, & fructibus nihil notãdũ occurrit prꝛter illa, quꝛ docet S. Th. in hac 1.2.q.69.& 70.vbi docet, nõ esse habitus peculiares, sed actus diuersarũ virtutũ, cuius oppositũ nescio, qua ratione docuit Hẽricus de beatitudinibus: nã fructus existimauit nõ esse habitus, sed opera, & effectus habituũ: placetigitur sentẽtia S.Th. nã beatitudines dicũtur opera virtutũ, quatenus illis promissa est beatitudo, tum alterius, tũ etiã huius vitæ, qualis hic esse põt. De numero autem fructuum notandũ est, ita numerari a Paulo duodecim, ad Galat. 5.vt plures etiam potuerint numerari, sicut contra eodem capite numerauit pro fructibus carnis quædam peccata, cum plura etiam sint, & ideo addidit Paulus, *& his similia*: per illos enim fructus, & alios similes ostẽdere voluit diuersitatẽ carnis, & spiritꝰ,

De beatitudinibus & fructibus notandum.

QVAESTIO LXXI.

De vitijs, & peccatis secũdum se, in sex articulos diuisa.

Consequenter cõsiderandum est de vitijs, & peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vitium non contrarietur virtuti. Vni enim vnum est contrarium, vt probatur in 10.Metaph. sed virtuti cõtrariatur peccatum & malitia, non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcunque rerum.

Præterea, Virtus nominat quandam perfectionem potẽtiæ, sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

Præterea, Tullius dicit in 4. de Tusc. quæstionibus, quod virtus est quædam sanitas animæ, sanitati autẽ opponitur ægritudo, vel morbus magis, quam vitium, ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est, quod dicit Augustin. lib.de perfectione iustitiæ, quod vitium est qualitas, secundum quam malus est animus: virtus autem est qualitas, quæ facit bonum habentem, vt ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, & id, ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, & aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionẽ quandam alicuius cõuenienter se habentis, secundum modũ suæ naturæ. Vnde Philosophus dicit in 7.Phys. quod virtus est dispositio perfecti ad optimũ, dico autẽ perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur, quod virtus sit bonitas quædam: in hoc enim consistit vniuscuiusq; rei bonitas, quod conuenienter se habet secũdum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est bonum, vt ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inueniũtur opponi virtuti, quorum vnum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus & debitus, secũdum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti in malitia, sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim vniuscuiusque rei esse videtur, quod nõ sit dispositа, secundum quod conuenit suæ naturæ. Vnde Aug. dicit in 3. De libero arbitr. Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem, sed peccatum quidem cõtrariatur secundum quod virtus est operatiua boni, malitia autem secundũ quod est bonitas quædam, vitium autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secũdum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius, cuius est virtus, & hoc ideo, quia vnumquodque operatur secundũ quod actu est, requiritur ergo, quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operatiuum, & secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæst. morbi, & ægrotationes partes sunt vitiositatis, in corporibus enim morbum appellat totius corporis corruptionem: puta

febrem, vel aliquid huiusmodi, ægrotationem vero morbum cum imbecillitate, vitium autem cum partes corporis inter se dissident. Et quamuis in corpore quandoq; sit morbus sine ægrotatione, puta cũ aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus; in animo tamẽ, vt ipse dicit, hæc duo non possunt, nisi cogitatione secerni. Necesse est enim, quod quandocũque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectũ, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercẽdas, quia vnaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur, id est, homo ex opere, vt dicitur Matth. 12. sed vitium animi (vt Tullius ibidem dicit) est habitus, aut affectio animi in tota vita incõstans, & a seipsa dissentiens, quod quidem inuenitur etiam absque morbo, vel ægrotatione, vtpote cũ aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Vnde in plus se habet vitiũ, quam ægrotatio, vel morbus, sicut etiã virtus in plus se habet, quam sanitas, nã sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7. Physic. & ideo virtuti conuenientius opponitur vitium, quam ægrotatio, vel morbus.

lib.4.Tusc. q.in fi.& 6.a prin.lib.

cap.lib. nõ ramote ante med.

lib.7.text.17. tom.2.

Notationes circa articulum.

9 *Conclusio.* Conclusio est, *Tria opponuntur virtuti: nempe malitia, vitium, & peccatũ, duo quidem priora opponuntur ipsi virtuti secundum se, malitia quidem consequenter, vitium autem directe, tertium vero, scilicet peccatũ, opponitur virtuti non secundum se, sed ratione effectus, hoc est, ratione actus, quem operatur.*

Notandum primum. Huius conclusionis explicandæ gratia, notandum est primum, etiamsi virtus vniuerse tam moralem, quam intellectualem, & naturalem comprehendat, vt colligitur ex doctrina Sancti Thomæ supra q. 55. art. 1. (nam & potentiæ, & facultates naturales agentes dicuntur virtutes, eo quod suapte natura determinatæ sunt ad operationem conuenientem) hic tamen Sanctus Doctor vsurpat nomen virtutis, q̃ generale est, pro

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtute humana, quæ est habitus, & bona qualitas mentis, qua recte viuitur, &c. vt definitur ab eodem in ea q.art.4. collecta definitione ex doctrina Aug. vt disp.84.c.3. notauimus. Constat autem Sanctum Thomam sic accepisse virtutem, tum quia de illa hoc modo hactenus disputauerat, tum etiam ex tota quæstione præsente, in qua hoc pacto semper de virtute loquitur. Quare, cum in hoc articulo affert sententiam illam Arist. 7. Physic. cap. 2. tex. 17. *Virtus est dispositio perfecti ad optimum*, non intellexit hāc esse definitionem virtutis humanæ, sed rationē communem virtutis in vniuersum, quæ naturali, & humanæ conueniret: hoc autem satis illi erat, vt inde inferret virtutem esse bonitatem quandā eius, cuius dicitur esse virtus. Manifestum autem est, Arist. eā sententiam pronuntiasse de omni virtute, etiā naturali, qualis est pulchritudo, & robur corporis: vt ostenderet enim ad habitum nō esse alterationis motum, inquit, *Atqui nec in habitibus alteratio est: habitus enim virtutes, ac vitia sunt, virtus autem omnis, ac vitiū ad aliquid est, quemadmodum sanitas, &c. similiter, & pulchritudo, & robur ad aliquid sunt: sunt enim dispositiones quædam eius, quod præstantissimum est, ad id, quod optimū est, atque id præstantissimum dico, quod conseruat, ac circa ipsam naturam disponit.* Deinde idem asserit de virtutibus animi, quas dicimus humanas, his verbis, *At uero neque circa virtutes animi, vitiaque alterationes esse videntur: virtus namque perfectio quædam est, &c.* non est ergo propria definitio virtutis humanæ, quam affert hic Sanctus Thomas ex Arist. nec vt definitionem propriā illam adducit, sed est communis quædam ratio virtutis naturalis, & humanæ.

Secundo notandum.

Deinde obseruādum est, eodem modo nomina *vitium*, & *peccatum* cōmunia esse, significant enim defectum non solum in moralibus, sed etiam in naturalibus: vitium quidem defectum etiam in ipsa forma, peccatū vero in operatione, siue humana, siue naturali, culpa autem peculiare nomen est significans solum defectum in actu morali, quæ omnia disp.77. notata sunt. Verum in hoc tractatu de peccatis vitium, & peccatū semper vsurpātur pro defectu in moralibus, ita vt vitiū dicatur de habitu, peccatū vero de actu, sicut culpa. Idcirco dixit S. Th. peccatū opponi virtuti secūdum id, ad q̄ ordinatur, hoc est, secūdū actū, qui est effectus virtutis quia peccatū denotat defectum in operatione, & operatio operationi opponitur.

Dubitatio circa textum.

CIrca id vero, quod S. Tho. ait in concl. difficultas est, quare dicat malitiā opponi virtuti consequenter, hoc est, secūdū id, quod consequitur rationem virtutis. Ratio vero dubitationis est, quia bonitas est de essentia virtutis, vt tradit S. Doctor sup. q.55.a.3.&4. dum ipsam definit hoc modo, *Virtus est bona qualitas mētis, &c.* & in hoc art. cum ait, *directe quidē virtus importat dispositionē quandā alicuius conuenienter se habentis secundū modū suæ naturæ*: dispositio autem huiusmodi est bonitas quædā illius, qui cōueniēti modo se habet secundū suam naturā. Nōnulli Recentiores existimāt per bonitatē hoc loco intelligi a S. Th. naturalem, quæ ponitur passio entis, & a Philosophis dicitur bonitas entitatiua: sic autē difficultatem propositā facile expediunt, cum enim passio cōsequatur essentiā rei, id, quod opponitur alicui ratione passionis, ei consequēter opponitur, hoc est, secundū aliquid consequens essentiā illius. Verum sententia hæc & menti S. Tho. & manifestæ rationi aduersatur. Primum quidē, quia S. Doctor in hoc tractatu loquitur de malitia, sicut de peccato: at non loquitur de peccato naturali, sed humano, & morali, ergo de malitia etiam solum morali loquitur. Tum etiā, quia supra q.55.a.4. ad secundum inquit, in hæc verba, *Bonū, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonū cōmune, quod conuertitur cū ente, & est in plus, quā qualitas, sed est bonū rationis*, in hoc autem artic. dicit in ipsamet essentia virtutis duo considerari: vnum est dispositio quædā alicuius conuenienter se habentis secundū modum suæ naturæ: alterum est, quod sit bonitas quædā, *in hoc enim consistit* (inquit ille) *vniuscuiusq; rei bonitas, quod conuenienter se habeat secundum naturā*: atqui essentia virtutis est dispositio naturæ rationalis, secundū quā homo cōuenienter se habet secundū modum suæ naturæ, ergo bonitas virtutis, de qua hic agit S. Tho. nō est bonitas entis vtens est, sed conuenientia cū natura rationali, quā vocamus bonitatē moralē, hic enim nomine virtutis intelligit S. Th. virtutē moralē, vt superius notauimus. Præterea obstat manifesta ratio: nā, vt in primam partem Sancti Thomæ disp.22.cap.2.& 4. diximus, omnis res bona est bonitate, quam vocant entitatiuam absolute, & simpliciter, nō relate ad aliam, alioquin non omnis res bona esset simpliciter, sed relate solum ad hanc, vel illam naturam, cui esset cōueniens, ac proinde cum aliis rebus non paucioribus non esset conueniens, sed contraria, æque mala, atque bona, imo aliquando potius mala, quam bona diceretur. Hac ratione contra Durandum probauimus, bonitatem, quæ ponitur passio entis, non esse conuenientiam illam, sed integritatem rei in suo esse intra se ipsam: bonitatem vero moralem consistere in conuenientia cum natura rationali. Cum ergo Sanctus Thomas in hoc articulo bonitatē virtutis dicat esse cōuenientiam illam cum re secundum naturā illius, de bonitate morali virtutis plane est intelligendus: nulla enim est bonitas virtutis, quæ in conueniē tia consistat, nisi bonitas moralis: hoc eodē modo loquitur articulo sequente.

Ratio dubitandi.

Secundo alij recētiores in commentarijs huius articuli distinguunt duplicem bonitatem virtutis: alterā, quatenus virtus est conueniens naturæ rationali, & hanc dicunt esse differentiam essentialem illius, alteram, quatenus est principium efficiens alicuius boni, & hanc dicunt esse passionem consequentem, & ratione eius malitiam opponi virtuti consequenter. Sed, præterquā quod commentitiū est, has duas bonitates in virtute comminisci, nisi virtutē ab effectu velis extrinsece bonam denominare, est etiā contra mentem Doctoris angelici. Nam ip se in hoc articulo ad primum sic ait, *Peccatum quidem contrariatur virtuti, secundum quod virtus est operatiua boni, malitia autē, secundum quod est bonitas quædam.* Quodsi de bonitate intrinseca virtutis sermo sit, in eo etiam consistit, vt sit principium rectæ operationis: hoc enim ipso est conueniens naturæ rationali, vt rationalis est.

Tertio respōdet Caiet. in commentario, bonitatem esse commune prædicatum virtutis veluti animal respectu hominis, & id eo non conuenire virtuti per se primo, sed per se secundo, sicut reliqua prædicata communia conueniunt inferioribus per se secūdo. Id autem quod opponitur alicui ratione prædicati cōmunis, quod per se secundo illi conuenit, consequenter ei opponitur. Hæc tamen solutio Caiet. mihi non probatur: tū quia bonitas moralis non est commune prædicatum respectu virtutis, sed differentia illius, nā loco generis ponitur qualitas mentis, vt cōstat ex definitione allata ex q.55. a.3. qualitas enim, & habitus mentis latius

patent, quam bonitas moralis, neq; recipro cantur cum virtute, sicut ipsa moralis bonitas: eodem nāq; modo comparatur bonitas cum virtute sicut malitia cum vitio, malitia autem non est commune prædicatum vitij, sed differentia illius. Tum etiam, licet esset commune prædicatum, non propterea dicē dum esset per se secundo virtuti conuenire, animal namque per se primo conuenit homini sicut rationale, hoc est, in primo modo dicendi per se ex enumeratis ab Aristotele 1. Posteriorum cap 4. & non ratione, aut interuentu alterius, licet non adæquate ipsi conueniat, sicut rationale.

Conradi opinio.

Quarta interpretatio est Conradi in commentario huius articuli, qui docet bonitatē quidem, de qua hic agit S. Thomas, esse differētiam essentialem virtutis, nihilominus, quia ad constitutionem virtutis supponit genus, dicitur ad virtutis rationem consequenter pertinere, & ita malitiā virtuti opponi consequenter, quia opponitur rationi bonitatis, quæ dicitur cōsequenter ad virtutem spectare. Ego tamen non video, cur differentia, quæ est essentialis virtuti, & adæquate ei conuenit, dicatur consequenter ad speciem pertinere.

Vera sententia & solutio difficultatis.

Quare faciliori modo respondeo, primum quidem, bonitatē moralem esse de essentia virtutis, sicut est rationale de essentia hominis, ita vt sit eius differentia: deinde asserō, nihilominus recte dixisse S. Thomam, malitiam opponi virtuti cōsequenter, eo quod opponitur bonitati, quę est aliquid virtutis, non quia bonitas sit aliquid consequens naturam, & essentiā virtutis, ipsaq; posterius, sed quia cū nō sit tota essentia virtutis, sed aliquid illius, malitia, quæ directe, & adæquate opponitur bonitati, nō opponitur virtuti secundum totam suā essentiam adæquate, sed secundum aliquid illius, ac proinde non adæquate; idem ergo est apud S. Thomam consequenter, quod non adæquate: veluti, si disgregatio visus esset differentia albedinis, & differentia nigredinis congregatio, albū nigro ponerētur directe, & adæquate, sed disgregatio visus oponeretur nigro indirecte, & non adæquate, ac proinde consequenter. Quare, cū dixit Sanctus Thomas de virtute, *Ex cōsequenti sequitur, quod sit bonitas*, non intellexit bonitatem esse aliquid cōsequens naturam virtutis per modū passionis consequutione naturæ, & causalitatis, sed solius illationis, quia est aliquid pertinens ad essentiam illius: ex eo nanque, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod virtus sit dispositio alicuius conueniẽter se habentis secundum naturã, recte intulit, esse bonitatem. Adde, quod Sanctus Doctor nunquam dixit, bonitatem indirecte pertinere ad essentiam virtutis, sed in essentia virtutis duo considerari: alterum directe, nempe totam definitionem virtutis, quæ dicitur esse dispositio quędam alicuius conuenienter se habentis secundum modũ suæ naturæ: alterum consequenter, videlicet bonitatem, hoc autem ideo dixit, quia bonitas in tota illa definitione tanquam aliquid illius continetur.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum vitium sit contra naturam.

2.2 q.154 a. 12. Et 4.d.42 ar.3 q.1 ad 2. Et mal q. 34.a.2.ad 8. & q 15 a.1 ad 7. Et Ro. 2 lect 8.col. 1.fi. & Gal. 5 le.6.col.2. princ. Et co. 3.co.3. artic 1. q.63.a.2.& 3.

AD secũdum sic proceditur. Videtur, quod vitium non sit cõtra naturam. Vitium enim cõtrariatur virtuti, vt dictũ est: sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, vt dictũ est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

in princip.

Præterea. Ea, quæ sunt contra naturã, non possunt assuefieri, sicut lapis nunquã assuescit ferri sursum, vt dicitur 2. Ethic. sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

Præterea. Nihil, quod est contra naturam, inuenitur in habẽtibus illam naturam, vt in pluribus: sed vitia inueniũtur in hominibus vt in pluribus: quia, sicut dicitur Matth. 7. Lata est via, quæ ducit ad perditionẽ, & multi vadũt per eam. Ergo vitium non est contra naturam.

artic. 1.

Præterea, Peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, vt ex supra dictis patet, sed peccatum diffinitur esse dictum vel factum, vel concupitũ cõtra legẽ Dei, vt patet per Aug. 22. cõtra Faustũ. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicẽdũ est, quod vitiũ sit cõtra legẽ, quã quod sit cõtra naturã.

9.27. in prin. tom. 3.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 3. De libero arbit. Omne vitium eo ipso, quod vitium est, contra naturam est.

li.3.c.18. paulante fi.to.1

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, vitiũ virtuti contrariatur: virtus autem vnius cuiusque rei cõsistit in hoc, quod sit bene disposita secundum conuenientiam suæ naturæ, vt supra dictũ est: vnde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id, quod conuenit suæ naturæ, vnde & de hoc vnaquæque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, vt Aug. dicit in 3. de libe. arbit.

Sed considerandum est, quod natura vnius cuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur: homo autẽ in specie cõstituitur per animã rationalem, & ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est cõtra naturam hominis, inquantũ est homo, quod autem est secundum rationem, est secũdum naturam hominis, inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, & malum hominis est præter rationẽ esse, vt Dionysius dicit 4. c. de Diui. no. vnde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipsius bonum reddit, in tantũ est secundum naturam hominis, inquantũ conuenit rationi, vitium autem in tantũ est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id, quod est secũdum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetorica sua, quod virtus est habitus in modũ naturę rationi cõsentaneus, & hoc modo virtus dicitur esse secundũ naturã, & per cõtrariũ intelligitur, quod vitiũ sit cõtra naturã.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his, quæ sunt cõtra naturam, secundũ quod esse contra naturã opponitur ei, ꝙ est esse a natura, non autem secundum quod, esse contra naturam

naturam opponitur ei, quod est esse secundum naturã, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturã, inquantũ inclinãt ad id, quod naturæ cõuenit.

Ad tertium dicẽdum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis, & sensitiua. Et quia per operationem sensus homo peruenit ad actus rationis, id eo plures sequũtur inclinationes naturæ sensitiuæ, quam ordinem rationis: plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perueniunt: ex hoc autem vitia, & peccata in hominibus proueniũt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitiuæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendũ, quod quicquid est cõtra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur: lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum, vnde eiusdem rationis est, quod vitium & peccatum sit cõtra ordinem rationis humanę, & quod sit contra legem æternam. Vnde Aug. dicit in 3. de libero arbit. quod a Deo habẽt omnes naturæ, quod naturæ sunt & in tantum sunt vitiosæ, inquantũ ab eius, qua factæ sunt, arte discedunt.

Summa totius articuli.

Conclusio est affirmãs, quam sic explicat S. Tho. Licet in homine sit naturalis inclinatio carnis, contra quam non videntur esse peccata omnia, quia tamen natura hominis simpliciter dicitur secundum animã, & secundum rationem, & omne peccatum est contra rationem, merito dicitur vitium esse contra naturam hominis, sicut e contrario virtus secundum naturam illius.

Qua ratione peccata sint contra naturam hominis. Disput. 90.

Ideo vitium esse contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem, putarunt Victoria, & recentiores nonnulli. cap. 1.
Vera explicatio oppositionis vitij, & peccati cum natura rationali. cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.
Diluuntur quædam argumenta. cap. 4.

Ideo vitium esse contra naturã, quia est cõtra naturalẽ inclinationem, putarũt Victoria & recentiores nonnulli.

CAPVT I.

1 *Opinio recentiorum.*

DOminicus Soto 1. de natura, & gratia c. 31. fatetur quidem cum S. Tho. vitium, & peccatũ esse contra naturã hominis, id tamẽ non satis explicat. Franciscus autem Victoria relectione de homicidio a num. 2. fusius tractat quæstionem hanc: &, vt ostendat homicidium ideo esse malum, quia est contra naturalem inclinationem, probat in nobis esse naturalem inclinationem ad virtutẽ, cui vitiũ opponitur, his rationibus. Primo, si inclinatio aliqua naturalis esset ad malũ, Deo vt auctori tribueretur, non tantum inclinatio ipsa ad peccatum, & malum, sed etiam peccatum, esset enim peccatum secundum inclinationem naturalem, quam Deus concessit, ac proinde non esset præter Dei voluntatem, & efficaciã. Secũdo, sicut Deus facere nequit habitum inclinantem ad peccatum, aut inclinantem ad falsum, sic etiam nec naturalem inclinationem ad malũ. Tertio, sicut homini inducenti alium ad peccatum imputatur peccatum illius, sic potiori ratione Deo tribueretur peccatũ, ad quod ipse naturalem inclinationẽ indidisset: magis namq; in peccatum inclinat, qui naturalem ad illud tribuit inclinationem, quã qui solo cõsilio mouet. Mitto alia ex Scriptura minoris momenti, quibus suam sententiam confirmat Victoria: hinc autem colligere sibi videtur, peccatum esse contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem, nam si inclinationi naturali non opponeretur, secundum illam esse deberet.

Secundo.

Verum, licet prædictę rationes sufficiẽter probarent nullã in nobis esse naturalẽ inclinationẽ ad peccatum, de quibus c. 3. nonnihil dicemus; nõ tamen conuincunt peccatũ esse cõtra naturalẽ inclinationẽ, seu contra naturã. Facile nãq; quisq; dicere potest, hominis quidẽ naturã non esse naturaliter ad malũ propẽsam, neq; ad bonũ, sed ad vtrũuis liberã: & hoc differre hominẽ a ceteris animãtibus, quod cetera naturaliter ad opera sua tendũt, homo autẽ libere inclinatur.

Rationes dictas non esse sufficientes.

Præterea

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ex naturali inclinatione non potest vniuersim deduci omne peccatum esse contra naturam.

Præterea ex naturali inclinatione non potest vniuersim deduci omne peccatum, aut vitium esse contra naturam: nam inclinatio, seu desiderium ad aliquam formam bifariã dici potest naturale: quoddam per modum potentiæ patientis ad recipiendum formam illam, sicut aqua desiderium naturale habet ad frigus, quod sane desiderium est per modum actus primi, nec est actus elicitus appetendi, sed ipsamet potẽtia priuata perfectione, quoddam vero, quod est desiderium elicitum, dicitur naturale, quia necessarium est, saltem quoad specificationem. Omne enim, quod necessariũ est, naturę assimilatur, quæ ad vnam partem determinata semper est, & ideo dixit Sanctus Thomas supra q. 10. ar. 1. voluntatem hominis aliqua naturaliter appetere, de qua inclinatione satis dictum est disputatione 22. cap. 5. quouis autem modo sumatur inclinatio naturalis, non potest sufficienter probari, omne peccatum, & vitium esse contra naturam.

2 *Peccata contra virtutes infusas nõ est contra naturalem inclinationem.*

Primum, si loquamur de inclinatione priori modo, solum colligitur peccata, quæ directe opponuntur virtutibus adquisitis, esse cõtra naturam, quia hæc solum esse possunt cõtra naturalem inclinationem. Cum enim inclinatio ad habitus supernaturales, & infusos non possit esse naturalis priori illo modo, vt eo loco ostensum est, consequitur, peccata, & vitia, quæ ipsis directe opponuntur, qualia sunt desperationis, & infidelitatis, non esse contra naturalem inclinationem, ac proinde neque contra naturam. Eo namque contra naturalem inclinationem dicitur esse aliqua forma, quod est cõtraria alteri formę, ad quã est naturalis inclinatio: atqui nulla est naturalis in homine inclinatio ad virtutes infusas, ergo & peccata, seu vitia ipsis opposita non sunt contra naturalem inclinationem. Quo sane argumento conuicti non nulli recentiores nescientes alia ratione explicare oppositionem peccati, & vitij cum natura, nisi ex naturali inclinatione ad virtutem, fatentur plane hæc peccata, seu vitia, quæ directe virtutibus infusis cõtraria sunt, non esse contra naturam, cum tamen Sãctus Thomas de quouis vitio, nulla facta exceptione id affirmet, imo & Augustinus, quem capite sequente referemus.

Si vero sermo sit de inclinatione naturali posteriori modo, quamuis verum sit esse in nobis naturalem inclinationem ad virtutes, etiam infusas, quatenus virtutes sunt, sicut etiam ad visionem Dei, prout visio Dei est, quia nõ necessario quoad specificationem illas amamus, hoc est, odio eas habere non possemus, nisi ratione laboris adiuncti: hac tamen ratione non omnia peccata, & vitia etiã opposita virtutibus adquisitis contra naturã essent ea enim, quæ in omissione consistunt, nõ opponuntur naturali, & necessario desiderio quoad specificationẽ, sed solũ quoad exercitium. Desideriũ autem, seu inclinatio naturalis ad virtutẽ posteriori illo modo solũ est naturale, & necessarium quoad specificationẽ, nõ quoad exercitium. Quinimo etiã peccata commissionis inclinationi naturali opponerẽtur, quia nullum peccatũ posset esse odium virtutis, vt virtus est: solum autem hoc odium videtur naturali inclinationi elicitæ opponi: neque enim est contra desideriũ naturale posteriori illo modo aut odio habere virtutẽ ratione adiuncti laboris, aut diligere peccatum oppositũ. Necessitat enim illius desiderij, ratione cuius dicitur naturale, id est, instar naturæ, in eo tantum posita est, vt non possimus odio habere virtutẽ, non autem, vt non possimus oppositum diligere: constat igitur ex naturali desiderio, & inclinatione ad virtutem non colligi vniuersalem oppositionem vitij cum natura rationali.

Vera explicatio oppositionis vitij, & peccati cum natura rationali.

CAPVT II.

MEA quidẽ sententia, facilliori multo ratione ostẽdi potest, omnem virtutem, etiã infusam, quã supernaturalem Scholastici vocant, & adquisitã, quam appellant ordinis naturalis, esse secundum naturam hominis, atq; eodẽ modo omne vitium, & peccatum, etiã oppositũ virtutibus infusis, esse contra naturã hominis. Nã quãuis virtus infusa sit supernaturalis, est tamen maxime cõgrua, & cõsentanea naturæ hominis ipsam perficiens. Sicut enim alia est perfectio bruti, alia plantæ, alia corporis humani, sic etiã alia est propria perfectio ipsius hominis, prout homo est, & ratione, atq; libertate vtitur: hæc autẽ est quæcunq; virtus, quãtumuis supernaturalis ordinis sit. Est tamen discrimẽ inter virtutes morales adquisitas, & infusas, seu supernaturales, quod adquisitæ nõ tantum sunt cõgruæ, & conuenientes homini, vt homo est, verum etiam ad illas habet ipse naturalem inclinationem per modum potentiæ patientis: nõ dico, agentis, quia homo libere se mouet ad virtutẽ, quãuis quodãmodo naturaliter hoc est, necessario quoad specificationem, vt supra dixi: sed dico, per modum potentiæ patientis, quia recipit homo virtutem vt formam connaturalem, & sibi cõuenientem, at vero infusæ virtutes, licet sint formæ supra naturam hominis, & ideo non sit naturalis ad eas inclinatio per modum potentiæ patientis, sicut neque ad visionem, vt supra disp. illa 22. c. 2. & sequente diximus, sunt tamen nihilominus secundum naturã illius, hoc est, maxime illis consonãt & congruunt: vt enim ait Augustinus 12. de ciuit. c. 1. circa finem, *Cum vitium naturæ angelicæ dicitur, quod non adhæret Deo, hinc apertissime declaratur eius dẽ naturæ, vt Deo adhæreat, conuenire*: atqui adhærere Deo per caritatem, de qua ibi loquebatur, supernaturam angeli est, nihilominus dicit Augustinus ei maxime conuenire. In hunc etiã sensum explicat illud ad Romanos 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt, faciunt*, in libro de spiritu, & litera cap. 28. in principio. Ideo namque dicitur putat *naturaliter*, quia vitium est cõtra naturam. Quare inquit, eos, qui illa faciunt, quæ legis sunt, natutaliter, hoc est, secundum naturam operari, qui vero non faciant, contra naturam se habere, nam licet ad sanandam naturam, quam peccatum vitiauit, hoc est, ad confirmandam, & corroborandã, vt operetur, naturaliter dicuntur facere. Hæc dixerim ex sententia Augustini eo loco, vbi plane tradit modũ, quo dicebamus, vitiũ, & peccatũ esse contra naturã: illius autem particulæ *naturaliter* alium esse sensum contextui Pauli maxime conuenientem, ostendemus infra, disputat. 190. cap. 15. Quo fit, vt definitio illa tradita a S. Thoma supra q. 55. artic. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, &c.* & id, quod articulo 1. huius quæstionis de virtute asserit, nempe, esse dispositionem alicui ens conuenienter se habentis secundum naturam, competat etiam virtutibus infusis, supernaturalibus, eo quod hæ quoque naturæ rationali cõgruant: ac proinde omnis virtus dicẽda est secundũ naturam, & omne vitium contra illam eo modo, quem diximus. Et consulto quidem Sanctus doctor in hoc articulo non dixit, omnem virtutẽ esse secundum naturalem inclinationem,

& omne vitium contra illam, sed omnẽ virtutem esse secundũ naturam, id est, ei cõformem, sicut est sanitas corporibus animantium, omne autem vitium contra illam. Et in solutione primi docet, vitium non ideo esse contra naturam, quia virtus fiat ab ipsa natura, sed quia virtus inclinat ad id, quod est secundum naturam. Quare rectẽ Augustinus 12. de ciuit. c. 1. inquit, *Omne autẽ vitium naturæ nocet, ac per hoc contra naturã est*, & in 3. de libero arbitrio c. 18. inquit, *id eo vitium est, quia contra naturam est*.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

6 *Illatio prima.*

EX dictis sequitur primum, primam regulam nostrarum actionum esse ipsam naturam rationalem, vt tationalis est, vt supra disp. 58. fusius monstraui, penes quã bonũ, & malũ in moribus attẽditur: illud enim dicitur bonum, quod naturæ rationali, vt rationali consentaneum, illud autem malum, quod ei dissentaneum est: iudicium autem rationis esse quidem proximã regulã, qua talis conuenientia, aut contrarietas iudicatur: hęc enim inde dicitur recta, si proponit vt conueniens, quod reuera cõueniens est, aut probabili cõiectura ita existimatur, sẽ per tamen per ordinem ad ipsam naturam bonum, & malũ iudicare debet. Quare, cũ Dionys. 4. c. de diuinis nom. & Aug. lib. 11. de ciuit. Dei c. 17. & 12. lib. c. 1. & alibi docent peccatum esse contra naturã hominis, quia est contra regulã rationis, conueniens autem est homini secundum rationem operari, ita proximæ regulæ humanorũ actuũ meminerunt, quam frequentius vsurpare solemus, vt non excludant primam, & remotã, quæ est ipsa natura rationalis, de qua re vberius eo loco disputatum est.

Secunda illatio.

Secundo colligitur quædã esse bona, vel mala homini suapte natura, nulla suppositã prohibitione, aut precepto superioris, & hæc dicuntur bona, vel mala iure ipso naturali, ius autẽ naturale, vt suo loco dicemus, nihil aliud est, quã ipsamet natura rationalis, cui si aliquid ex se cõsonat, bonũ: si vero dissonat, malũ est: hoc autẽ ius, seu regula nõ habet rationẽ præcepti, vt manifestum est, cũ nec sit intellectus, nec voluntatis actus. Quædam vero sunt bona, vel mala cõuenientia, aut contraria naturæ, suppositã prohibi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

prohibitione superioris, & hæc sunt iure positiuo bona, vel mala. Nam licet hæc dicantur bona, aut mala, quia consona, aut contraria naturæ rationali sunt, quæ est prima regula nostrarum actionum, quia tamen talia sunt non ex se, sed suppositæ prohibitione, aut præcepto positiuo superioris, ideo iure naturali bona, vel mala non sunt. Hinc etiam fit, vt ea, quæ sunt in præcepto affirmatiuo, ita sint naturæ rationali consentanea, vt omissio eorum contraria sit: quæ vero præcepto negatiuo prohibita sunt, dissona sunt naturæ rationali: id vero quod in consilio positum est, ita secundum naturam est, vt illud non facere non sit naturæ contrarium. Tertio optime notauit Caietanus in hoc articulo, quædam vitia peculiari ratione dici contra naturam, non tãtum, quia dissentanea sunt naturæ rationali, sicut reliqua omnia, sed etiam, quia vsus illorum est contra modum, & finem peculiarem, in quem natura illo opere tẽdit: huiusmodi sunt peccata sodomiæ, & pollutionis.

7 Quarta illa ratio.

Quarto obseruandum est, in nobis non esse inclinationem naturalem ad peccatum. Primum quidem non potest esse per modũ potentiæ patientis, natura enim nõ inclinatur hoc modo, nisi in id, quod est perfectio, vitium autem non est perfectio naturæ, sed ei contrarium, ergo in illud non potest ferri inclinatione naturali. Deinde esse non potest naturalis inclinatio per desiderium elicitum, quia non potest esse desiderium necessarium quoad exercitium, aut specificationem circa omne peccatum, vel secundum se, vel in materia contractum. Cæterũ, quamuis hoc modo ad aliquod genus peccati posset esse naturalis inclinatio, hoc est, naturale desiderium quoad specificationẽ, non quidem circa peccatum, quatenus peccatum est, sed circa opus, & materiam peccati, non propterea peccatum, vt peccatum est, esset secundum naturam, imo nec secũdum naturalem inclinationem, etiam elicitam. Veluti, si quis haberet præceptum moriendi, vel non addiscendi aliquam disciplinam, esset quidem contra naturale desiderium; hæc enim duo secundum se naturaliter amamus, vt tradunt Aristoteles 1. Methaph. c. 1. & Sanctus Thomas supra q. 10. ar. 1. ac proinde peccatum secundum materiale esset secundum naturale desiderium, videlicet fuga mortis, & addiscere disciplinam illam, verum peccatũ ipsum, prout peccatum est, non esset secundum naturale inclinationem etiam elicitam, nec conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, quinimo maxime contrarium.

Diluuntur quædam argumenta.

CAPVT IIII.

QVid probent rationes Francisci Victoriæ, inferius videbitur: nunc vero duo argumenta, quæ nostram doctrinam impugnare videntur, dissoluamus. Vnum est, si aliqua ratione natura rationalis nõ posset naturaliter esse propensa ad peccatum, maxime, quia est a Deo, hoc autem nihil obstat: nã appetitus sentiẽs naturaliter inclinatur ad peccatum, & tamen eius propensio a Deo est: posset igitur natura rationalis ad peccatum inclinari, & ita peccatum non contra naturam, imo secundum naturalem illius propensionem esset. Nonnulli Theologi respondent, appetitum sentientem nõ natura sua, sed post originale peccatum ad peccatum inclinari, quia in hoc statu careret ordine debito, in quo per iustitiam continebatur. Id quod videntur sibi colligere ex Concilio Tridẽtino sessione 5. in decreto de originali peccato can. 5. vbi dicitur fomitem peccati, qui est ipse appetitus, ideo peccatum appellari, quia a peccato est, & ad peccatum inclinat: asserunt ergo, appetitum ad peccatum inclinare, quia a peccato est, ac proinde sua natura talem inclinationem non habere.

Ceterum, negari non potest appetitum sensus propensum in bonum delectabile sensus propendere, vt etiam in id, quod est peccatum, & contra rationem, impetu naturæ suæ feratur, vt plane concedit Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 3. & Franciscus Victoria relectione illa de homicidio n. 3. & expresse affirmat Paulus ad Romanos 7. *Scio quod non habitet in me, hoc est, in carne mea bonum*, & infra, *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in legem peccati*, & multa alia, quibus explicat pugnam inter hominem interiorem & exteriorem, animalem & rationalem, appetitum videlicet, & rationem: quæ tamen nulla esset, nisi appetitus in peccatum, contra rectam rationem repugnat, inclinaret: hoc autem habere appetitum suapte natura, & non ex illum ex peccato originali, manifestum est, nam in pura

nam in pura natura eodem prorsus modo repugnaret rationi, & sentiret homo in membris suis legem, ac fomitem peccati captiuantem se in obsequium peccati, si ei consentiret: ferretur namque in delectabile, quod est contra rationem. Nam inter appetitum in pura natura, & in statu corrupto hæc sola differentia est, quod in pura natura esset veluti nudus, in corrupta vero est veluti spoliatus, vt notauit Caietanus infra quæstione 109. articulo 2. Concilium vero Tridentinum non dixit, vt prædicti Doctores arbitrãtur, appetitum ideo inclinare in peccatum, quia est a peccato, sed id eo peccatum appellari, quia a peccato est, & ad peccatum inclinat, non quia vere peccatum sit, quare cum in pura natura ad idẽ omnino obiectum contra rationem propẽderet, eodem modo diceretur peccatum, & cum Paulo affirmare possemus, *Non habitat in me, hoc est, in carne mea bonum.*

Verum obseruandum est, cum dicimus, appetitũ inclinare ad peccatum, quia sibi, & carni appetit bonum, quod est contra rationem, illud non esse peccatum, si referatur solum ad ipsam carnem, & appetitum, imo sic conueniens est homini: sed dicitur ferri in peccatum, quia propendet in opus, cui, si accedat consensus rationis, est peccatum, & culpa. Sic autem, licet non sit dissentaneum appetui, est tamen dissonum, & cõtrarium naturæ hominis, vt homo est, hoc est, vt rationalis est: quæ cum sit hominis natura simpliciter, dicitur simpliciter contra naturam hominis, vt optime in hoc articulo secundo Sanctus Thomas notauit. Quodsi appetitus naturaliter ita inclinaret in peccatum, vt sine consensu rationis peccatum esset, non esset peccatum, & dissonũ illi, sed alteri, quia fieri nequit, vt aliqua natura habeat naturalẽ propensionem in id, quod sibi contrarium est: ex quibus prius argumentum dissolutum manet.

Ad posterius argumentum, quod est de motibus primo primis, & subitis, quibus homo fertur in malum, & naturales dicuntur, ac proinde secundum naturalem inclinationem, respondeo, hos quidem motus interdum esse secundum naturam appetitus, non autem rationis, & ex hac parte naturales vocari: qui vero ex parte solius voluntatis subito insurgunt, dicuntur naturales, non quia sint secundum naturam rationalem, vt rationalis est, sed quia modo naturæ, hoc est, citra nostram libertatem in nobis oriuntur, & hactenus defendimus peccatum nec esse secundum naturam, nec secundum naturalem inclinationem, nunc circa rationes Victoriæ, quibus probat in nobis non esse inclinationem ad virtutem pauca dicamus.

Soluuntur quæ adducta erant pro opinione recentiorũ supra.

Prima quidem, & tertia ratio recte probant: circa secundam vero notandum est, nihil obstare, quo minus Deus sola sua virtute sine secunda causa infundat habitum vitiosum, non quod sit aliquis natura sua de genere infusorum, sed quia eundem, quẽ causa creata gignere valet, solũ Deus infundere potest, eodem modo potest infundere habitum erroris: nihilominus si infunderet, nec esset auctor peccati, nec quid quam contra suam veracitatem efficeret, nec peccatum esset secundum naturam hominis, aut illi conueniens. Primo quidem ex eo, quod infunderet habitum vitiosum non esset auctor peccati, quia cum non esset causa peccati solus habitus, sed præcipua causa esset libertas voluntatis, eodem modo Deus non esset tũc causa peccati infundens talem habitum, sicut nunc concurrens cum arbitrio ad materiale peccati non est causa peccati, de quo disputatione 129. dicemus. Neque Deo aliquo modo culpa imputaretur, quod ipse habitum vitiosum infunderet, sicut non imputatur, quod cũ arbitrio ad materiale peccati concurrat, cũ quo hic, & nunc magis coniuncta est culpa quam cum habitu vitioso: neque eodem modo de Deo iudicandum est in hac re, atque de homine, homini enim multa non licent, quæ Deus sine culpa facit, qui enim proximum adiuuaret ad actum peccati, peccatet, Deus autem concurrens non peccat: Deus etiam offert occasiones peccati, quas homo, si posset, prohibere, & tollere deberet. 12

Secundo etiamsi peccatum, & culpa sint secundum inclinationem habitus vitiosi, ob id non debent dici secundum naturam hominis, nam sicut ipse habitus dissonus est, & contrarius homini, sic etiam & effectus illius, eo præsertim, quod libere consentiente voluntate fit, nam si fieret sine deliberatione, contra naturam hominis non esset. Tertio denique, si Deus infunderet habitum erroris, ex quo intellectus erraret, nihil contra suam veracitatem faceret, sicut neque ex eo, quod ipse velit errorẽ in nostro intellectu, & illũ producat, aliquid nocet suæ veracitati: imo si Deus posset so

Universidad de Deusto
Biblioteca

la ſua virtute producere actum intellectus, nihil obſtaret, quo minus & actum erroris ſolus infunderet, veracitati enim eius ſolum repugnat teſtem eſſe falſi: at infundere qualitatem inclinantem ad errorem, vel occaſionem illius tribuere, vel illū operari, vel ipſum velle, nihil falſitatis arguitin Deo, de quo latius 2.2.q.1.art.3. qua etiam ratione 3.p.q.15.ar.2. probabimus habitū, vel etiam actum erroris, vel habitum vitioſum ſuapte natura nō pugnare cū vnione hypoſtatica, ſicut pugnat peccatum.

Obſeruandū Poſtremo obſeruandum eſt, ideo neceſſarium eſſe habitum virtutis in voluntate, etiamſi ſit ſecundum naturam, & voluntas naturaliter, hoc eſt, neceſſario, quoad ſpecificationem in ipſam honeſtatem virtutis feratur, cum eam nō poſsit odio habere, quia ex parte materiæ, qua honeſtas virtutis cōtrahitur, difficultas eſt, quam exercitio, & habitu ſuperamus, circa quam etiam prudētiam, & conſultationem verſari diximus diſputatione 41.c. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum vitium ſit peius, quam actus vitioſus.

Supra artic. 2. cor. Et mal. q 2. ar. 2. ad 9 & ar. 5. ad 8.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod vitium, id eſt habitus malus, ſit peius quam peccatum, id eſt actus malus. Sicut enim bonū, quod eſt diuturnius, eſt melius: ita malum quod eſt diuturnius, eſt peius: ſed habitus vitioſus eſt diuturnior, quam actus vitioſi, qui ſtatim trāſeunt. Ergo habitus vitioſus eſt peior, quam actus vitioſus.

Præterea, Plura mala ſunt magis fugienda, quam vnum malum: ſed habitus malus virtualiter eſt cauſa multorū malorum actuum. Ergo habitus vitioſus eſt peior, quam actus vitioſus.

Præterea. Cauſa eſt potior quam effectus, ſed habitus perficit actū tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus eſt potior actu & in bonitate, & in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioſo aliquis iuſte punitur, non autem pro habitu vitioſo, ſi non procedat ad actum. Ergo actus vitioſus eſt peior quam habitus vitioſus.

Reſpondeo dicendum, quod habitus medio modo ſe habet inter potentiam, & actum. Manifeſtum eſt autem, quod actus in bono, & malo præeminet potentiæ, vt dicitur in 9. Meta. Melius eſt enim bene agere quam poſſe bene agere: & ſimiliter vituperabilius eſt male agere, quam poſſe male agere. Vnde etiam ſequitur, quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: vt ſcilicet ſicut habitus bonus, vel malus præeminet in bonitate, vel malitia potētiæ, ita etiam ſubdatur actui, quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, niſi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum vel malum. Vnde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus, & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia, quam habitus, quia propter quod vnumquodque tale illud magis eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid eſſe ſimpliciter altero potius, quod tamen ſecundum quid ab eo deficit: ſimpliciter enim potius iudicatur, quod præeminet quantū adid quod perſe cōſideratur in vtroq; ſecūdū quid autē quod præeminet ſecundum id, quod per accidens ſe habet ad vtrumque, oſtenſum eſt autem ex ipſa ratione actus & habitus, quod actus eſt potior in bonitate & malitia, quam habitus, quod autē habitus ſit diuturnior, quā actus, accidit ex eo, quod vtrunque inuenitur in tali natura, quæ non poteſt ſemper agere. & cuius actio eſt in motu tranſeunte, vnde ſimpliciter actus eſt potior tam in bonitate, quam in malitia, ſed habitus eſt potior ſecudum quid.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus non eſt ſimpliciter plures actus, ſed ſecundū quid, ideſt virtute, vnde ex hoc non poteſt concludi quod habitus ſit ſimpliciter potior in bonitate. vel malitia, quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficiētis: ſed actus eſt cauſa habitus in genere cauſæ finalis, ſecūdū quā conſideratur ratio boni, & mali, &, ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.

Notationes circa articulum.

CONcluſio eſt, *Actus in bonitate, & malitia præſtat habitui.* Hāc concluſionē S. D. probat ex ſententia Ariſt. 9. metaph. c. 10. textu 19. vbi ſic ait. *Quod autem melior, ac præſtantior, quam ipſa bona potentia, actus ſit, ex iis patebit &c.* & infra de potentia ad malum ita inquit. *Neceſſe autem eſt in malis finem, & actum deteriorem potentia eſſe, etenim potens eſt idem, ambo contraria.* Verum pro explicatione doctrinę Sācti Thomæ, & Ariſtotelis primum notandum eſt, nec a Sācto Thoma, nec ab Ariſtotele comparari potentiam efficientem cum actu in perfectione, quam vocant entitatiuā, an ſit perfectior illo, ſicut cauſa, quam effectus. neque habitum, qui habet rationem quandam potentiæ cum actu, hoc modo conferri, quare fruſtra recentiores in expoſitionem doctrinæ huius articuli diſputāt, vtrum habitus adquiſitus, vel infuſus ſit actu ſuo perfectior, an contra: de hoc autem diſſerendum nobis eſt diſputatione 220. c. 2. Ariſtoteles ergo non ſolum de potentia, qua aliquid dicitur poſſibile, diſſerit, ſed etiam de potentia agente, quam facultatem vocamus, vt de intellectu reſpectu cognitionis veri, & docet, melius eſſe homini actum, quam potentiam: hoc eſt, cognoſcere verum, quā poſſe illud cognoſcere, per potentiam inquam agentem, & facultatem, quam habet ad intelligendū. hoc enim quis negare poteſt? melius enim eſt homini cognoſcere, quam vim habere ad cognoſcendum, contra vero peius eſt homini errare, quam vim, & facultatem habere ad errorem. Primum quidem in bonis, quia licet actus in ſe ſit minus perfectus ſecūdum entitatem, homini tamen magis conueniēs eſt, quam ſola potentia, & facultas ad illum 14 quia eſt vltima illius perfectio, vt enim diſputatione præcedente c. 1. dicebamus ex doctrina primæ partis, bonitas rei, quæ reciprocatur cum ente, & dicitur paſsio illius, non conſiſtit in conſonātia, & conuenientia cum aliquo alio, ſed in ſui integritate, & cōſummatione, poteſt ergo in ſe habere maiorē bonitatē, & eſſe ſubiecto minus conueniens. Hac ratione Sanctus Thomas ſupra q. 3. ar. 2. docet beatitudinem noſtram in operatione conſiſtere, quia potentia (intelligit etiā agētem) operatione vltimo perfictur, eadem ratione in malis, quoties actus eſt malus, & diſſonus ſubiecto, eſt ſine dubio magis malus, quam potētia: vt errare peius eſt homini, quam vim habere, & potentiam ad errandum: hoc credo ſatis manifeſtum eſſe. Hinc probat S. Thom. peccatum peius eſſe, quam vitium, quia vitium eſt habitus per modum potentiæ: peccatum vero eſt in operatione: & quidem in naturalibus recte id probaret ex doctrina Ariſtotelis; at vero cū hic agat de malitia morali, quę pœnam meretur, & vituperium, alia faciliori ratione id poſſet probare. Nam in actu, & peccato reperitur ratio mali moralis formaliter, in habitu vero non reperitur, niſi vt in cauſa, & ideo non mirum, ſi eo genere malitiæ peior ſit actus, quam habitus, & in bonis eadem ratio eſt, hanc rationē attulit S. Tho. in argumento *ſed cōtra*, & in corpore paucis inſinuauit.

Secundo notandum. Diſputant etiam in hoc articulo non nulli, an habitus ſupernaturales ſint meliores ſubiecto, quam actus, vt habitus gratię ſeu caritatis, quam dilectio: & ſane, ſi de bonitate morali, quæ eſt cauſa meriti, loquamur, dicendum eodem modo eſt actum non ſolum meliorem eſſe, quam habitum gratiæ ad optionis, ſed etiam quam vnionē hypoſtaticam, quia in ſolo actu hoc genus bonitatis reperitur; ſi vero ſermo ſit de bonitate, & conuenientia cum ſubiecto alterius rationis, multo melior eſt vnio hypoſtatica, quā quæuis operatio, quia altiori modo ſanctificat vt in 3.p.q.7.artic.1 videbimus: at habitus etiam infuſus gratiæ, qui natura ſua ſanctificat, non videtur maior ſubiecti perfectio, quā actus ipſius, qui eſt caritatis & dilectionis, & etiā natura ſua ſanctificare poteſt. Cęterum perfectio vltima, & veluti cōfirmatio eſt operatio, non quidem ob rationem Ariſtotelis, quia potentia, inquit ille, relinquit ſubiectum indifferens ad bonū, & malū, hoc enim non habet caritas, ſed quia vltima perfectio naturæ rationalis, & conſummatio eſt operatio: & hæc ſatis circa hūc articulum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Supra q 63. art 2 ad 2. & infra q. 71 art 1. ad 2. & q 77. art. 2. ad 3. Et 2. 2. q. 24 artic. 12. Et mal. q 2. art 9 ad 13. Et veri q 1 art. 1. ad 5. Arist. huius 9.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus vitiosus, sicut peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti: vt dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

Præterea. Peccatum est peius quã vitiũ, id est actus malus quam habitus malus: sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

Præterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntarijs, ita in rebus naturalibus vt dicitur in 2 Physi. sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatũ nisi per

Li. 2. tex. 28 com 2. aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine: vt dicitur in 2. Physic. Ergo etiam in rebus voluntarijs non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ: & sic peccatum, & virtus non possunt esse in eodem.

Eod. lib. 14. c. nunc dicto.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. Ethic. quod per contraria virtus

1 Ethic. c. 3. in fi. generatur, & corrũpitur: sed vnus actus

Q 51. art. 3. virtuosus non causat virtutem, vt supra habitum est. Ergo neque vnus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicẽdum, quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum, aliter autem se habet habitus in anima, & forma in re naturali: forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi conuenientem, vnde non potest esse simul cũ forma naturali actus formæ contrariæ, sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum leuitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris mouentis, sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo vtitur eo cum voluerit, vnde simul habitu in homine existente, potest nõ vti habitu, aut agere contrarium actum, & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati, actus vero peccati si cõparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidã non potest ipsam corrumpere, si sit vnus tantum, sicut enim non generatur habitus per vnum actum, ita nec per vnum actum corrumpitur: vt supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quod per vnum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur, quodlibet enim peccatum mortale cõtrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, & ideo per vnum actũ peccati mortalis excluſa charitate excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes: & hoc dico propter fidem & spẽ, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, & sic non sunt virtutes, sed peccatum veniale quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes: virtutes vero acquisitæ non tolluntur per vnum actum cuiuscunque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis, peccatum vero veniale potest simul esse, & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum, & ideo peccatum non potest simul esse cũ actu virtutis: potest tamen simul esse cũ habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitiũ directe

directe contrariatur virtuti, sicut & peccatum actui virtuoso, & ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatũ excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate, & ideo integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inueniri, sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate, vnde non est similis ratio.

Notationes circa articulum.

Conclusio est, *Peccatum mortale non potest esse cum virtutibus infusis, quæ pendent a caritate, sicut neque cum ipsa caritate, bene tamen cum adquisitis.* Pro cuius explicatione notandum est, in doctrina Sancti Tho. præter virtutes Theologicas quasdam esse morales infusas natura sua, quasdam vero adquisitas: infusas vero existimat Sanctus Doctor versari circa obiecta moralia sub alia tamen ratione, quam versantur adquisitæ, vt disputatione 86. dictum est: has vero infusas morales censet pendere a caritate, ita vt cum illa infundantur, & amittantur: quia ergo hæ virtutes morales pendẽt a caritate & caritas cũ peccato mortali esse nequit, ideo neque ceteræ morales vertutes infusæ cum peccato mortali esse possunt, quia vero fides, & spes nõ sunt cũ caritate cõnexæ, ideo expulsa caritate quouis mortali peccato nõ statim expelluntur, sed solum peccatis oppositis: quia tamẽ iã supra disputatũ est, vt sint morales virtutes infusæ, & illæ ex caritate pendeãt de illarum expulsione nõ est hoc loco differendum, cognita enim earum cõnexione cum caritate, facile de earũ expulsione cõstabit. De adquisitis autem virtutibus, cũ paulatim pluribus actibus adquirantur, & ex nostris operationibus, & exercitatione pendeant, facile quoque apparet non statim vno aut alio actu, sed pluribus etiã deberi corrũpi. Solũ in hoc articulo de modo, quo per peccatũ expellitur caritas, seu gratia, quæ a quibusdam idem habitus esse censetur, dicẽdum est, vtrum physice, an meritorie tantum corrumpatur: atque eadem vtriusque habitus ratio erit, si vere distinguantur.

Cap. I.

Quomodo caritas quouis peccato mortali expellatur. Disput. 91.

Variæ Scholasticorum sententiæ cap. 1.
Habitum gratiæ, seu caritatis a peccato mortali physice corrumpi, probabilior sententia adstruit. Cap. 2.
Diluuntur argumenta tertiæ sententiæ. c. 3.
Quo modo habitus fidei, & spei a peccatis contrarijs expellantur. cap. 4.

Variæ Scholasticorum sententiæ.

CAPVT I.

1 Caiet.

QVæstionem hanc disputat Cajetanus 2. 2. q. 24 ar. 1. abs re tamen non erit hic eam pertractare, siquidẽ de oppositione peccati cum caritate, & gratia hic etiam disserit S. Thom. In hoc autẽ capite varia Scholasticorum placita, quæ mihi non probantur, referre libet. Prima sententia est, quã inter alias affert Ricardus in 3. d. 31. art 1. q. 1. quorundam, qui aſserebant, ideo habitum gratiæ, seu caritatis per peccatum mortale expelli, quia peccatum mortale opponitur conuersioni ad Deum, quæ est dispositio ad habitum gratiæ, seu caritatis: ablata itaque, & expulsa dispositione, habitum ipsum dicebant expelli. Hæc tamẽ sententia non ostendit sufficienter modũ, quo habitus gratiæ per peccatum mortale corrumpatur: manet enim habitus, præterita iam dispositione, a qua non pendet, vt conseruetur: cunc ergo tum peccatum mortale non tollat causam conseruationis, hac via non satis explicatur modus, quo habitus debet expelli.

Prima sen tentia. Ricard.

Secunda sententia.

Secunda sententia, quam ipse quoque refert, est eorum, qui docent nõ requiri dispositionem aliquam, quæ perseueret, vt caritas in voluntate permaneat, necessarium tamen esse nullam contrariam dispositionem adesse volũtati, peccatũ autem mortale esse contrariam dispositionem, & ideo eo præsente habitũ gratiæ, seu caritatis corrumpi. Ceterum quamuis hæc sententia vera sit, tamen non ostendit, quo pacto hæc contraria dispositio, quæ est peccatum mortale, habitum gratiæ, seu caritatis expellat, de quo præcipua est nunc controuersia.

2 Tertia sententia dicit gratiam non physice sed meritorie expelli a peccato.

Tertia opinio inter Scholasticos satis cõmunis affirmat gratiam, seu caritatem expelli a peccato mortali non physice, sicut

Universidad de Deusto
Biblioteca

frigus expellitur calore, sed tantum meritorie, quia peccatum meretur, vt Deus, qui solus gratiam seu caritatem in anima conseruat, eam destruat, cum tamē natura sua non sint opposita. Sic docent Conradus in commentario huius articuli, Ric. loco citato, & in 1.d.17. art.2.q.5.& indicat Bonau. in eadem d.37.q.1.§. *Ad solutionem istorū*, Omnes etiam, qui docent gratiam non iustificare nos, & purgare a peccato natura sua, sed fauore Dei, quos infra referemus disput. 224.c.1. & sequentibus hanc sentētiam amplecti debent: nam quamuis illi loquantur solum de peccato per modum habitus, & dicant, non purgari per gratiam natura sua, sed fauore Dei, idem de actu ipso peccati dicere debent. Consequenter quoque docent Doctores huius sententiæ, habitum fidei expelli per errorē moraliter tantum, & meritorie, & habitum spei actu desperationis. De fidei habitu ita senserūt Scotus in 3.d.23.q.1.in fine ad 3.argumentum, Almainus in tractatu 2. moral. c. 5. & de habitibus infusis in vniuersum idem docuerunt Duran. in 1.d.17.quæst.10. n. 4.& in 3.dist.31.q.1. n. 6. Conradus in hoc articulo, Gabriel in 1.dist.17.q.4.art.3.dub.3. conclusione 3.& in 3.distin.23. quæstione 2.articulo 3. dub. 2. de habitu fidei vtramque partem existimat esse probabilem Ocam quodlib.7.

Conrad. Ricardus, Bonauent.

Scotus. Almainus. Durandus.

Conradus. Gabriel. Ocam.

Prima ratio

Hæc sententia generatim probatur primum, quia habitus supernaturales infunduntur a solo Deo per creationem, ergo a solo Deo per annihilationem destrui possunt. Secundo licet habitus infusi non creētur, saltem a solo Deo conseruantur, ergo nulla creatura illorum corruptionem attingere potest, nulla enim creatura valet cogere Deum, vt conseruare desinat huiusmodi habitus. Tertio, de habitu fidei hac speciali ratione probat Almainus, Quia si actu contrario suapte natura expelleretur, maxime actu erroris, sed non quicunque actus erroris habitum fidei expellere potest, nam error ex ignorantia non destruit illum, ergo nullo actu ex natura rei corrūpi potest.

Secunda.

Tertia.

Habitum gratiæ, seu caritatis a peccato mortali physice corrumpi, probabilior sententia adstruit.

CAPVT II.

Mihi multo probabilior sententia videtur, quæ censet habitū gratiæ, & caritatis quouis peccato mortali physice, & suapte natura corrumpi, nam de alijs habitibus infusis *a quibus* capite 4, dicemus. Hanc tradiderūt S. Tho. 2.2.q.24.art.10.& Caietanus ibidem, Dominicus Sotus lib.2. de natura, & gratia c. 18. Paludanus in 3.d. 28.art.3. nec contrariū asserit a.4.ad 2. cōtra primam rationē, si attente legatur. Vt autem hanc opinionem confirmemus, supponendum est, inter gratiam, seu caritatem, & peccatum mortale esse oppositionem, seu repugnantiam naturalem, plusquam inter album, & nigrū, opponuntur enim non contrarie, sed quasi relatiue, sicut æquale, & inæquale, quæ respectu eiusdem nec per Dei potentiam eidem cōuenire possunt: hoc nobis infra probandum fusius est disp. illa 224.

Prima assertio

Secunda assertio

Hac vero hypothesi facta, obseruandum deinde est primum, cum dicimus gratiam, seu caritatem physice seu efficienter expelli per peccatum mortale, non esse ita intelligendum, quasi ipse actus peccati, qui est in anima, physica aliqua actione operetur in gratiam, vt illam excludat: quia, vt bene docet S. Thom. infra q.85.art.1.ad 4.ac cidens in subiecto non agit ad destructionem oppositæ formæ, sed quia formaliter opponitur, ideo dicitur ille, qui introducit vnam formam, per illam efficere corruptionem oppositæ, quæ erat in subiecto, hoc pacto nos, qui sumus causa peccati, efficienter per illud gratiam corrumpimus, tanquam per effectum oppositum formæ: idcirco alijs dicunt, vnam formam per aliam appositam formaliter corrumpi, quod idem est.

Deinde notandum, corruptionem alicuius formę duobus modis posse contingere, vno modo per solam negationē influxus a causa conseruante, aut quia causa conseruans voluntate sua denegat illum, qua ratione Deus redigere pōt in nihilum, aut destruere omnia, quæ conseruat, aut quia aliquod opponitur impedimentum causæ cōseruāti, vt quando obijcitur corpus opacū soli, quo impeditur, ne aerem illuminet, & vtroque modo non sequitur corruptio inductionem oppositæ formæ: altero modo aliquid corrumpitur generatione oppositæ formæ, & tunc forma illa primo generatur: & quia cum forma antea existente simul esse non potest, sequitur secundaria corruptio illius, ideoq; dicitur ex parte efficientis primum esse formam inducere, id que esse secundum intentionem illius, hoc est, secundum primariam efficiendi virtutē, deinde corruptionem formæ cōtrariæ & hāc esse præter intentionē agentis, ideo etiam dicitur, generatio vnius est corruptio alterius. Vt autē hoc modo antiqua forma corrumpatur, non oportet induci formam ita contrariam, vt neque de potentia Dei esse nequeat cum priori, sed sufficit, si natura sua contraria sit, & naturaliter cum ea esse non possit, qua ratione calor expellitur frigore, etiamsi per potentiā Dei absolutam simul in eodem subiecto esse possint.

Tertia assertio

Ex dictis prædicta sententia manifeste confirmatur, si enim gratia, & charitas sua natura opponūtur peccato, imo ita secum inuicem pugnant, vt neque per potentiā absolutam Dei simul esse possint, vt verior sententia fert, sit, vt ab eo, qui facit peccatum, gratia, & charitas efficienter corrumpantur medio ipso peccato vt forma contraria, sicut in omnibus alijs formis, quæ corrumpūtur, contingit. Neque quidquam obstat, q̄ peccatum formaliter sit priuatio quædam, vel respectus rationis, vt disp. 95.c.9. dicem⁹, quo minus eo gratia physice expellatur vt enim hoc modo peccato gratia amittatur, satis est, si suapte natura simul esse non possint, nūc autem ita supponimus, & suo loco manifeste probabimus: obstaret autē, quo minus peccatum, quatenus peccatum est, effectu efficiens causa expulsionis: actio enim non potest prouenire ex peccato, prout peccatum est, si ratio formalis illius est priuatio, aut respectus rationis, hęc enim duo esse nequeunt principium operationis. Idem de peccato omissionis dicendum est, etiam si secundum omnium sententiam in priuatione sola formaliter consistat.

Verum Caieta.2.2.q.illa 24.ar.12. docet gratiam efficienter expelli a malitia morali, quam putat in positiuo actionis consistere, & formaliter a priuatione, quæ est in ipso peccato: fallitur tamen, nam eo solum formaliter expellitur gratia, quo peccatum cōstituitur in ratione mali moralis, siue illud sit positiuum, siue priuatiuum, ea enim sola ratione opponitur: ergo malitia moralis, qua formaliter peccatum opponitur gratiæ est causa expulsionis non efficiens, quia (vt dixi) nihil efficit, sed formalis, quia vt forma opposita cum gratia esse non potest. Neque vero satis intelligitur, quidnam actus

ipse peccati efficiat, quo medio corruptionē gratię operetur, nullum enim efficiens operatur formæ alicuius corruptionem, nisi media formæ, contrariæ productione. Quæret aliquis, quo pacto respectus rationis habeat oppositionem ex natura rei cum gratia. Respondeo hanc oppositionem non oriri ex ratione nostra considerante ipsum respectum, quia ante intellectum talis oppositio est, sed ex natura talis actus cū omnibus realibus circunstātijs, nēpe liberi, & cōtra præceptū, & reliquis, ex quibus intellectus noster sumit hāc denominationē pecati, quę in ipso actu est quid rationis sumptū ex fundamētis realib⁹ vt infra d.95.c.10. dicemus.

Diluuntur argumenta tertię sententiæ.

CAPVT III.

6 *Solvitur primum & secundum argumentum tertiæ sententiæ.*

Superest, vt diluam⁹ argumēta tertiæ sententię, quæ cōtra nostram pugnare videntur. Ad primum, & secundum respondeo nihil referre gratiam, & charitatem a solo Deo infundi, aut ab eo solum conseruari, dummodo habeant contrarium, quod a causa creata propria virtute induci possit, hoc enim satis est, vt a causa creata corrūpātur, atque in formis accidentarijs, & substantialibus ita accidit, vt multæ illarū a solo Deo conseruētur, etiamsi a causa creata productæ fuerint, & tamen a causa creata corrūpātur, quia contrariū habēt, q̄ a causa creata potest produci, corrūpūtur autem a causa creata, non quia potentior sit, quā Deus cōseruans formas prædictas, sed quia Deus eas conseruat ordine naturali sinens alia agentia creata inducere oppositas formas, ipse ergo desinit conseruare, postulante ita natura rerum, quoties agens creatū potest exse inducere opositam formā, neq; Deus conseruans formam in subiecto peculiari actione ex se repugnat agenti, ne inducat oppositam formā, sed sola oppositione formali formæ, quam conseruat, forma autem ex se impedire non potest, ne agens creatum oppositam formam inducat. Sic resistit frigus in aqua, ne calor ab igne producatur: ideoque nulla forma obstare potest agenti contrario, ne oppositam formam inducat. Cum igitur Deus conseruet gratiam, & caritatem in anima ad modum aliarum formarum sinens agentia creata operari, & prout ipsæ postulant, desinens conseruare, fit, vt homo peccato suo physice efficienter,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& non tantum meritorie gratiam, & caritatem corrumpat. Sed obijciet aliquis, cũ sunt duo agentia particularia circa idem subiectum, & vnum conseruat formam, quam producit, & aliud contendit eã corrumpere, si illud, quod conseruat, fortius est, impediet prorsus, ne aliud illam corrũpat inducens oppositã: atqui Deus est maioris virtutis in cõseruando gratiam, quã agens creatum in corrumpẽdo illam, ergo non poterit homo cõtra Dei conseruationem gratiam, & caritatem corrumpere, nisi Deus ex pacto ad præsentiam talis formæ illam destruere velit. Respondeo, agẽs particulare maioris efficacitatis conseruãs formam aliquam in subiecto impedire sane aliud agẽs minoris virtutis, ne inducẽs oppositam destruat illam, vt patet in aqua calida, cum conseruatur a magno igne, tũc enim non potest a paruo frigore circunstãte calor illius remitti, quia actualis influxus agentis creati conseruantis formam, eam detinet, & denuo producit continua quadã actione, & ita impedit actionem minoris. Simile etiam est, cum duo in æqualis roboris inuicem contẽdunt, & vnus detinet lapidem, alius vero proijcere conatur. At vero cum forma aliqua cõseruatur a solo Deo in absentia particularis, & creati agentis, vt calor in aqua, facile à causa etiam creata corrũpitur. Tunc enim solum comparatur resistentia formæ conseruatæ cum efficacitate corrumpẽtis, hæc autem cum solum sit resistentia oppositionis formalis, impedire non potest effectũ causæ corrumpentis: Deus vero, cum conseruet, vt diximus, sinẽs creatas causas ordine suo naturali operari, statim conserua re desinit, quoties agens naturale formam inducere potest contrariam, imo sicut ipse conseruat priorem, ita quoque adiuuat, & concurrit cum agente creato ad productionem oppositæ, & destructionem prioris.

Obiectio. 7

Solutio.

Adduci possunt exempla animæ rationalis, & angeli, quæ cum fiant à solo Deo, à solo etiam Deo, in nihilum possunt reduci, & a nulla creata causa corrũpi. Verum hæ formæ non ideo à solo Deo corrumpũtur, quia à solo Deo postulant fieri, sed quia contrarium non habent secundum substãtiam, vt recte Caiet. notauit, hoc est, cõtrarium non habent, quo impediantur existere in rerum natura, licet anima cõtrarium habeat, quod attinet ad informationem: ꝙ si aliquid præter hanc rationem obstaret, potius esset, quia à solo Deo conseruãtur, quam quia à solo Deo producuntur, productio enim præterit, conseruatio autem perseuerat, potius ergo cõseruatio destructionem impediret, quã productio; at conseruatio non obest, vt probatum est, ergo multo minus productio. Quare cum gratia, & caritas contrarium habeant secundum substantiam, etiamsi à solo Deo producantur, & conseruentur, tamen à creata causa destrui possunt, & corrumpi.

Id etiam, quod in primo argumento asserebatur, nempe gratiam, & caritatem in anima creari, & ita sola annihilatione desinere posse, nihil probat, tũ quia vere gratia non creatur vt 1. p. disp. 175. c. 2. fusius probatum est, tum etiam, quia, vt à secũda causa destruatur, sufficit habere contrariũ & ea, quæ à solo Deo possũt corrumpi, ea solum ratione a causa creata destrui non possunt, quia contrarium non habent, non quia a solo Deo creatione producantur. Ad tertium vero argumentum sequẽte capite dicemus.

Notandum.

Quo modo habitus fidei, & spei á peccatis contrarijs expellantur.

CAPVT IIII.

9

DE habitib⁹ infusis fidei, & spei non ita certum existimo, peccatis oppositis ex natura rei corrumpi, eo quod non vsque adeo certa est oppositio ex natura rei inter peccata opposita, & habitus prædictos, sicut est inter quodlibet peccatum mortale, & gratiã. Quodsi reuera opponerentur, saltem vt qualitates contrariæ, quæ per potẽtiam absolutam Dei simul esse possunt, dicendum esset physice, & ex natura rei oppositis peccatis expelli, & nihil omnino obstare, quod a solo Deo producerentur, aut conseruarentur, sicut de gratia, & caritate dictum est. Illud autẽ in primis videtur mihi sine dubio, nõ esse talem oppositionem inter peccata, & hos habitus, vt de potẽtia etiam Dei repugnent simul in eodem esse subiecto, sicut peccatum mortale, & gratia seu caritas repugnant: nec enim ita manifestam cõtradictionẽ reperio, sicut inter peccatum mortale, & gratiam. Ceterum oppositionem aliquam esse ex natura rei, nec solum meritorie prædictos habitus oppositis expelli

expelli peccatis, his rationibus probari potest. Primum, si meritorie tantum corrumperentur per odiũ Dei, quod est maximũ peccatorum, potius quam per peccatum infidelitatis, & desperationis amitterentur, quia magis meretur tali dono spoliari, qui odio habet Deum, quam qui ipsi nõ credit aut de eo non sperat. Idem dicẽdum est de eo, qui articulis omnibus credens, aut ambitione, aut affectu vindictæ motus, aut auaritiæ multas gentes in errorẽ, aut desperationẽ perduceret, hic enim multo magis merebatur tale donũ amittere, quam si ipse infidelis fuisset circa vnũ tantum articulum, vel semel tantum desperaret.

Respondebit fortasse aliquis, Deũ voluisse propter peccatum tantũ infidelitatis habitu fidei, propter peccatum vero desperationis habitu spei hominem priuare, etiãsi minus hæc peccata hanc pœnam mereãtur, quam aliqua alia. Constat enim ex Conc. Trid. sessione 6. c. 15. & Can. 28. nõ quouis peccato mortali fidem amitti, sed infidelitate. Verum cum adhuc ab Ecclesia definito tum nõ sit, esse habitum aliquem infusum fidei, aut spei, sed probabilior tantum sententia sit in Conc. Vien. a Clemente 5. probata, vt disputatione 86. dictum est; non definit Cõcilium eo loco habitum fidei solo peccato infidelitatis amitti, deinde de habitu spei minus definitũ apparet, vnde ergo constare nobis potuit de voluntate Dei ita promittentis, & statuentis, vt propter solũ huiusmodi peccatum tali nos habitu priuet, quo propter alia peccata priuare possit? Quod ergo certo ab ecclesia locis citatis definitur, est solo peccato infidelitatis statum fidelitatis, qui ex actibus fidei permodum habitus relinquitur, amitti: cum enim aliquis non credit aliquid, quod credere debebat, infidelis est, qui antea omnia credens fidelis iure optimo dicebatur, hoc autem nõ meritorie, sed ex natura rei, & oppositione inter actus consequitur: fit etiã, vt quouis alio peccato fides non amittatur, quia cũ quouis alio homo credit omnia, quæ ecclesia proponit. Ob id tamen nõ negamus veram esse sententiam Theologorum, quæ asserit esse infusum habitũ fidei, & peccato solũ infidelitatis amitti, sed tantum dicimus id hactenus ab Ecclesia definitũ non esse, & ideo certa fide non constare, an pacto solo Dei habitus ille peccato solum infidelitatis amittatur.

Trid.

Vien.

Est autem notanda differentia inter habitus acquisitos, & infusos, quod adquisiti dantur quidem ad facilitatem solum operandi, vt disputatione 83. ostensum est, & paulatim actibus adquiruntur, eisque non opponuntur actus contrarij per se, nisi ratione habitus oppositi, quem paulatim quoque producunt, & ideo paulatim tales habitus corrumpuntur, vt disputatione 81. diximus: at infusi ad substantiam operationis dantur, vt disputatione 187. monstrabimus, & ita fidei habitus ad substantiam credendi ponitur, & eo homo simpliciter fidelis constituitur, quare non mirum, si habitus, qui hominem substantialiter fidelem constituit, vno actu infidelitatis amittatur, etiamsi adquisiti habitus corrumpãtur paulatim. Præterea cum actus infidelitatis circa vnum obiectum repugnet ex natura rei cum actu fidei infusæ circa aliud obiectum, vt probabilior opinio fert, quia idem est obiectum formale credendi singulos articulos, mirum non est vnum actum infidelitatis sua natura opponi habitui infuso, qui idem obiectum substantialiter respicit. Atque hinc respondetur tertio argumento tertiæ sententiæ, dicimus namque non quocunque actu erroris habitum fidei corrumpi sed eo, qui vera est infidelitas: non est autem infidelitas error, qui ex ignoratione procedit, vt infra disputatione 126. capite 2. dicemus, & quamuis ex eo, quod error scienter, & libere contingat, non adueniat actui erroris aliquid physicum, & reale, ratione cuius habitui physice opponatur, adueniat tamen aliquid moris, ratione cuius dicitur vera infidelitas, & habitui infuso, qui facit hominem vere fidelem, opponitur. Hæc saltem coniectura probabili dixisse sufficiat, res enim obscura est, & quæ pro opposita parte non habet fortiora argumenta, quam pro nostra adducta sunt.

Notandum. 11

Solutur tertia ratio tertiæ sententiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quod in quolibet peccato sit aliquis act⁹. Sicut enim meritum cõparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium cõparatur:

2. 2. q. 24. articulo 2. ad 2. & 9. 79. articulo 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Et 2. dist. 35. art. 3. & d. 40. q. 2. art. 1 ad 4. & pe. 3. 1. art. 6. ad 9. & q. 21. art. 1. ad 6. Et mal q 2. artic 1. Lib 3. ca. 18. tom 1. & li. de vera rele. cap. 4.

paratur, sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

Præterea. Aug. dicit in lib. de libe. arb. quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum, sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

Præterea. Si peccatū esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso, quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret, sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui nunquam a actum debitum operatur, ergo sequeretur, quod continue peccaret, quod est falsum. Nō ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est, quod dicitur Iaco. 4. Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi, sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista principaliter mouetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diuersi mode opinantur. Quidam enim dicūt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult nō ire ad Ecclesiam, quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cū aliquis illa hora, qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus, quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire, qui enim vult aliquid, cum quo aliud simul esse non potest ex consequēti vult illo carere, nisi forte non perpendat, quod per hoc, quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur, in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alij vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim nō facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

Vtraq; autē opinio secūdū aliquid veritatē habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod pertinet ad rationem peccati, sic quādoque omissionis peccatū est cum actu interiori, vt cū aliquis vult nō ire ad ecclesiā: quādoque vero absque omni actu interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eūdo, vel nō eundo ad Ecclesiā. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiā causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, nō enim est peccatum omissionis nisi cū aliquis prætermittit quod potest facere, & non facere, quod autem aliquis declinet ad non faciendū illud quod pōt facere, & nō facere, nō est nisi ex aliqua causa vel occasione coniūcta vel præcedente, & si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationē peccati, sicut cū aliquis propter infirmitatē prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittēdi subiaceat volūtati, omissio habet rationē peccati, & tunc semper oportet quod ista causa inquantū est voluntaria, habeat aliquē actū ad minus interiorē voluntatis, qui quidem actus quādoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiā, vitans laborem & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscūque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntariū est de ratione peccati. Quandoque autem actus volūtatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, siue illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiā deberet ire, siue etiam sit præcedens, puta cū aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, q̄ non vadat hora matutinali ad ecclesiam, &

siā, & tūc actus isteinterior vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur præter intentionem, hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem: vt patet in 2. Physicorum. Vnde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum cōiunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis, iudicium autem de rebus danduni est secundum illud quod est per se, & non secundum illud quod est per accidens. Vnde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu, alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, & occasiones circunstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum: eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, vt Dion. dicit 4. capite de diui. nom. & ideo peccatum potest contingere, siue aliquis faciat quod nō debet, siue non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat volūtarie quod debet, & ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicēdum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus volūtatis, sed quia in potestate nostra est vt fiat, vel nō fiat: vt dicitur in 3. Ethicorum. Vnde etiam ipsum non velle potest dici voluntariū, inquantū in potestate hominis est velle, & non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatū omissionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat semper, sed non ad semper, & ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat.

Summa Articuli.

Conclusio. Conclusio est, *Si sermo sit de actu, qui per se pertinet ad peccatum, non semper omissio habet actum coniunctum, si vero de actu, qui est causa, seu occasio, & per accidens pertinet ad peccatum omissionis, omissio est alicui actui coniuncta.* Appellat vero Sanctus Doctor actum, qui per se pertinet ad omissionem, voluntatem explicitam omittendi, vt cum quis explicite vult non audire missam: huic ergo actui inquit non semper coniungi omissionem, actum vero, qui per accidens ad omissionem pertinet, appellat eum, qui est causa, vel occasio omissionis, & hunc inquit semper coniunctum esse omissioni.

An omnis omissio coniuncta sit actui, qui est causa, seu occasio illius. Disput. 92.

Sententia Ricardi, & aliorum. cap. 1.
Vera opinio Sancti Thomæ, & aliorum. c. 2.

Sententia Ricardi, & aliorum.

CAPVT I.

1 Omissionis peccatum quid sit.

ANtequam varias Doctorū sententias recenseamus, notare pauca oportet, quid omissionis peccatum sit. Omissio quidem dicitur priuatio actus, quem quis operari debebat ex præcepto, vt non audire missam, cum audire debebat: non pœnitere, cum pœnitere debebat, & sic de alijs omissionibus tam externæ, quam internæ operationis. De hoc igitur peccato in hac disputat. differendum nobis est, nam de peccato cōmissionis disputatione 95. tractabitur.

Supponendū. De peccato igitur omissionis nullus est, qui doceat semper esse cum actu per se pertinente, hoc est, cum voluntate omittendi, id enim manifesta experientia didicimus, tum quia omissionis peccatum fieri potest ex ignorantia, & tunc non potest esse expressa voluntas omittendi, tum etiam, quia licet attendat aliquis eo tempore, quo debet præceptum implere, non propterea, si omittit præceptum, expresse omittere vult: potest enim voluntas tunc ferri desiderio illius, quo ab observatione

Universidad de Deusto
Biblioteca

tione præcepti impeditur. Immerito autem opposita sententia adscribitur Alexãdro Alensi, nam secũda parte quæstione 13. mem. 2. manifeste opinionem, quam retulimus, amplectitur. De actu vero, qui per accidens ad omissionem pertinet, si bene inspiciantur auctores omnes, duæ sunt tantũ sententiæ, quarum prior in hoc capite referetur, quamuis nonnulli Thomistæ in vtrãque partem claudicantes opinionem Sãcti Thomæ, quam vt probabiliorem sequenti capite referemus, ita tueãtur, vt partum etiam priori consentiant.

Prior opinio Ricard. Durand. Ocam.

Prior igitur opinio est, omissionem reperiri posse sine actu, qui sit vel occasio, vel causa illius: ita senserunt Ric. in 2. d. 35. ar. 1. q. 1. & quodlib. 1. q. 22. Dur. eadem distinctione quæstione 2. Ocam in 3. q. 10. ad primum dub. post quartam conclusionem,

Marsilius. Almainus.

Marsilius in 2. q. 21. art. 2. Almainus in 3. tractatu Moral. cap. 25. Adrianus in 4. q. 3. de Eucharistia, quæ incipit *Vlterius videndum*, in solutione 7. Ea vero probatur primo, quoniam voluntas libera est ad eliciendum actum, & non eliciendum, sicut ad eliciendum hunc, & illum, potest ergo cessare ab omni actu: hac ratione vtuntur Ricard. Durand. & Marsilius. Secundo probat Durand. omissionem etiam exteriorem esse posse sine aliquo actu exteriori, qui sit causa illius, hac ratione, sicut obseruatio præcepti est actus determinatus, sic etiam omissio illius est determinata, vt sit determinatum peccatum, actus autẽ exteriores, qui possunt esse causa omissionis, non sunt determinati, sed varij, ergo non sunt de ratione omissionis, quare sine illis esse poterit, eo præsertim, quod illi actus alias possunt esse boni, vt visitare ægrotos, dare operam literis tempore, quo obseruandum erat præceptum audiendi missam. Tertio arguit Ricardus: si omissio semper postularet actum qui esset causa illius, vel sequeretur ex illo necessario, vel libere, si necessario, iam actus ille esset secundum se malus, nam ex bono non potest necessario sequi malum, imo, vt inquit Marsilius, si ex bono actu necessario sequeretur omissio illa, non posset esse mala, quodsi mala omissio ex illo actu sequeretur, ille esset peccatum commissionis, & ita semper esset duplex peccatum in confessione explicandum: vel omissio ex actu sequitur libere. & vnum etiam absurdum ẽ duobus colligitur, nempe, aut actum bonum esse causam mali, aut sempermissionis. Quarta ratio est Marsilij in hũc modum: Potest aliquis gratiã amittere sola omissione aliqua absque vllo actu, sed gratia non potest amitti sine peccato, ergo potest esse peccatum sine actu in sola omissione: gratiam vero posse amitti aliqua pura omissione, probat, siue enim quis aliquo vinculo, & præcepto teneatur ad aliquem aliquo determinato tempore actũ vt ad missam audiendã, & continuo sit intentus bonis operibus vsque ad tempus somni, intra ipsum vero tempus somni omittat actum, ad quem tenebatur, certe amittet gratiam, non ante somnum, quia bonis operibus semper incubuit, nec post somnũ, vt patet, ergo in ipso somno, tunc autem fuit pura omissio sine vllo actu, datur ergo peccatum omissionis sine vllo actu, qui sit causa illius, etiam per accidens. Alijs quoque argumentis contendit Marsilius probare gratiam in somno amitti, quorum eadem omnino ratio est.

Primaratio.

Secunda.

Tertia.

Vera opinio Sancti Thomæ, & aliorũ.

CAPVT II.

OPposita sententia multo probabilior est eorum, qui docẽt, nunquam in nobis esse peccatum omissionis interioris, aut exterioris actus sine aliquo actu, qui sit occasio, & causa illius: ita senserunt S. Thom. Caiet. Conradus, & recentiores in hoc articulo, Mag. sent in 2. d. 35. cap. 11. Albert. in 2. d. illa 35. art. 3. ad 2. contra primam definitionem peccati, Bonauent. eadem d. dub. 1. circa textum Magistri, Capreol. q. 1. art. 1. concluf. 2. Henricus quodlib. 12. quæst. 24. quam sententiam probabiliorem existimauit Gabriel in 2. distinctione 41. quæstione 1. articulo 3. dub. 3. imo eam sequitur Alex. 2. p. q. 114. mem. 10. ad 2. quem in hunc sensum interpretatur Gabriel loco citato. Ille namque dixit peccatum omissionis semper esse respectu actus voluntatis vel volentis facere, vel non volentis facere, quo etiam modo loquendi vtitur Bonauentura, exponit autem ipsum Gabriel vt loquatur de actu voluntatis, quo quis vult omittere, vel saltem vult aliquid contrariũ obseruationi præcepti, quare immerito illi adscribitur sententia, quæ asserit cuicunque peccato omissionis semper coniungi

iungi actum voluntatis, qui ad illam per se pertinet, qualis est velle omittere.

Hæc vero sententia inductione probatur aut enim omissio est actus exterioris, vt audiendi missam, visitãdi ægrotos, &c aut est interioris, vt diligendi Deum, &c. de vtroque vero genere peccati omissionis veram esse sententiam sic ostendo. Primum de omissione actus exterioris: voco autem exteriorem actum non solum operationẽ alicuius facultatis vt ambulare, audire, videre, &c. sed etiam id, quod se habet per modum actus, quia præcepto aliquo potest prohiberi, aut imperari, vt esse in tali loco, armatum esse, &c, Dicimus ergo peccatum omissionis exterioris semper habere aliquem actum vno ex his duobus modis sibi coniunctum tanquam causam, experimento autem compertum est nunquam aliquod præceptum omitti, quale est audiendi missam, visendi ægros, nisi homo occupatione aliqua detineatur, quæ se habet per modum actus, vt a nobis definitum est: nam si quis non audit missam, tũc aut scribit, aut ambulat, aut cubat, aut denique in aliquo loco quiescit, nec aliqua omissio exterior assignari poterit, cuius non fuerit causa aliqua exterior occupatio, vel actus, qui pugnat cum obseruatione præcepti. Recte igitur dixit Bonauentura, omne peccatum omissionis oriri ex amore alicuius boni: nam cum exterior actus seu occupatio debeat esse libera, vt possit esse causa omissionis, quæ imputetur ad culpam, atque exterior ille actus eligatur amore aliquo, fit, vt omnis omissio ex amore alicuius boni oriatur. Quocirca sicut peccatum exterioris omissionis esse non potest sine exteriori actu, & occupatione quæ sit causa illius, sic etiam esse nequit sine interiori, quo causa illa diligatur, & ametur, & vterque per accidens ad omissionem refertur.

Deinde, de omissione actus interioris tam intellectus, quam voluntatis, idipsum sic ostenditur. Suppono autem in omnium sententia præcedere debere aliquem actum cognitionis de præcepto ipso saltem confuse, vt omissio illa imputetur, alioquin omissio nõ esset in nostra potestate, vt disputatione 123. demonstrabimus, & ita supponimus nullam omissionem esse sine aliquo actu intellectus proponente. Nunc vero solum inquirimus de actu, qui sit causa omissionis, quo videlicet ita detineatur intellectus, aut voluntas, vt hæc non velit, quæ debebat velle, ille autem non cogitet, quæ cogitare debebat: de actu igitur, qui est causa, experimento quoque quotidiano comprobatur. Primum de intellectu, nunquam enim intellectus a consideratione rei alicuius cessat nisi distractus cogitatione alterius, & quamuis parere possit voluntati, vt cesset a consideratione huius, aut illius rei, non tamen vt ab omni cesset, & nihil prorsus cogitet: hoc in nobis quotidie experimur, siue quia intellectus non potest non excitari sensu ad varia considerandum, sine quia talis est natura sua, de Angelis namque certum iudicium hac in re ferre non possumus, cumque intellectus finitæ virtutis sit, & rem aliquam considerans virtutis eius debilior sit ad considerandum alia, fit, vt quoties non cogitat, quæ debet, detineatur consideratione alterius rei, in quam tota fertur attentione, vt id, quod debebat nequeat considerare: de voluntate idem iudicium est, nam semper in alicuius dilectione versatur. Hæc vero ratio probat tam de omissione actus, quem semel ceptum reliquit intellectus, quam actus, qui nunquam incepit, vtroque enim modo intellectus non 6
considerat, quia obiecto alio detinetur. Quodsi aliquis nimium contendat, sententiam Sancti Thomæ intelligendam esse moraliter, & vt plurimum, fieri tamen aliquando posse, licet raro, vt voluntas careat omni actu, & in hoc suam libertatem exerceat, certe id nobis ostendere non potest: nam quisque in se aperte experitur contrarium, licet ex professo velit ab omni actu cessare. Ceterum cum raro contingat peccatum omissionis in voluntate, aut intellectu, quia præceptum ad huiusmodi actus raro obligat, de hac re nimium contendendum non est.

Hæc est sententia Sancti Thomæ re ipsa, quamuis ille in modo solum loquendi mediam quandam inter has duas videatur sequutus, ita vt cum asserat omissionem semper esse cum aliquo actu, qui saltem sit occasio omissionis, addat dicendum esse, omissionem reperiri aliquando sine actu absolute loquendo: intelligi enim debet de actu per se pertinente ad omissionem, sicut est voluntas directa omittendi.

Ex argumẽtis vero pro priori sentẽtia allatis ad primũ tãtum hic respondendũ est: tria

Universidad de Deusto
Biblioteca

tria namque alia sequentibus disputationi
bus examinanda sunt. Ad primum igitur
g1 breuiter dico, liberum esse voluntati circa
singula obiecta elicere actum, vel non elice
re, quia nullum est obiectum in hac via,
quod necessitatem ingerat voluntati quo-
ad exercitium vt disp. 39. dictum est; hinc
tamen non fit, vt voluntas ab omni prorsus
actu circa quodcunque obiectum pro quo
uis tempore cessare possit: cum enim sem-
per intellectus in aliquid feratur, voluntas
etiam aliquo affectu trahitur propter con-
tinuam obiectorum propositionem, vnde
autem hoc ita proueniat, satis incertū est.

Negare certe non possumus, id quod di-
ximus 1. p. disp. 98. c. 7. & infra in hac 1.2.
disp. 128. dicemus, nempe propositis duo-
bus obiectis voluntati, altero efficacius, al
tero vero minus efficaciter, ita esse liberam
voluntatem, vt quamuis non possit prose-
qui id, quod minus efficaciter propositum
est, sed determinata sit quoad specificatio-
nem, vt si aliquod velit sequi, illud solum
possit, quod efficacius propositum est, ta-
men recte possit neutrum illorum velle,
hoc est possit se sistere, ne aliquod illorum
affectu aliquo prosequatur, etiamsi huius
negationis volendi non sit causa affectus
alterius rei: alioquin procederemus in in-
finitum, aut certe tolleretur libertas quo-
ad exercitium. Addimus tamen, voluntа-
tem parum durare in hac negatione actus,
& ita nunquam peccare peccato omissio-
nis sine aliquo actu positiuo, qui sit causa
illius, eo quod nullum est præceptum affir
matiuum, contra quod peccatur omissio-
ne, quod obliget ad sui obseruationē pro
paruo illo temporis interuallo, quo potest
voluntas se sistere, & nō prosequi id, quod
proponitur.

An actus, qui est causa omissionis, sit sē per peccatum. Disp. 93.

Varia Theologorum placita. cap. 1.
Solum opus quod est causa omissionis ex ipsa omissione fieri malum probabilior sententia est. cap. 2.
Causam omissionis non esse peccatum cōmissionis. cap. 3.

Varia Theologorum placita.

CAPVT I.

PRopter secundum argumentū in præcedenti disput. c. primo propositum disputandum est, an omnis actus, qui est causa omissionis, sit peccatum, & quale sit, omissionis, an commissionis, in qua re Doctores non eodem modo senserunt. Prima opinio fuit Dur. in 2. d. 35. q. 2. n. 6. qui dū probat priorem sententiam, quam præc. disp. retulimus, plane supponit actum huiusmodi posse manere bonum, etiam quando est omissionis causa: quocirca existimat nullo modo ad omissionis peccatum pertinere, hoc autem intelligit, quando actus ex se bonus erat, vt visitare ægrotos, dare operā lectioni, aut meditationi; verumtamen id nulla ratione probat. Secūda est Her. quod li. 12. q. 24. & Gab. in 2. d. 41. q. 1. art. 3. dub. 3. qui non solum docent, actum illum effici malum ex omissione, cuius est causa, verum etiam esse peccatum commissionis, id quod ex doctrina Ricardi, Marsilij, & Almaini, quos præcedente disputatione, capite primo commemorauimus, sequi videretur, si admitterent actum aliquem necessario requiri ad peccatum omissionis, sicut nos ibidem capite secūdo docuimus. Quocirca Almainus commissionis peccatum ita definit, est actus positiuus, quem elicit voluntas, & tenetur pro tunc non elicere, quia prohibetur, omissio vero (inquit) est priuatio actus positiui, quem tunc tenebatur voluntas elicere. In eorum quoque sententia actus, quo quis expresse vult actum omittere, quem debebat elicere, erit peccatum commissionis. Probatur vero prædicta sentētia hac ratione, Omissio essentialiter consistit in priuatione, non bonitatis debitæ inesse actui, sed actus boni, quem quis debebat habere, actus autem ille, quo quis vult omittere, vel qui est causa omissionis, non est priuatio actus debiti, sed potius ille priuatus est bonitate, quam debebat habere, ergo potius est commissionis, quam omissionis peccatum.

Tertia sententia est recentiorum in hunc articulum, qui docent actum, qui fit tempore omissionis præcepti, dupliciter posse cum ipsa omissione comparari, primum vt causam illius, & aliquid antecedens, quia illū consequitur omissio, & sic dicunt semper esse peccatum, etiamsi alioquin actus omnino bonus esset, veluti actus alioqui bonus propter scandalum, quod quis debebat vitare, redditur malus, & in vniuersum omnis occasio peccati, eo ipso peccatum est, & amputanda. Præterea actus comparari potest cum omissione, per accidens, & comitanter, & sic manet (inquiunt) bonus, qui antea bonus erat. Adhibent exemplum, vt si aliquis semel constituit apud se missam non audire, interim tamen, ne sit otiosus, studet Scripturæ, vel visitat ægrotos, &c. hanc posteriorem partem probant his rationibus. Primo, cum prædicti actus alias ex se sint boni, & non sint causa omissionis, quando per accidens, & comitanter cum illa se habent nullam ab ipsa omissione malitiam contrahere possunt. Secundo, melius est homini nolenti audire missam studere sacræ Scripturæ, vel opus alias bonum facere, quam otiosum esse, ergo opera illa tunc facta non erunt mala propter omissionem. Tertio, illo actu potest impleri aliquod præceptum, vt si quis interim tribuat eleemosynam, ad quam faciendam iure misericordiæ tenebatur, etiamsi missam omittat, ergo opus illud manet bonum. Quarto, quia ex opposita sententia sequeretur, quidquid eo tempore fit, quo omittitur præceptum, esse peccatum quamuis alioqui pium, & bonum opus esset, id quod asserere nimis seuerum est. Colligunt deinde prædicti doctores ex hac doctrina sacerdotem, qui semel decreuit horas non recitare, si proijciat breuiarium in mare non peccare quoties eo facto reddit se impotentem ad recitandum solum pro paruo tempore: similiter si quis decreuit missam non audire, & postea eat dormitum: si tamen proijciens breuiarium in mare reddat se impotentem pro multo tempore, peccare nouo peccato.

Solum opus, quod est causa omissionis, ex ipsa omissione fieri malum probabilior sententia est.

CAPVT II.

MEa sententia duabus partibus cōstat, prior pars in hoc capite explicāda est, posterior vero in sequente: est itaque prior omnē actum, qui est vere causa omissionis, & nō se habet comitanter cum illa, esse quidem peccatū propter omissionem, cuius est causa: actum vero, qui nō est causa, sed solum comitatur ipsam omissionem, non reddi malum, si alias esset bonus. De actu, qui nō est causa, nullam video inter doctores controuersiam, dum generatim loquuntur, tametsi in exemplis assignandis varient, vt paulo inferius ostendetur. De actu igitur, qui est causa omissionis, omnes allegati doctores conueniunt contra Durandum, licet auctores secundæ sententiæ in eo dissentiant, quod docent talem actum peccatum esse commissionis, id quod de voluntate etiam explicita omittendi præceptum, eodem modo asserunt. In hunc sensum intelligendi sunt Sanctus Thomas quæstione 2. de malo articulo primo ad septimum in contrarium, & Capreolus in secundum distinctione 35. quæstione 1. artic. 3. ad secundam probationem secundi argumenti contra secundam conclusionem, cum absolute, & absque distinctione affirmāt, opus factū tempore omissionis effici malum, etiamsi alias bonum esset. S. Thom. C. prælud.

Ratio.

Esse itaque peccatum actū illum, qui est causa omissionis, hac ratione probari solet: quia vt actus alioqui bonus reddatur malus, satis est defectus cuiusque circunstantiæ: actui vero, qui est causa, videtur deficere circunstantia temporis, quia non videtur tempus conueniens operi bono, quod in præcepto non est, quādo impedit aliud, quod ex præcepto fieri debet. Verum cum eodem prorsus tempore fit opus bonum, si comitanter se habeat cum omissione, non tam videtur hic defectus esse circunstātiæ temporis, quam circunstantiæ euētus, quæ potest appellari circunstantia *quid*, iuxta notatata supra disp. 30. Quodsi aliquis dicat tempus illud per accidēs omnino se habere cum actu, qui comitatur omissionem, & ideo nullam in eam malitiam influere, contra vero per se pertinere ad actum, qui est causa omissionis, certe hæc differētia nō tam ex parte ipsius temporis, quam euentus desumenda videtur, & ideo melius ad circunstantiam *quid* videtur reducēda. Cōstat autem in omnium sententia aliquem actum alioqui bonum, effici malum propter euentum, nempe propter scandalum, quod quis vitare debebat, vt tertia sententia dicit, eadem omnino ratione propter euentum omissionis semper efficietur malus, quoties præceptū affirmatiuum, quod propter tale opus omitititur, obligabat.

Ceterum huius rei explicandæ gratia notandū est primū, posse aliquādo duo præcepta positiua simul occurrere, & quia vtrūq; non po-

Universidad de Deusto
Biblioteca

non potest obligare, sed alterum necessario debet præuaiere, obseruationem illius, quod obligat, non reddi malã ex eo, quod sit causa omissionis alterius precepti, quod minus est, & non obligat, vt si eo tempore, quo missa ex præcepto audienda erat, occurrat necessitas proximi, cui ex misericordia debet quisque succurrere, quia hæc est maior obligatio, debet præceptum illius obseruare, etiãsi missã omittat. Deinde nota male assignari ab auctoribus tertiæ sententiæ differentiam inter actum, qui est causa omissionis, & ex illa redditur malus & actum, qui solum comitanter se habet cum illa, & ideo bonus semper perseuerat, si alioqui bonus erat: quare cum in doctrina generatim tradita recte sentiant, in exemplis tamen falluntur. Neque enim, quoties quis animo constituit non audire missam, quæcunque operatio postea sequuta, qua ille detinetur tempore, quo missa erat audienda, se habet comitanter, neque omnis etiam operatio eo tempore facta causa omissionis censeri debet.

Secunda obseruatio.

§

Prior regulæ

Sunt autẽ duæ regulæ in vniuersum obseruandæ, vna est, illa actio, seu operatio, quæ per se primo eligitur, & secundum se sola manere non potest cum obseruatione præcepti, etiamsi post voluntatem, & efficax propositũ omittẽdi eligatur, reuera est causa omissionis, & ex illa efficitur mala. Nomine autem operationis intelligo, vt superiori disputatione explicaui, id etiam, quod physica operatio non est, vt sedere, iacere, manere domi, potest tamen aliquo præcepto iuberi, aut vetari, sic enim capax est bonitatis, & malitiæ. Altera regula est, omnis illa operatio, quæ secundarie eligitur cum priori illa operatione, non est causa omissionis, & ita ex omissione non efficitur mala. Priori modo respectu omissionis missæ se habet operatio manendi domi propter incommoditatem pluuiæ, aut frigoris, sedere ad ignem, cubare; hæ namque operationes per se sine alijs sunt causa omissionis re ipsa, ac proinde ex illa malæ redduntur; nam quod aliquis prius apud
6 se constituerit missam non audire, non obest, quo minus opus illud manendi domi, cubandi, &c. vere sit causa omissionis, neque enim causa omissionis exterioris est solum propositum omittendi, verum etiã opus externum, quod simul cum obseruatione præcepti esse non potest. Quinimo propositum illud efficacitatẽ causæ habet
nequit in omissionẽ, nisi medio aliquo exteriori opere, quo re ipsa obseruatio præcepti impediatur: & quamuis liberum sit hoc, aut illud opus eligere, ex quo talis omissio oriatur, nihilominus illud, quod re ipsa eligitur, causa est omissionis: ille enim, qui proponit missam non audire, vtique etiam decernit vno, aut alio opere interim occupari: hoc ergo, siue illud, quod eligit postea, causa erit re ipsa omissionis. Veluti cum quis decreuit occidere Petrũ libere potest hoc, aut illud instrumentum eligere, illud tamẽ, quod eligit, re ipsa causa est homicidij: opus ergo hic electum, ex quo re ipsa oritur omissio, erit reuera causa illius, ac proinde omissionem ipsam pro circunstantia habebit, ex qua malum fiet, licet alioqui bonum esset.

*Exempla posteriorioris regulæ sunt huiusmodi, quoties aliquis non vult audire missam vt domi maneat, vel cubet, & hoc apud se decreuit, non quidem eo fine, vt recitet, vel studeat, vel aliud opus intra domum faciat, sed propter incommoditatem, quam sentit, si domo exeat, etiamsi postea manens in lecto librum assumat, vel rosarium, & legat, aut oret, hoc opus posterius non est causa omissionis, quia secundarie eligitur post prius, quod fuit tota causa omissionis, ac proinde tale opus non habebit pro circunstantia, *quid*, ipsam omissionem, sed comitanter cum illa erit, & manebit bonum, si alias bonum esset. Simile exemplum est, siquis decreuit iter facere aliqua de causa tempore audiendi missam, &
7 in ipso itinere recitet horas Canonicas, rosarium, vel eleemosynam largiatur, opus iter faciendi erit causa omissionis, opus vero recitandi, vel dandi eleemosynam nequaquam.*

Dixi has secundarias operationes non esse causam omissionis quando secundarie eliguntur, hoc est, quando iam apposita illa causa sufficienta eliguntur: nam si aliquis ipsas haberet vt finem, & ad eas aliam eligeret, quæ pugnat cum obseruatione præcepti, iam essent causæ omissionis per modum finis: veluti siquis ex desiderio ludendi tempore, quo debet audire missam, non ex alio fine vellet tunc domi manere, certe opus studendi esset causa omissionis, opus enim manendi domi, quod pugnat quacunque ratione cum missa audienda, assumitur ex fine studendi, & ita studium, vel etiam recitatio hoc modo assumpta erit
causa

causa finalis mouens ad omissionem: prior autem illo modo nec physica, nec finalis causa esset, vt manifestum est. Si autem aliquis dicat opus studendi ex se pugnare cũ obseruatione præcepti, & ita esse causam omissionis: respondeo, opus hoc pugnare cum obseruatione præcepti ratione adiuncti, quia scilicet ille, qui studet, domi manet, quare supposita semel voluntate manendi domi, vt supponitur, studium nihil operatur: aliter vero se habet, quando ex fine studendi quis manet domi, vt dictũ est.

Ex quo sequitur, illum, qui iam ante animo constituit non recitare horas canonicas, si postea proijciat breuiarium in mare, eo etiam actu peccare, & nouum peccatũ numero distinctum a priori committere, siue breui tempore, siue longiori potestatem recitandi sibi adimat: nam vt diximus, non solũ peccatum est velle omittere præceptum, verum etiam causam omissionis apponere. Quodsi, ipsa voluntate omittendi perseuerante, breuiarium proijciat, non est nouum peccatum distinctum a voluntate omittendi, sed cum illa vnum facit, tametsi illa voluntas pluribus peccatis æquiualeat, eo quod in plures etiã omissiones plurium dierum refertur, sicut qui vno ictu plures homines occideret, de quo supra disputatione. 75. cap. 2. ex quibus omnibus perspicuum est, auctores quidem tertiæ sententiæ generatim loquentes recte docuisse, sed in assignandis exemplis, & applicatione doctrinæ fuisse deceptos.

Nonnulli tamen recentiores censent esse vnum, & idem peccatum voluntatem non recitandi, & proijcere ipsum breuiarium, quando non multum temporis intercessit inter voluntatem illam, & proiectionem breuiarij: putant enim etiã voluntates repetitas circa idem obiectum non esse plura peccata numero distincta, quãdo non multum temporis intercesit. Hoc tamen falsum est, & contra communem sententiam, nam vt fiat vnum numero peccatum, vel debet esse physica continuatio operis in se ipso, vel moralis in aliquo effectu comuni, vt disputatione 84. cap. 2. notatum est, hic autem nulla harum interuenit.

Superest, vt diluamus argumenta tertiæ sententiæ, quarum aliqua cõtra nostrã pugnare videntur. Ad primum fatemur actum qui non est causa re ipsa omissionis, etiam si eodem tempore fiat, non esse malũ, sed dicimus, ab illis auctoribus, perperam distin
gui actum, qui est causa, ab actu, qui nõ est causa, vt mõstratum est. Ad secundum dico, bonum esse homini volenti non audire missam studere, & melius, quã otiosum esse si tale studiũ iuxta ea, quæ notata sunt, nõ sit causa omissionis, at si est causa, non esse bonum tale opus, sed peccatum; dicitur tamen tunc melius esse studere, quam otiosum esse, quia minus peccatum est, non quia opus magis bonum sit. *Soluitur secunda.*

Ad tertium dicendum, posse quidem impleri vnum præceptum eo tempore, quo omittitur aliud, etiam actu, qui est causa omissionis alterius præcepti: hinc tamen nõ fit, actum illum esse bonum, quia opere malo impleri potest præceptum quoad substãtiam secundum communem sententiam, de qua disp. 196. cap. 5. vt euitetur saltem peccatum omissionis; quare si aliquis vt domi recitaret, vel vt visitaret ægros, omitteret missam, sine dubio in omni opinione peccaret omittẽdo missam, impleret tamẽ præceptum recitandi horas canonicas, vel visitandi ægrotos, si ex voto ad id teneretur. Obseruandum tamen est, hoc solum locum habere, quoties duo illa affirmatiua præcepta non obligant eodem tempore simul, sed alterum eo tempore, quo omittitur, alterum vero indifferenter illo tempore, vel alio sequente, qualis est recitatio horarum pro toto die, si tamen eodem momento, vel tempore simul occurrerent, non possemus simul peccare omittendo vnum, & implendo aliud, quia vnum tantum eo tempore obligare debet, quod validius est. 9 *Dilatur tertia.*

Ad quartum dicimus, ex nostra sententia solum sequi, omnia opera, quæ post propositum omittendi vere sunt causa omissionis, esse peccata, hoc autem non est durum, sed necessario dicendum, cetera vero omnia, quæ comitanter tantum se habent, non esse peccata. *Soluitur quarta.*

Causam omissionis non esse peccatum commissionis.

CAPVT III.

IAm vero quale sit illud peccatũ quod sit causa omissionis, cõtra secundam opinionem demõstremus. Dicimus itaque tam volũtatem expressam omittẽdi, quã opus, quod est causa omissionis, non esse peccata com- 10

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prior ratio.

missionis,sed omissionis tantum; imo idē omnino cum ipsa omissione,id quod duabus rationibus probatur. Vna est,quia si esset peccatum commissionis, deberet in cō fessione exprimi: nec satis esset dicere,missam non audiui,sed etiā opus esset causam explicare, in qua peccatum esset commissionis, & volūtatem expressam omittendi missam, quod est cōtra communē sensum: voluntas enim nunquam exprimitur nisi ex contemptu,vel alia ratione peculiari cō stituat peccatum. Altera est, Sicut volūtas, & causa homicidij non habet aliam malitiam,quam homicidij, quādo alioquin ex se mala non est; sic etiam voluntas omittēdi,seu causa omissionis,quæ ex se malæ nō sunt,non habebunt aliam malitiam, quam omissionis, eodem nāque modo voluntas omittēdi se habet ad omissionē, quo actus interior ad exteriorem circa idē obiectū: quare sicut ex actu exteriori deriuatur malitia in interiorem eiusdem quidem speciei,sed secundarie, & secundum analogiā, iuxta notata disput.73.c.5. sic etiam ab omissione deriuatur malitia in voluntatem quæ directe, aut indirecte in ipsam fertur omissionem. In eo namque est primo malitia,quod primo sub præceptum cadit, seu præcepto opponitur, & quia omissio primo contra præceptum est,sicut etiam actus exterior, ideo in ea primo malitia est, & inde in volūtatem deriuatur. Eodē modo de causa exteriori omissionis sicut de ipsa voluntate philosophandum est. Ceterum,vt ibidē diximus,quemadmodū in actū reflexū voluntatis nō deriuatur bonitas,vel malitia eiusdemrationis,actus enim, quo quis vult pœnitere, nō est pœnitētia,neque quo quis vult diligere,est dilectio, nec ad illum perse comparatur, sic etiam contra voluntas,quæ fertur directe in omissionem actus interioris, non accipiet inde malitiam secūdarie eiusdem rationis,est enim eadem ratio,quæ hic repetenda non est. Quare doctrina præcedens de omissione exteriori, a qua malitia refunditur in actum interiorem, intelligenda est.

Posterior ratio.

11

Primo notandum.

Duo tamen notanda supersunt: vnū est, quid velit S. Doctor, cū in hoc articulo dixit,quemdam actum per se pertinere ad omissionem, qualis est voluntas omittendi, quēdam autem per accidēs, qualis est causa ipsius omissionis,existimo ergo S. Thomam ideo dixisse,actum interiorem per se pertinere ad omissionem, non quia sit de essentia illius,nec sine illo esse non possit, constat enim sine illo reperiri,& ita neque de essentia illius esse, sed quia directe fertur in ipsam omissionē,vt obiectum, cū sit voluntasillius,estq; per se causa illius,quādo talis voluntas adest, neque enim est per accidens voluntati omittendi,omittere: cōtra vero actus,qui est tantum causa,cū non sit perse causa illius,vt constat,nec in illam vt in obiectum feratur, siquidem non est voluntas,vel cognitio ipsius omissionis,vt perspicuū est, per accidens dicitur ad omissionem pertinere: esse autem per accidens causam omissionis præcepti constat, quia obligatio præcepti, & talis actus per accidens occurunt,vt patet.

Alterum est;quoties actus exterior, qui est causa omissionis, ex se bonus erat, vel indifferens, & fit malus ex omissione,quia habet pro circunstantia effectus, hoc est, pro circunstantia *quid*, vel pro circunstantia temporis,illam dicitur habere pro obiecto ingenere moris iuxta notata disputatione 53.c.2.vbi dictum est circunstantiam quæ tribuit primam malitiam,in rationem obiecti transire. Verū obijciet aliquis hoc modo. Ex hac posteriori notatione sequitur actum, qui est causa omissionis, esse primo malum, quia ipsam omissionem habet intra rationem obiecti,actus autem ex obiecto malus primo malus est, & ita erūt duo peccata,alterum ipsa omissio,alterum causa omissionis: vt enim hæc duo cōstituerent vnum peccatū, ab vno in aliū malitia, secūdarie deriuanda erat. Respondeo actū exteriorem,qui propter circunstantiam aliquam,quæ tribuit primam malitiam, est malus,non semper esse primo malum, etiāsi circunstantia illa rationem habeat obiecti respectu illius, sed tunc tantum primo malus est,quando circunstantia illa non prius afficit alium actum, sed ipsum primo respicit. Verbi gratia,circunstantia loci,quæ tribuit actui coniugali speciem sacrilegij, & habet rationem obiecti respectu illius, facit ipsum primo malum, quia non respicit prius alium actum,sed cum aliquis præbet ensem, quo videt patrandum homicidiū, actus ille non est primo malus,sed deriuatam habet malitiam per extrinsecum respectum ab ipso euentu homicidij, cuius est causa, quia in homicidio primarie malitia reperitur, sic etiam cum aliquis actus est causa omissionis,etiamsi omissionis circūstātiam pro obiecto in genere moris habeat, erit

Secundum tenendum.

Obiectio.

Solutio.

beat, erit nihilominus secūdarie malus malitia deriuata ab ipsa omissione, in qua primarie reperitur, quia primariæ contra præceptum est; eodem namque modo ibidem dictum est,ab exteriori in interiorem malitiam per analogiam,& extrinsecum respectum deriuari,quia interior est causa exterioris,& ideo secundarie prohibitus, quia exterior primo prohibitus est.

Ad argumentum vero secundæ sententiæ allatum capite primo respondeo,perpetuam ab illis auctoribus peccatum commissionis definiri; neque enim commissio est actus quicunque, quem debebat voluntas non habere, sed est actus præcepto negatiuo contrarius;actus autem, quo quis vult non audire missam,aut quo dat causam,ne audiat missam, non est contra præceptum negatiuum,sed contra affirmatiuum; nam præceptum primarie non respicit actum voluntatis, quo quis vult missam omittere, vel qui est occasio omittendi,sed ipsam omissionem, præcipit enim primarie missā audiri,cetera vero consequenter, & ita actus ipse voluntatis, vel exterior, qui est causa omissionis prædictæ,etiamsi in genere naturæ non sit priuatio actus debiti, in quo ratio peccati omissionis primarie consistit, in genere tamen moris inde speciem sortitur,& malitia secundarie deriuata peccatum omissionis vere dicitur.

13 Solutio secundæ sententiæ.

Quando imputetur ad culpam omissio. Disp.94.

Duæ Scholasticorum opiniones.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.
Priuatio actus debiti,qui in somnis, aut ebrietate accidit non est peccatum.cap.3.
Diluuntur oppositiones ad versariorum.c.4.
Quomodo expendenda sit grauitas omissionis.cap.5.

Duæ Scholasticorum opiniones. CAPVT I.

Circa vltimum argumentum pro positū in prima disputatione capite primo pro sententia priori allatum,supereſt,vt disputemus de imputatione omissionis ad culpam, quā do videlicet imputetur,vtrum eo tempore quo reipsa præceptum obligabat, & omittitur,an eo tēpore, quo causa omissioni data est; in qua etiam re variant Scholastici.

Prima sententia.

Est autem prima sententia eorum, qui dicunt, peccatum omissionis eo tempore imputari, quo præceptum implendū erat,etiā si tūc dormiat ille, qui præceptum omittit. Huius sentētiæ fuit aperte Marsilius, vt vidimus disputatione 92.c.1.in vltimo argumento illius,imo vero S. Tho.2.2.q.79.a.3. ad tertiū,& q.2. de malo a.1.ad 11.& in 2. d.35.ar.3. vbi impugnat opinionem corū, qui asserunt,omissionem imputari tempore,quo quis aggreditur opus,repugnāsprę cepto,qui vero ita loquūtur de omissione præcepti, quæ in somnis accidit, idē de omissione in ebritate eadē ratione dicēre debent, sicut expresse docuit Antisiodorēsis lib.2.tractatu 29.c.2.q.3. in fine,quanuis pro oppolita ab Adriano referatur; ait enim, quando aliquis se inebriat, tunc non omittit, sed postea: intelligit sane in ipsa ebrietate,non quando causam dedit, si præceptum pro tempore, quo ille ebrius est, obligabat. Idem colligi videtur ex eodem S. Tho.2.2.q.150.ar.4.vbi affirmat,peccata orta ex ebrietate in se esse peccata ex causa voluntaria ebrietatis. Probari autem potest hæc sententia ratione Doctoris Sancti in ea q.76.ar.3.ad tertiū, quia si aliquis casu excitetur a somno, & ita impleat præceptum, quod alias dormiens non impleret,vere non omittit præceptum,nec peccato omissionis peccat:imputanda ergo illi erat omissio in somnis, non antea: idem de omissione in ebrietate sequitur.

Marsilius. S. Thomas. Antisiodorensis. S. Thomas.

2 Secunda sententia quatuor cōstituet. Corduba.

Secunda sententia quatuor cōstituet. Corduba.

Secunda sententia quatuor cōstituet. Corduba.

Universidad de Deusto
Biblioteca

que hoc non negasse Sanctum Thomam contendunt. Tertio dicunt, illud peccatum non esse omissionis formaliter, sicut neque causa homicidij formaliter est homicidiū, sed reductiue, vt ipsi aiunt, nisi is, qui dat causam omissioni, vel homicidio, directe velit omittere, vel occidere, & ex illo animo occasionem præbeat, tunc enim formaliter esset peccatum omissionis, seu homicidij, hoc etiam nulla ratione confirmant.

Tertium.

Quartum.

Quarto affirmant, opera prohibita, quæ fiunt in somno, vel in ebrietate, si præuisa fuerunt, vel debuerunt præuideri, esse peccata in ipso somno, & ebrietate in se ipsis, & non tantum in causa sua. Probant vero his rationibus. Primo, quia vt in se sint peccata, satis est esse volūtaria in causa sua, quamuis in se voluntaria non sint eo tempore, quo fiunt. Secundo, quia actus exterior, quo quis interficit hominem, est peccatum eo solum, quia procedit ex voluntate, cum tamen in se nullam aliam habeat libertatem, quam causæ, ergo eodem modo opera facta in somno, vel ebrietate peccata erunt, etiamsi nullam aliam libertatem habeant, quam voluntatis, a qua procedunt, vel quæ illis causā dedit. Tertio, si aliquid obstaret, quo minus hæc opera in se essent peccata, id esset, quia postquam semel data est causa somno, vel ebrietati, iam non sunt in libera potestate operantis, sed hoc nihil obest, quoniam non tantum emissio sagittæ ad occidendum est peccatum, verū etiam ipsa vulneratio, quæ tamē post emissionem non est amplius in libertate mittētis: addunt nihilominus, opera illa facta in somno, vel ebrietate non habere distinctā malitiam a malitia causæ, sed malitia talis causæ esse peccata

3 *Hoc vltimū probatur primo.*

Secundo.

Tertio.

Gabriel. Ocam.

Cum his auctoribus, quod spectat ad hāc quartam partem faciunt, Gabr. in 2. d. 42. q. 3. ar. 1. notatione 2. Ocam quod lib. 1. q. 20. cum asserunt, eum, qui se præcipitem dedit, in ipso etiam motu actu peccare, etiā si iam non subsit motus eius, electioni ipsius nisi ipsum interim factipœniteat, adstipulantur etiam idem Gabr. lectione 10. super canonem litera. K. Martinus de Magistris tractatu de temperantia q. de pollutione nocturna, & Sotus in 4. d. 12. q. 1. ar. 7. asserētes pollutionem factam in somnis in se ipsa esse peccatum, quoties ex volūtate orta est. Mitto hic aliam sententiam Caietani, de qua dicendum est disput. 127. cap. 3. qui existimat euentum sequutum ebrietatem nō esse peccatū, sed circunstantiā aggrauantē peccati malitiā, quæ fuit in causa,

Martinus de magistris.

Artic. V.

Probabilior sententia.

CAPVT II.

TErtia sententia, quæ mihi multo probabilior visa est, duo asseriti; vnum est, peccatum omissionis tunc vere, nec solū reductiue imputari, cum quis volūtarie causam dedit omissioni. Alterum est, ipsam omissionem, ebrietatem, vel somnum sequuti non esse formaliter peccatum ingenere moris, non dico tantum intrinseca denominatione, verum neque extrinseca, deriuata malitia in ipsam ex voluntate, vel aliunde ita vt tunc homo vere, & proprie peccare dicatur, sed esse effectum peccati: idem existimo de omnibus operibus, quæ fiunt, quādo iā non manent in nostra potestate. Hāc sententiam, quod attinet ad priorem partem, sequūtur Alex 2. p. q. 113. m. 7. Maior in 4. d. 9. q. 2. præsertim conclusione 4. & d. 17. q. 8. præcipue etiam conclusione 4. Adrian. in 4. q. 3. de Eucharistia, quæ incipit *Vlterius*, in solutione 7. de qua solum in hoc capite differendum est: eam vero sic probo. Quemadmodum omittere præceptū est peccatum omissionis in hac, vel illa specie pro diuersitate rerum, quæ præcipiūtur ita præbere occasionem, vel causam dare tali omissioni, vel illam directe velle, peccatū est cōtra idem præceptum, & in genere moris eādem malitiā habet ipsius omissionis, quam ab ea communicatam habet, neque enim aliam habere potest; alioquin etiam causa in confessione explicanda esset: ergo licet nōdum sit omissio in genere entis naturalis, quæ est priuatio actus præcepti, quousque tempus aduenial præcepti, tamen omissionis malitia iam est: omissio autem ingenere moris nihil aliud est, quā peccatum constitutum malitia omissionis: Ergo omissio in genere moris iam incipit imputari; idem enim est imputari culpam omissionis, & peccato omissionis peccare. Quare, dum de imputatione fit sermo, quia illa plane intelligitur ingenere moris, neque enim naturalia imputari dicuntur, absolute, & simpliciter dicendū est, in eo momento omissionem imputari, in quo incipit eius culpa imputari, cumque hæc incipiat statim, cum datur causa, omissio etiā tunc imputari dicenda est: nec solum reductiue, vt

Tertia sententia.

ctiue, vt auctores secūdæ sentētiæ dicebāt, aut solum obiectiue, vt alij loquuntur, sed etiam formaliter, siquidem eadem omnino numero malitia omissionis in causam illius per analogiam deriuatur, sicut ab actu externo in internum refundi diximus disputatione 73. c. 5. imo vero, cum recentiores Thomistæ secundæ sententiæ putent, malitiam cuiusque peccati primo reperiri in actu interiori, & inde exteriori communicari, deberent dicere malitiam omissionis primo reperiri in voluntate omittendi, vel in voluntate, qua datur causa omissioni, & inde in ipsam exteriorem omissionē deriuari: sui tamen non memores, vt oportebat, dicunt omissionis peccatum primo, & formaliter reperiri in ipsa priuatione actus tempore præcepti, etiamsi in somno contingat; at vero in voluntate, qua datur causa omissioni, non formaliter, sed reductiue, & veluti secundarie.

Mens quidem S. Thomæ mihi difficilis est: si tamen loquatur de peccato, & malitia omissionis, quę proprie, & directe in genere moris malitia est, & imputari dicitur, non video, quo modo incipiat in somnis imputari: si vero loquatur de ipsa omissione, prout est quædam priuatio actus naturalis, vt re vera videtur loquutus, eius sententia vera, & facilis est, atque per inde est, ac si dicere priuationem ipsam actus, & omissionē re ipsa non esse nisi in somnis eadem hora, qua præceptum obseruādū erat. Nescio tamen, qua de causa S. Thomas Alexandri sententiā impugnet, quæ dicit, tūc incipere omissionem ad culpam imputari, cū libere ponitur causa illius, Alex. namq; & qui illam sequuntur opinionem, non loquuntur nisi de malitia omissionis in genere moris, & peccati, hęc autem incipit ex causa, vt perspicuum est. Parum autem obstat, quo minus tunc incipiat peccatum omissionis, quod si aliquis a somno excitatus missam audiret, iam nō esset priuatio actus externi, qui erat in præcepto: hic enim non impediret ipsam culpam, & malitiam omissionis formalem, & propriam, quæ in causa præcesserat, tametsi omissionem in genere entis naturalis prohiberet, quæ ad culpam, & genus moris parum refert, dum modo illius sufficiens causa libere posita fuerit. Posset aliquis dicere pro secunda opinione, ideo causam omissionis appellari omissionem indirecte, quia non prohibetur præcepto directe, nisi ipsa omissio, causa vero non directe. Verum hoc friuolum est, tum quia etiam voluntas omittendi nō prohibetur præcepto humano directe, & tamen illa est directe peccatum omissionis secundum Doctores secundæ sentētię. Tū etiam quia, vt aliquid directe sit in specie peccati, non est opus directe prohiberi præcepto aliquo, sed satis est eandem omnino malitiam habere cum illo peccato.

Solutio.

Sed arguūt recētiores nō nulli hoc modo. Etiamsi voluntas occidēdi, vel causa homicidij sit eiusdem speciei cum homicidio ipso, sicut voluntas omittēdi, & causa omissionis cum ipsa omissione, quia tamen hoc genus peccati opere ipso cōsummatur, nō debet voluntas occidendi, vel causa dici homicidium absolute, ergo nec volūtas omittendi, vel causa omissionis dicenda est omissio, sicut quamuis germen arboris sit eiusdem speciei cum arbore, non potest dici arbor simpliciter, quia deest illi consummatio, & perfectio. Verum argumentum hoc infirmum est, primum, quia hic non loquimur de homicidio, quatenus est actio quædam naturalis, nec de omissione, prout est priuatio actus in genere entis, sic enim nec velle omittere est omissio ipsa, nec velle occidere est homicidium, sed neque causę vtriusque nomine effectus simpliciter appellantur; sed loquimur de genere moris, & culpæ, & imputatione illius, hæc autem simpliciter, & absolute imputatur, cum adest voluntas, aut causa sufficiens. Si enim quis interroget, quando imputari incipit culpa homicidij, vel homicidium ipsum, nullus audebit negare, tunc primū imputari, quum quis cōsensit interius, aut causam dedit, atque adeo recte dicet, tunc aliquem esse homicidam. De hoc enim genere imputationis loquēs Dominus Matth. cap. 5. dixit *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eā, iā mœchatus est eam in corde suo*. Quasi diceret non minus in corde, quam si opere ipso cōsummasset, mœchatus est, & tamen actio ipsa exterior mœchiæ nondum sequuta est: ergo eodem modo de culpa omissionis, vel de imputatione omissionis, quod idem est, dicere debemus: neque enim inquirimus tantum, quando omittit aliquis, sed quando omissio imputatur illi, hoc est, culpa omissionis, imputatio nāque non est nisi culpæ. De illo ergo, qui decreuit missam non audire, vel causam dedit, recte cū Domino dicere possumus, *Iam missam nō audiuit in corde suo*. Ex

Obiectio.

7

Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

8 emplum germinis, & arboris nullius momenti est: licet enim sint eiusdem speciei in genere entis, arbor tamen dicitur ob perfectionem illam accidentariam magnitudinis, & aliarum proprietatum in genere entis, quas non habet germen, at ipsa omissio, & homicidium, siue peccatum exterius nihil habet in genere moris, quod non habeat volũtas, vel causa illius, vt probatum est, licet aliquid habeat in genere entis, de quo non est controuersia. Cæterum Almainus multũ laborat tractatu illo 3. c. 25. in ea quæstione, vtrũ omissio incipiat in instanti, an in tempore, quæ meo iudicio nihil habet difficultatis: hoc enim certũ est gratiam amitti per peccatum mortale, deinde indubitatum est, gratiam desinere per primum non esse, ac proinde primum nõ esse illius erit primũ esse peccati omissionis, verum nos ex coniecturis, & circunstantijs iudicamus incepisse peccatũ, instans tamen primum illius præcise assignare non possumus, quod parum refert.

Almainus.

Priuatio actus debiti, qui in somnis, aut ebrietate accidit, non est peccatum.

CAP. III.

Posterior pars vera seu sententia.

ALtera pars nostræ sententiæ est, priuationem illam actus, qui præcipitur, quæ ab aduersarijs dicitur formalis omissio, quoties contingit insomnis, aut ebrietate, non esse peccatum formaliter eo modo, quo actus exterior, qui manet sub potestate nostra: idem de omni actu prohibito, vt pollutione, homicidio. &c. quando in somnis, vel ebrietate contingit, dicendum est. Hanc partem tradunt expresse Adrianus, & Maior locis in. 2. capite allegatis, Paludanus in 4. d. 9. q. 3. & indicat Gab. in 2. d. 22. q. 2. artic. 2. post tertiam conclusionem. Quo fit, vt omissio, & similia opera externa prohibita, in somnis facta, aut ebrietate, qualis est pollutio, seu homicidium, non tantum non incipiant in somnis ad culpam imputari, verum etiam tunc nullo modo ad culpam imputẽtur, aut eis homo peccare dicatur. Non contendo, opera huiusmodi non addere nouũ gradum malitiæ supra malitiam actus voluntatis, id enim extra controuersiam est,

9 Adrian. Maior. Palud. Gabriel.

& omnes fatentur, nihil addere, vt ex doctrina disputationis 76. capit. 2. patet: sed dico, opus illud, vel omissionem factam in somnis non informari malitia morali, vt idem peccatum morale cum voluntate constituat, sicut informatur actus exterior, quã diu sub potestate voluntatis perseuerat, & cum interiori idem omnino in genere moris componit, ac proinde omissionem in somno, vel ebrietate solum esse effectum peccati.

Hæc vero pars primo sequitur ex doctrina tradita à nobis disputatione 73. capite 9. vbi diximus, tandiu actum externum esse capacem malitiæ moralis, quandiu liber est, actus autẽ, qui est in somnis, aut ebrietate, libertatem non habet, ergo hic malitiæ moralis capax non est. Respondent nonnulli, omissionem, vel homicidiũ in somno, aut ebrietate esse quidem liberã, quia ex libera volũtate, quæ dedit causam, ortum habuit, & hoc satis esse, vt sit actu peccatum, & homo in somno, aut ebrietate dicatur peccare, etiamsi tum nõ sit sub eius potestate talem omissionem, vel opus impedire. Hoc tamen responsum manifesta ratione refellitur, sequeretur enim posse hominem iustificari, aut iustum esse in eodem tẽporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omnisione: namsi aliquis libere causam dedit omisioni recedens in locum remotum, inquo iam missam audire nequit, eo tempore, quo præceptum obligabat, iã non potest in ecclesiam redire, tunc sane iam putabitur illi omissio, & peccabit peccato omissionis, atqui eodem momento, vel paulo antea per contritionem iustificari potuerit, ergo simul poterit peccare mortaliter, & iustus manere, quod est absurdum, nec enim tunc gratia paulo ante adquisita per pœnitentiam sola illa omissione amitteretur.

Verum respondent deinde, priori voluntate, quæ dedit causam omisioni, iam reuocata per pœnitentiam, omisionem illam licet quatam non esse peccatum, quia voluntas illa præcedens reuocata non tribuit illi esse morale. At hoc friuolum est: nam ratio voluntarij, quam ab actu voluntatis omissio illa habere poterat, semper manet, posita quauis retractatione, ergo nihil illi deest, quo minus peccatum sit, sicut antea. Quare decipiuntur, qui dicunt tunc deesse formã extrinsecã, à qua actus exterior vocatur liber, & moralis, nẽpe voluntatẽ illam impe-

rantẽ, hoc autẽ falsum esse sic ostendo. Nã voluntas illa, quæ dedit causam omisioni, eatenus solum potuit ipsi tribuere rationẽ motis, & liberi, quatenus libere ei dedit causam, alios autem morales influxus in omissionem voluntas illa habere non potuit, nã licet talis voluntas fuisset, si tamen causam nõ dedisset omisioni sufficientem, sed ille casu audisset missam, nulla esset exterior omissio, quæ esset peccatum, aut ostendant nobis alium influxum, & fundamentũ denominationis, quam omissio ex illa voluntate habet.

Dicunt aliqui, voluntatem illã, hoc solo q̃ retractata non sit manere in homine, sicut peccatum quodcunque præterito actu non retractato, ac proinde illã permanentẽ hoc modo influere moraliter in omissionem, at vero retractatã influere non posse. Verum quis nõ videat, influxum in opus, vel omissionem externam nullum esse ex eo, quod voluntas solum per modum habitus manere dicatur, quia nondum retractata est, sed ex eo tantum, quod ex illa reuera opus, aut omissio oriatur: sic enim opus, aut omissio libera dicitur, & non alia ratione (voluntas vero permanens per modum habitus solum efficit, vt homo in peccato dicatur manere, quod longe diuersum est) omissio aũt eodẽ modo manet retractata quouis modo voluntate priori, postquam data est causa illi & iam non subest nostrę libertati, quia tunc semper manet causa, quæ libere posita fuit à voluntate præcedente, ergo semper ipsa omisio manet, sicut maneret, si nõ retractaretur voluntas. Vel ergo non esset peccatum nõ retractata voluntate, vel etiam post pœnitentiam peccatum eodem modo esset: at hoc non est asserẽdum quia homo simul posset esse iustus, & peccare, ergo dicendũ est, ex eo tempore, quo nõ manet in nostra potestate, iam nullum esse peccatum. Idem omnino absurdum contra oppositam sentẽtiam infertur, si ponamus Deum infundere gratiam suam in somnis, antequam ille, qui dedit causam omisioni, perueniat ad horã obseruandi præceptum, tunc enim simul esset in gratia, & peccaret, id quod eodẽ modo probandum est. Eadem ratione ostenditur, pollutionem in somnis, & homicidium in ebrietate nunquam esse in se ipsis formaliter peccatum, & motum localem, quo aliquis se præcipitem dedit, solum esse peccatum in principio, cuius oppositum docuerunt Ocam, & Gabriel.

Secundo eadem sententia probatur, quia ex opposita sequeretur eum, qui venenum propinauit, tandiu actu peccare, quãdiu venenum operatur ad mortem, sicut iuxta oppositã sententiam, qui emisit sagittam, tandiu peccat, quandiu illa mouetur, & vulnus infligit. Tum etiam sequitur eum, qui nimium comedit, ex quo suæ saluti nocet, toto illo tẽpore peccare, quo ex nimio cibo ægri tudo gignitur, id quod non audet Sotus cõcedere. Horum autem omnium esse eãdem rationem, atque omisionis vel peccatorum quæ in ebrietate, & somno sequuntur, perspicuum est, nam vtraq; solũ sunt libera in causa, & semel libere appositã causa, iam nõ manent in potestate nostra: at hæc, quę modo inferebamus, absurda sunt: quis enim dicat actu peccare per quinquaginta dies, & eo amplius eum, qui propinauit venenum, quod hoc tempore paulatim occidit, postquam ipse nullum potest afferre remediũ, nec effectum impediret. 12 Secũda ratio

Nonnulli Theologi libenter concedunt omnia, quę intulimus, nec putant absurda præter illud de morbo, quẽ aliquis cibi immoderatione sibi comparauit, dicũt enim, & bene cum Dominico Soto loco citato peccatum solum consistere in applicatione cibi, nam illucusque hæc actio potest libertati nostræ directe obedire, quod vero postea fit vi facultatis nutrientis, non potest parere imperio nostro directe, ideoque nec actio moralis esse potest. Verum, vt consentaneo loquerentur, dicere quoque debebãt primum, pollutionem in somnis nõ esse peccatum, nam semel posita causa, & somno incepto, cętera sequuntur vi solæ facultatis nutrientis, quę ex se non potest nostræ voluntati directe parere, idem de veneno propinato dicere coguntur, vt patet. Tũ etiã idẽ Sotus, & Corduba fatentur pollutionem nõ esse peccatum ex eo puncto, quo iam è lumbis deciditur, ex quo iam non est in nostra potestate ipsam impedire, hoc autem eodẽ modo se habet in somnis, quidquid enim in eo fit sola nutriens facultas operatur, ergo idem de illa dicere deberent. Ad hæc motus sagittæ, postquam èmanu fuit emissa, iam neque directe, neque indirecte parere potest nostræ facultati multo minus, quam operatio nutrientis facultatis, ergo iam nõ potest nobis amplius peccato imputari. Solutio

Idem etiã de ipsa omisione dicendũ est: nam quanuis omissio secũdum se capax sit malitiæ, & libertatis, id tñ est remote ratio-

Reijcitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

13 ne causæ, & qualis fuerit causa, ita etiã ipsa libertati subiecta erit, si causa directe obedit rationi, ipsa quoque omissio hoc modo libera dici poterit, si placet: si vero causa fuit talis, quæ solum indirecte, &, vt aiũt, mediate subsit nostræ electioni, & libertati, ipsa omissio hoc modo tantum libera erit, atqui somnus solũ est in potestate nostra, q attinet ad applicationem, semel autẽ incepta operatione naturalis, & nutrientis facultatis, iã non subditur, sicut nec operatio cibi in stomacho, vt dicebat Sotus, ergo omissio in somnis indirecte solum libera erit, ac proinde non erit peccatum, sicut de operatione cibi ipse Sotus, & aduersarij fatentur.

Tertia ratio Aristot. Tertio denique huic doctrinæ consonat Arist. 3. Eth cap. 3. vbi agẽs de ijs, quæ sunt nostræ electionis, docet, quædã esse initio in nostra potestate, qualia sunt habitus, valetudo, ægritudo, iactus lapidis, quæ semel data causa, iam amplius non sunt, de actibus vero humanis, in quibus est virtus, & peccatum, docet semper, hoc est, in principio, medio, & fine sub libertate nostra manere: sicut ergo in habitibus peccatũ nõ est, etiãsi initio sint in nostra potestate, sic etiã nec in iactu lapidis, & alijs huiusmodi erit, postquã non manet sub nostra libertate, quãuis initio fuerit de omissione, & pollutione in somnis eadẽ erit omnino ratio. Neque quid

14 *Obiect.* quã obest id, quod Arist, docet de ebrio eodẽ capite, nimirũ duplici pœna dignũ esse, si in ebrietate occidat, & propter ebrietatẽ, & propter homicidium, neque enim curat Arist. an actus exterior peccati malitiã habeat, & actus moralis sit, sed satis ei videtur, vt duplici pœna puniatur, si in ipsa ebrietate causam dederit liberã homicidio, quod qua ratione intelligendũ sit, dicemus infra disputatione. 127. cap. 3.

Solutio.

Diluuntur oppositiones aduersariorum.

CAPVT IIII.

Diluitur ratio pro prima dicto ex dicta sententia allata.

IAM vero oportet vt, dissoluamus argumenta, quæ capite primo pro secunda sententia allata sunt, & alia etiã, quæ nostræ sententiæ opponi possunt. Ad rationẽ pro prima parte secundæ sententiæ respondeo, omissionẽ non tantũ esse priuationẽ ipsam actus præcepti, verumetiã causam illius, hic enim loquimur de omissione non vt priuatio quædã naturalis est, sed vt malitiã moralẽ habet, sic aũt omne illud omissio dicitur, quod malitiã omissionis habet, hæc autem est etiam in causa omissionis, non tantũ reductiue, sed formaliter, & proprie, imo eadem prorsus, quæ esset in ipsa omissione. Sed obijciet aliquis iuxta doctrinã traditam superius disputatione 73. c. 5. Volũtas omittendi, & causa omissionis sunt peccata malitia deriuata secundũ analogiam ex ipsa omissione, sicut actus interior ab exteriori malus efficitur, ergo si ipsa omissio in se mala non est, quando sequitur in somno, sequitur etiam ipsam voluntatẽ, aut causam malã non esse. Respondeo, tunc malitiã primarie reperiri in actu, qui est proxima causa omissionis in somno futuræ, neque ex ipsa omissione habere malitiã deriuatã, quia tũc omissio non est peccatũ, est autẽ primaria malitia in causa omissionis, quia illa per ordinẽ ad omissionẽ futuram primo prohibita est, vel hoc, quod est reddere se impotentem ad obseruationẽ præcepti, aliter tamẽ, quando ipsa exterior omissio in se peccatum est, tunc enim primarie in se habet malitiam, & in causam quamcunque illam deriuat.

Ad primam rationem, pro quarta parte eiusdem secundæ sententiæ respondeo, ad hoc, vt aliquod opus exterius sit peccatum, non satis esse liberam sui causam habuisse, sed opus est, vt semper maneat sub libera potestate operantis, sicut hactenus satis, superque probauimus. Idem de omissione dicendum est, & ita etiam solutum manet secundum argumentum eiusdem partis. Ad tertium de vulneratione, quæ fit emissa sagitta, dicimus, illam non esse peccatum ob rationem dictam, quare exemplo illius aduersarij non recte probant omissionem etiam in somno esse peccatum: idem de pollutione in somno, & homicidio in ebrietate dictum puta.

Verum recentiores nonnulli, qui secundam sententiam vt probabiliorem amplectuntur, putant nos magis vrgeri hoc argumento, Si hæc omnia exteriora, quæ diximus, non essent peccata, sequeretur, non esse necessarium ea in confessione exprimere, sed satis esse explicare causam eorũ libere positã fuisse somno, aut ebrietati, hoc autem dicunt esse contra cõsuetudinẽ fidelium

fidelium omnium, qui ea semper confitentur. Respondeo, secundum eos doctores, quorum sententiam sequuti sumus, non esse exprimenda in cõfessione, fideles autem plurimi ea explicant, quia nesciunt ea non esse peccata, vel etiam, quia eo facto recte explicant culpam, quam commiserunt præbendo causam, & occasionem, ideo prohiberi non debent a talium euẽtuum confessione, præsertim cum ipsa explicatione euentus optime explicetur, quidquid peccati in causa præcesserit, & parum vnum ab alio distet, at si quis præcise ea exprimere vellet, quæ debet, nõ est cogẽdus euẽtũ explicare ratione confessionis, sed aliquãdo ratione restitutionis vel irregularitatis, vt subinde dicemus, sed satisfaceret præcepto, si diceret, se dedisse proximam causam tali omissioni, vel pollutioni. Et quidẽ cum Sotus fateatur toto tempore quo cibus immoderate sumptus saluti nocet, nõ esse peccatum, & de veneno similiter sed eo tempore duntaxat, quo libere applicatur idem contra ip sum, & contra eos, qui ipsius sequuntur sententiam in hoc casu asserere debet, nimirum non opus esse inconfessione dicere, ego cibo, & potu nimio mihi intuli morbum lethalem, sed sufficeret fateri causam illius dedisse, quodsi in hoc casu id aduersarij fateri debẽt, in alijs quoque nos id asserere, mirum esse non debet. At vero quando opus externum est secundum se peccatum, quia libere semper manet sub nostra potestate, tũc debet semper explicari, cuius rationem reddidimus supra disputatione 76. cap. 3.

Deinde obijcere posset aliquis hoc modo, Ratione homicidij in ebrietate, & somno sequuti si aliquis scienter se tali periculo exposuit ebrietate ipsa, vel somno, incurritur primum irregularitas, præterea debet ille, qui occidit, restituere damna, cum tamen alias non deberet, nec irregularis esset, si casu postea vel excitaretur a somno, vel impediretur furor ebrietatis, ergo illud opus exterioris homicidij erit peccatũ atqui eodem modo cetera, de quibus hactenus disputauimus, erunt etiam in somno peccata. Respondeo, vt aliquis incurrat excommunicationem vel irregularitatem, nõ requiri opus ipsum exterius homicidij esse peccatum, sed sufficit esse effectum peccati, lex enim solum punit tali pœna peccatum homicidij cum effectu, quare si aliquis alteri suaderet immoderatam ingluuiem cibi, & potus, ex qua videt futuram mortem illius, si postea sequatur, erit sane irregularis, & tamen aduersarij fatentur, tunc ipsum actum homicidij, qui fit vi solum nutrientis facultatis, non esse peccatũ. Deinde restitutio obligat, si re ipsa sequatur effectus, etiamsi ipsa actio nocendi in se peccatum non sit, iustitia enim solum respicit damnũ culpabili causa illatum, vt ad æqualitatem reducat. Demum omnes, qui docent, reuocata priori voluntate per pœnitentiam, euentum sequutum non esse peccatum, affirmant inducere nihilominus irregularitatem, excommunicationem, & obligationem restituendi.

Quo modo expendenda sit grauitas omissionis.

CAPVT V.

QVm de omissione nihil deinceps in tota materia de peccatis speciatim dicendum sit, operæpretium duxi de grauitate illius in hoc capite disserere, vt omnia, quæ ad hoc genus peccati pertinent, pertractemus. Est autem nunc videndum, quo modo grauitas huius peccati expẽdenda sit; huic quæstioni respondet Almainus tractatu 3. moralium c. 26. primum, non esse considerandam quantitatem secundum intensionẽ oppositi actus, quo priuat omissio, eo quod nullus actus præcipitur sub certo gradu intensionis, & ita nulla omissio erit priuatio certi alicuius gradus, & in hoc eius sententia mihi probatur. Secundo etiamsi præciperetur actus sub determinata intensione, non deberemus metiri malitiam omissionis ex quantitate oppositi actus. Hoc non video, qua ratione probetur, & mihi falsum apparet, tunc enim sine dubio omissio esset maioris, aut minoris actus debiti, & ita maior, aut minor priuatio, & maior, aut minor malitia illius. Tertio docet, malitiam omissionis expendendam esse ex qualitate specifica actus, quo priuat, in quo eius sententia recentioribus Theologis communiter, & mihi probatur. Ratio vero est manifesta. Nam sicut priuatio actus debiti habet malitiã, quia est priuatio debiti boni, ita erit maior priuatio, ac proinde maior malitia, si priuet maiori bono. Quarto addunt recentiores aliqui, augeri, aut minui malitiã omissionis ex causa

18 *Sententia Almainus in aliquo probatur in aliquo non.*

Ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt quo alias melior esset causa, minor sit culpa omissionis. Verbi causâ, minus peccat, qui causa vilitandi ægrotos, quam qui causa ludi non audit missam, & sic de alijs. Primum, nam sicut nonnulli, quos retulimus disputatione 69. c. 2. existimant, malitiam operis minui ex fine, alias bono, & magis minui ex fine alias meliori, eodē modo de omissione comparata cum causa ipsius loquūtur: & videtur eadem ratio, sicut enim finis bonus est causa operis, ita opus alias bonum est causa omissionis; deinde, sicut bonitas finis minuit malitiam medij, sic etiam contra malitia finis ex bonitate medij minui debet: atqui omissio se habet vt mediū ad opus, quo aliquis vult occupari, & a præcepti obseruatione impeditur, ergo ex bonitate operis malitia omissionis minui debet.

Reijcitur. Mihi tamen videtur, malitiam omissionis non minui ex bonitate causæ, nec augeri: loquor autem de ipsa malitia omissionis secundum propriam rationem omissionis, id vero eadem ratione mihi habeo persuasum, qua in illo capite 2. probaui malitiam medij, aut electionis non minui ex bonitate finis, aut intentionis; nam cum in fine nihil maneat bonitatis, quando virtute illius eligitur malum medium, quia ex malo medio vitiatur, sicut ibidem ostendimus, & ideo bonitate sua, quæ nulla manet, remittere non potest malitiam electionis, sicut frigus calori ad mixtum tēperat calorem: ita etiam nec malitia omissionis bonitate causæ, quam alias haberet, remitti potest, causa enim quæcunque omissionis redditur mala ipsa omissione, vt disputatione 93. mōstratum est: nihil ergo bonitatis manet in illa, bonitas namque ex integra causa consurgit. Potest quidem omissionis peccatum crescere ex causa, si noua malitia addatur, & ita peccatum duplici malitia grauius sit, at in ratione propria omissionis, neque efficitur grauius, neque leuius ex causa.

Obiecto. Solutio. At dicet aliquis, omissio est volita propter opus, quod est causa omissionis, sicut medium propter finem, ergo sicut eo capite secundo diximus, minorem esse culpam medij, quam finis, quia maior ratio voluntarij competit fini, quam medio, finis enim sui gratia, medium autem gratia finis appetitur; ita saltem dicamus omissionis malitiam minui semper ex causa, quia est minus voluntaria, quam causa. Verum cum

Exponitur prouisa sententia.

sæper ōmissio causâ habere debeat, omnis omissio semper erit volita propter aliud, & nulla propter se, ac proinde nō potest inter omissiones ex hac parte fieri comparatio, cum semper maneant æquales. Præterea, non est eadem ratio medij, & omissionis, neque enim omissio appetitur vt medium propter opus, quod est causa ipsius. Addo nihilominus, rationem voluntarij alio modo ex causa minui posse, quia interdum causa omissionis est maius incentiuum voluntatis, vt ipsum sequatur, & omittatur præceptum, quo autem maius est incentiuum voluntatis, minus est voluntarij in peccato, & inde minor malitia.

Dubitari tamen solet a non nullis, an grauius sit omissionis peccatum, quando actu explicito quis vult omittere præceptum, quam si omissio solum sit indirecte volita in causa. Respondent vero aliqui, grauius esse peccatum, cum est explicite volita, eo quod tunc etiam sit peccatum commissionis: horum tamen sententia de peccato commissionis superiori disputatione capite 3. impugnata est. Alij vero dicunt, æquale esse peccatum vtroque modo. Ego vero existimo distinguendum, aut enim omissio accidit existente dictincta consideratione illius, & tunc siue sit expresse volita, sine non, est æquale peccatum, quia æqua ratio voluntarij est, etiamsi vno modo sit virtualis, eo quod est æqualis cognitio, quæ est principium voluntarij, nisi in expressa voluntate adesset contemptus, tunc enim ratione illius grauior esset culpa: si vero omissio contingat ex ignorantia culpabili, erit minus peccatum, quia minus voluntaria; voluntarium enim minuitur ex ignorantia etiam culpabili.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter definiatur peccatum, esse dictum vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diffiniatur peccatum, cum dicitur, Peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum enim, vel factū vel concupitum importat aliquem actū sed non omne peccatum importat aliquem actum, vt dictum est. Ergo hæc diffinitio nō includit omne peccatum.

Præterea, Aug. dicit in lib. de duabus animabus, Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod iustitia vetat, sed voluntas sub concupiscentia cō prehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu: ergo sufficisset dicere. Peccatum est cōcupitum contra legem æternam, nec oportuit addere dictum, vel factum.

Præterea, Peccatum proprie consistere videtur in auersione a fine: nam bonum & malum principaliter considerantur secundum finem: vt ex supradictis patet. Vnde & Aug. in 1. de liber. arbit. per comparationem ad finem diffinit peccatum dicens, quod peccare nihil est aliud quam neglectis rebus æternis temporalia sectari. Et in li. 83. quæst. dicit, quod omnis humana peruersitas est vti fruendis & frui vtendis: sed in præmissa diffinitione nulla fit mentio de auersione a debito fine. Ergo insufficienter diffinitur peccatum.

Præterea. Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur: sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita, sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quod sit contra legem Dei.

Præterea, Peccatum significat malū hominis actum, vt ex dictis patet: sed malum hominis est cōtra rationē esse, vt Dion. dicit. 4. c. de diui. no. Ergo potius debuit dici, quod sit cōtra rationē, quā quod peccatū sit cōtra legē æternā.

Incontrarium sufficit authoritas Aug.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, peccatū nihil aliud est quā actus humanus malus: q autem aliquis

actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, siue sit voluntarius quasi a voluntate elicitus: vt ipsum velle vel eligere, siue quasi a voluntate imperatus, vt exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione: omnis autem cō mensuratio cuiuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquā regulā, a qua si diuertat, incommēsurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est dpulex. Vna propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio. Alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Aug. in diffinitione peccati posuit duo: vnum, quod pertinet ad substantiam actus humani: quod est quasi materiale in peccato, cū dixit, Dictum, vel factum, vel concupitum, aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato: cum dixit, Contra legē æternā. *q. 1. ar. 1.* *loc. in ar. 2. sed contra citato.*

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idē genus: sicut in diuinis genitum & ingenitum ad relationem, vt Augustinus dicit in quinto De Trinitate: & ideo pro eodem est accipiendum. Dictum, & nō dictum, factum & non factum. *lib. 5. de trī ni. c. 3. 6. 7. 8 to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum inuenitur peccatum, & ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem diffinit peccatum: sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, vt dictum est, necesse fuit, quod in diffinitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus. *in corp. cō 9. 18, & 29*

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo, & principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit bene se habere circa ea, quæ sunt ad finem;

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad finem, & ideo in hoc quod dicit, contra legem æternam, tãgit auersionẽ a fine, & omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum, ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positiuum, si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanæ, tũc omne peccatum est malum, quia prohibitum, ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa cõtra Deũ, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi, & ideo Aug. conuenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc, quod est cõtra rationem, præcipue cum per legẽ æternam regulemur in multis, quæ excedunt rationem humanam, sicut in his, quæ sunt fidei.

Lib.1.de lib. arb.c.16. in 1.

Conclusio est affirmans, prædicta nãque definitio est Augustini lib.22.contra Faustum c.27. quam sequente disputatione cum doctrina totius articuli fusius examinabimus.

Quæ sit formalis ratio peccati. Disput.95.

Sententia Caietani.cap.1.
Refellitur sententia Caietani.cap.2.
Rationẽ peccati positiuo, & priuatione constare recentiores nonnulli dixerunt. cap.3.
Essentiam peccati in sola priuatione consistere, permulti Scholastici senserunt.cap.4.
Circa assignandam priuationem, quæ dicitur esse formalis ratio peccati, variant prædicti Doctores.cap.5.
Refellitur præcedens opinio a priori.cap.6.
Eadem opinio a posteriori ex vitijs extremis oppositis eidem virtuti constatur. cap.7.
Eadem opinio ex vitijs oppositis iustitiæ reijcitur.cap.8.
Formale peccati in relatione dissonantiæ cum natura rationali positum esse. cap.9.
Hanc relationem contra naturam nõ esse realem, sed rationis.cap.10.
Respondetur testimonijs Patrum allatis pro quarta sententia.cap.11.
Respondetur rationibus eiusdem sententiæ. cap.12.
Quid in hac re senserit S.Thomas. cap.13.

Sententia Caietani.

CAPVT I.

PErdifficilis inter Scholasticos de ratione formali peccati cõmissionis cõtrouersia est, atq; eo in dies redditur difficilior, quo magis eam Scholastici recentiores variis modis explanare conantur. Cũq; omnes in eo conueniãt, vt peccatum malitia morali cõstituatur veluti propria forma, eadẽ omnino apud eos de malitia morali commissionis, & de peccato quæstio versatur, in qua quidem quantum poterimus, non modo quid nobis probetur, sed etiam quid aliis dicatur, persequemur, atque more nostro confutabimus.

Prima igitur sententia sit Caietani in hoc articulo, & supra q.18.ar.5. quem nostra ætate non pauci, nec indocti sequuntur, nempe peccatum commissionis constitui formaliter malitia morali, quæ in positiua ratione consistit, cuius rei explicandæ gratia quædam notat. Primum, duplex esse malum, vnum simpliciter, alterum morale, seu in genere moris, quod appellat malũ secũdũ quid, malũ simpliciter inquit esse formaliter negationẽ entis seu priuationẽ, ac proinde esse nihil formaliter, tametsi denominetur ens, malũ vero morale esse in se ipso quandã naturam, & bonũ quoddã, homini vero dumtaxat esse malum, atque positiue opponi bono morali, hoc est, operationi studiosæ. Ita docuit in illa quæstione decima octaua articulo 5. in hoc vero articulo vtramquæ malitiam vocat inordinationem peccati, & malitiam simpliciter dicit esse auersionem, hoc est, priuationẽ, malitiam vero moralem esse cõuersionem in ipso peccato, hoc est, actum, qui versatur circa creaturã. Secundo notat positiuã malitiã, seu moralẽ priorẽ esse, imo fundamentum

mentum malitiæ simpliciter, quæ in priuatione consistit, ac proinde quemlibet actum peccati vtraque malitia malum esse. Tertio præmittit, cum peccatum sit in duobus generibus, videlicet in genere mali simpliciter, & mali moralis, seu voluntarij, per singulas malitias in singulis generibus collocari. Quarto, si quis interroget, quidnam sit præcipuum in peccato, malum morale, an malum simpliciter, putat Caietanus responderi non posse absolute, sed cum prædicta distinctione. Tandem concedit, præcipuum in peccato esse malum morale, tum quia peccatum secundum se totum est voluntarium, licet non eodem modo, nam secũdum conuersionem præcipue est voluntarium, sed secundum auersionem secũdarie: atqui peccatum non est secundum se totum malum simpliciter, ergo præcipue est in genere mali voluntarij, hoc est, mali moralis, quam mali simpliciter: tum etiam, quia cõuersio, quæ est malum morale, tribuit speciem peccato, non auersio, quæ est malum simpliciter, est ergo præcipua in peccato.

Potissimæ autem rationes, ob quas Caietanus hanc primus sententiam excogitauit, duæ sunt. Prior est, si sola malitia priuatiua peccatum constitueretur in ratione peccati, ex ea solum species peccatorum sumendæ essent: atqui ex ea solũ desumi nequeũt vt capite sexto fusius monstrabimus, ergo illa solum non potest peccatum in ratione peccati constitui. Posterior ratio, nisi malitia positiua peccatum constitueretur, virtus, & vitium, seu peccatum non contrarie, sed priuatiue opponerentur, quare vitium non esset species qualitatis, quia non posset in ratione specifica qualitatis per priuationem constitui, siquidem priuatio differentia qualitatis esse nequit. Addidit vero Caietanus malitiam illam, quæ est priuatio, quam malitiam simpliciter appellauit, & non moralem, vt testimonijs Patrum responderet, qui in priuatione rationem peccati constituere videbantur. Porro duo esse mala alterum auersionis, alterum conuersionis, colligi videtur ex illo Hieremiæ secundo: *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ*, in quo denotatur auersio, & malum simpliciter in negatione consistens, *& foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas*, in quo auersio, seu malum morale significatur.

CAPVT II.

Refellitur sententia Caietani.

VT MELIVS CAIEtani sententiam impugnaremus, placuit prius fideliter eam referre, multos enim adhuc ex recentioribus in ea esse competio: bifariam autem potest confutari, primum ab absurdo, deinde a priori. Ab absurdo quidem primum; quia sequeretur Deũ esse auctorem peccati, vt malum morale est, ac proinde peccati, prout culpa moralis est, quod est absurdum, quamuis ex sententia Caietani peccatum vtrumque malum complectatur, morale scilicet, & simpliciter. Nã cum Caietanus fateatur malum morale esse ipsam operationem positiuam, & actionis cuiuscunque creatæ secundum omnem realem modum illius Deus sit causa, quia omnis entitatis est auctor, consequitur, mali moralis Deum esse propriam causam, quod sane non renuit Caietanus fateri: erit igitur auctor, & causa peccati, quatenus culpa moralis est, ac proinde quatenus digna supplicio, dignitas enim pœnæ malitiam, & culpam moralem solum consequitur, id quod hæretici nostri temporis solum contendũt. Nec quicquam aliud damnauit Concilium Tridentinum Sessione sexta Canone sexto his verbis, *Si quis dixerit mala opera ita, vt bona, Deum operari non permissiue solum, sed etiam proprie, & per se, anathema sit*. Si enim quis semel Lutheranis, & Caluinistis concederet, Deum esse auctorem mali moralis, facile, vt credo, cum ipsis conueniret, malum enim morale propria causa nostræ damnationis est, hanc autem hæretici Deo tribuere volunt eodem modo, atque nostrã salutem.

Confutatur ab absurdo primum.

Deum non esse auctorem peccati.

Deinde sequitur ex sententia Caietani, Deum esse causam peccati secundum malitiam simpliciter eodem modo, atque humanam voluntatem. Primum, quia omnium malorum, quæ non sunt culpæ morales, Deus est causa, vt ex disputatione 129. & 140. patebit, ergo etiam malitiæ simpliciter, quæ non est malitia culpæ moralis.

Secundo.

Tũ etiã, quia homo ideo est causa malitiæ simpliciter, quia est causa malitiæ moralis, quæ est fundamẽtũ malitiæ simpliciter, nec enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

enim homo directe respiciens ad malum simpliciter operatur: atqui Deus etiam est causa malitiæ moralis, quam consequitur malitia simpliciter, ergo eodem modo, atq; homo, Deus est causa malitiæ simpliciter. Adhæc, vt disputatione 77. notatum est, ratio peccati hoc differt a ratione mali, quod malum vniuersalius quid est complectens sub se malum in forma, & in operatione, ratio vero peccati est malitia in operatione siue naturali, siue humana, ratio autem culpę est defectus, & malitia in humana operatione, quam proprie consequitur meritum, & dignitas supplicij, defectus autē, seu malitia in humana operatione est malitia moralis: si ergo huius Deus est causa, erit etiam causa malitiæ simpliciter & culpæ eodē modo, atque homo, malitia enim moralis, nempe in morali actione, est præcipua, imo & propria ratio culpæ.

Præterea a priori ostendamus, commenti tiam esse distinctionem illam duplicis malitiæ, quam primus Caietanus excogitauit, nam malitia illa, quæ est priuatio, quamque ipse malitiā simpliciter appellat, vel est malitia, & defectus non operantis, sed operationis, & ita est malitia entitatiua opposita bonitati, quę est passio entis, ac proinde nullo modo pertinens ad genus moris: vel est malitia respectu ipsius hominis operantis, quia ei dissentanea est, & hac ratione est malitia moralis, ea namque malitia moralis dicitur, quæ naturæ hominis, vt homo est, & ratione præditus, opponitur: atqui respectu alterius malitia illa sumi non potest, frustra ergo duas malitias Caietanus distinguit in peccato, cum vtraque sit in genere moris. At dicet aliquis pro Caietano, ideo posteriorem illam malitiam non appellari moralē, sed simpliciter, non quia non pertineat ad mores, sed quia nihil in se habeat boni, malitiam vero priorem dici moralem tantum, quia cum aliquid boni habeat, simpliciter malitia non est. Verum ratione facta recte cōtra Caietanum infertur, sola malitia simpliciter cōstitui posse peccatum, & culpam moralē, quia culpa moralis nihil aliud est, quam defectus, & malitia in operatione humana, frustra ergo in duplici malitia morali quodlibet peccatum constituitur. Adde, quod Caietanus, & recentiores, qui ipsum sequuntur, videntur non meminisse doctrinæ, quam tradiderunt supra disputatione 55. capite 2. bonum scilicet, & malum non esse differentias per se generis moris, quod dicebant accidentarium esse ipsi actui etiā intetiori, hic vero docent, esse differentias actus in ratione, & genere qualitatis: nam de essentia ipsius peccati concedunt esse actum, dictum scilicet, aut concupitum, aut factum contra legem Dei, imo in eo totum genus moris, & rationem mali moralis constituunt.

5 *Confutatur sententia Caietani a priori.*

Effugium.

Præcluditur

Argumenta vero Caietani cōtra nostram sententiam nihil habent momenti, vt inferius videbimus, nos enim iuxta nostrā sententiam contrarietatem inter peccatum, & virtutem, & varias species peccatorum contra eandem virtutem facile assignabimus. Illud autem Hieremiæ, quod adducit Caietanus, non probat duplicem illam malitiam in eodem peccato, sed duplex peccatum illius populi, alterum, quo verum Deum negarunt, & ei seruire noluerunt, vt debebāt, quod denotatur illis verbis, *me dereliquerunt*: alterum, quo idola sibi in Deos elegerunt, quod significatur illis, *& foderunt sibi*, &c.

Rationem peccati positiuo, & priuatione constare, recentiores nonnulli dixerunt.

CAPVT III.

REcentiores nonnulli arbitrantur, peccatum commissionis vniuersim cōstitui positiuo actu, & priuatione rectitudinis, quæ est malitia, imo ex vtroque essentiam peccati conflari autumant: in quam sententiam afferunt Sanctum Thomam in hoc articulo, & Ferrariensem tertio contra gentes capite 9. Prior autem eorum ratio est, peccatū commissionis contrarie opponitur virtuti, ergo in eius ratione non includitur sola priuatio, alioqui non contrarie, sed priuatiue opponeretur. Deinde peccatum commissionis essentialiter malum est, ergo malitiam moralem includit, hæc autem iuxta communem sententiam in priuatione debitæ rectitudinis consistit, ergo vtrumque priuatio scilicet, & positiuum intra essentiam peccati commissionis continetur. Posterior ratio sumpta est ex Aristotele decimo metaphysicæ capite septimo textu 16. vbi docet, vnum extremum contrariorum habere rationem priuationis respectu alterius, cum ergo peccatum contrarie opponatur virtuti,

virtuti, sit, vt in sua ratione priuationem habeat rectitudinis simul cum positiuo, quod contrarie virtuti opponitur. Putant etiam prædicti Doctores vtramq; rationem, quæ est in peccato, expressam in definitione illa tradita ab Augustinō cum dicit peccatum est *dictum, factum, &c.* intelligit (inquiunt) positiuum, quod est de ratione peccati, cum vero dicit *contra legem Dei*, intelligit priationem rectitudinis.

Hæc sententia mihi non probatur primū, quoniam vel priuatio illa ponitur differentia tota peccati contrahens actum moralem ad speciem peccati, & hoc verum esse non potest, quoniam teste Aristotele primo de partibus animalium capite 3. inepte genus per duas differentias diuiditur, quarum altera priuatio sit, altera positiuum: quare cōcludit impennatum, & impedatum non esse differentias animalis, fieri enim non potest, inquit ille, vt ens per non ens, & per id, quod species non habet (intelligit entis) contrahatur, & constituatur. Præterea priuatio rectitudinis non determinat genus actus adesse peccati, sed actum ipsum in particulari, hæc autem determinatio non potest esse generis per differentiam, sed subiecti per formam, ergo priuatio non est tota differentia peccati. Vel differentia peccati, qua actus humanus contrahitur ad esse peccati, ponitur constituta ex priuatione, & positiuo, & hoc etiam videtur absurdum, tum quia vnum per se non potest conflari expositiuo, & priuatione, vt omnibus compertū est, tum etiam, quia priuatio, quæ ex se speciem entis non habet, non potest cum positiuo ad speciem entis concurrere.

Quodsi aliquis dicat, peccatum non esse vnum per se in genere entis, sed aggregatū quoddam per accidens in hoc genere, dici tamen vnum per se in genere moris, sicut domus, quæ ex pluribus entibus constat, in genere artis vna est; secūdum hunc modum dicendi fateri debent prædicti Doctores actum peccati in ratione actus positiui esse subiectum, priuationem vero, quam dicunt esse malitiam, ei aduenire tanquam subiecto: cumque malitia sit tota ratio formalis peccati in genere moris, sicut tota ratio domus in genere artis est forma, seu figura, fateri quoque debent ipsum actum ad essentiam peccati in genere moris formaliter nō pertinere, sed esse subiectum illius, sicut ligna, & lapides non spectant ad formalem rationem domus in genere artis. Tota ergo ratio peccati in priuatione rectitudinis posita erit, res enim diuersi generis non possunt aliquid vnum essentialiter constituere, vt genus naturæ, & moris, naturalis, & artificialis, sed vnum est veluti subiectum alterius: aut concedat cū Caietano, necesse est, duplicem esse malitiam, positiuam autem illam esse moralem, & magis intrinsecā peccato. Et quidem Sanctus Thomas actū peccati materiale ipsius appellauit veluti subiectum, formale autem dixit esse priuationē, nec Ferrariensis aliquid aliud docere voluit.

9 *Diluitur prior ratio huius sententiæ.*

Argumenta vero huius sententiæ facile diluūtur: ad primum concedimus inter peccatum commissionis & virtutem esse oppositionem contrariam, & hanc prouenire nō posse ex sola priuatione in altero extremo, nihilominus necesse non est asserere actum ipsum esse de essentia peccati, sed satis est concedere malitiam moralem commissionis positiuam: hanc autem necesse esse concedere, cap. 8. monstrabimus.

Ad secundā rationem sumptam ex Arist. posset aliquis respondere, ideo dixisse contrarietatem esse quodammodo oppositionem priuationis, non quia de ratione vnius contrarij sit negatio alterius, sed quia naturam vnius cōsequitur negatio oppositi: sexto enim capite dixerat contraria esse, quæ circa idem subiectum mutuo se expellunt, & in illo capite septimo contendit ipse omnem contrarietatis oppositionem ad contradictionem reducere. Mens tamen Aristotelis est, inter extrema eiusdem contrarietatis vnum determinate habere rationem priuationis alterius, vt nigrum albi, non contra, vt optime notarunt Alexander Aphrodisæus, & Sanctus Thomas in eum locum: illud vero dicitur habere rationem priuationis, quod est imperfectum, vt nigrum cōparatione albi, non quod priuatio sit de ratione illius, sed quod ipsum se habeat instar priuationis, est enim imperfectum in oppositione contraria, sicut priuatio in priuatiua. Idcirco 10. metaphysicæ capite quarto, & de sensu, & sensili capite tertio, albedinem comparat luci, & nigredinem tenebris. Tum etiam cum subiectum habet formam contrariam imperfectam, & caret contraria perfecta, communiter dici solet priuatum, quia caret perfectiori: sicut cum corrumpitur perfectior forma, etiamsi generetur minus perfecta, simpliciter non dicitur generatio, sed corruptio.

10

Demum

Universidad de Deusto
Biblioteca

Demum ex definitione peccati, quam tradit Augustinus, non colligitur, actum ipsum positiuum, & priuationem simul esse de ratione peccati, nam cum dicit peccatum esse *dictum, factum, &c.* ponit *dictum, factum, &c.* tanquam subiectum malitiæ, a qua peccatum denominatur, non tamen quia ex illo, & priuatione peccatum essentialiter coalescat. Deinde in tota definitione non apparet aliqua ratio priuationis, illa enim particula *contra legem Dei*, nō priuationem, sed oppositionem cōtrariam plane significat.

Varie explicatur, & intelligitur hæc secunda sententia a recentioribus.

Porro recentiores nonnulli, qui huic adhærent opinioni, probare nituntur peccatū ex positiuo, & priuatiuo essentialiter constitui non tanquam aliquod aggregatum per accidens, sed in suo genere per se compositum hac ratione. Peccatum dicitur morbus spiritualis animæ, turpitudo, deformitas, sed hæc omnia essentialiter includunt positiuum, & priuatiuum, ergo etiam peccatum. Hi vero dicunt, malitiam esse solam priuationem rectitudinis, sed cum actu positiuo constituere vnum per se in genere moris, quod dicitur peccatum, cuius differentiam specificam putant ex priuatione, & positiua ratione constare. Alij vero ipsammet malitiam ex positiuo ipsius actus, & priuatione componi affirmant, ita vt actus ipse priuatus rectitudine non solum dicatur esse malus, sed etiam dicatur esse malitia moralis.

11 Ceterum, vt superius notaui, ex positiuo, & priuatione non potest fieri vnum per se in aliquo genere, sed vnum alteri aduenit tanquam forma subiecto. Præterea differentia, qua peccatum differt a virtute, est malitia, nam in reliquis conueniunt in genere moris, videlicet in ratione liberi, in ratione regulabilis, neque quidquam est aliud, quo differant: quare si malitia solum est priuatio rectitudinis, vt priores illi dicebant, nō potest differentia peccati positiuo, & priuatiuo constare, sed erit sola priuatio, ex sola autem priuatione sumi non possunt tot differentiæ peccatorum in genere mali, quot eidem virtuti opponuntur. Tandem alios, qui dicunt ipsam malitiam, qua differt peccatum a virtute, esse quid compositum ex actu positiuo, & priuatione, oportebat esse memores: putant enim, iuxta doctrinam Sanctorum Patrum malitiam formaliter esse priuationem rectitudinis in operatione: quāuis ergo actus ipse dicatur malus, & difformis naturæ rationali, quia habet in se priuationem, quæ est malitia, tamē ipse actus, aut aliquid illius non erit malitia, alioqui malitia peccati non in priuatione conuenientis secundum naturam rationalem, sed in operatione dissentanea naturæ debet cōstituii. Exempla vero, quibus probant præfati Doctores peccatum in genere moris esse vnum per se, etiamsi expositiuo, & priuatione coalescat, nullius momenti sunt: si enim morbus, turpitudo, & deformitas in naturalibus sunt vnum per se, in genere entis naturalis, non possunt positiuo, & priuatione essentialiter constitui, quia in naturalibus nulla talis cōpositio inuenitur, aut possibilis est: quare, si priuationem cum positiuo hæc nomina significant, erit significatū eorum sine dubio aggregatum quoddam per accidens, & eodem modo si vitium, & peccatum in moralibus vtrumque significaret, aggregatum quoddam esset per accidēs, eo præsertim, quod vitium, & peccatum cōstaret ente positiuo naturali scilicet actu, & priuatione moralis rectitudinis.

Quod si dicas, etiam constare peccatum positiua entitate morali præter substātiam ipsius actus, & priuatione, saltem habemus contra prædictos Doctores, non posse fieri vnum per se in genere moris ex ipso actu, & malitia, quam habet, entitas autem moralis præter substantiam actus, quæ naturalis est, nihil aliud esse videtur, quam libertas, vel ratio regulabilitatis per rationem, vt ita dicam, hæ autem communes sunt, & genericæ virtuti, & peccato, & sola bonitate, & malitia distinguuntur: cumque positiua ratio generica distingui non possit per priuationem tanquam per differentiam, fit, vt malitia non possit esse priuatio, neque compositum quid ex priuatione, & positiuo. Nam sicut positiuum entis naturalis, & priuatio in genere naturalis non faciunt vnum per se, sic etiam nec positiuum entitatis moralis, & priuatio facient vnum in genere moris. Præterea, si dicas rationem positiuam, quæ cum priuatione malitiam, & differentiam peccati constituit, esse relationem dissonantiæ cum natura rationali, quæ dissonantia priuationi etiam tribuitur, ita vt ipsa priuatio dicatur dissona, certe hac ratione priuatio non erit malitia, sed subiectum malitiæ, hoc est, dissonantia illius.

Placet præterea in hoc capite tertiam quādam annumerare sententiam, quæ fertur fuisse

fuisse Francisci Victoriæ, nempe peccatum absolute consideratum in genere mali esse solam priuationem rectitudinis, materiale vero illius esse actum, at peccati speciē ex positiuo desumi: hæc vero opinio, si cū secunda incidat, quam hactenus impugnauimus, constituatq; essentiam peccati ex positiuo, & priuatione, eodem modo refelli potest: tum quia priuatio non potest habere differentias positiuas, nam teste Aristot. 4. phys. textu 67. *Vt nihil nulla est differētia, sic etiam eius, quod haud est, nulla differētia assignari potest*: intelligit Aristoteles reales differentias, peccatum ergo in genere, si sola priuatio est, realem differentiam ex positiuo accipere nequit. Si vero Victoria fē tiar actum peccati esse subiectum, & materiale illius, totam autem rationem formalē esse in priuatione rectitudinis, sicut multi opinantur, non potest hac ratione species malitiæ, & peccati ex actu ipso positiuo desumi, ac proinde falsa erit hæc sententia eodem modo, atque illa, quam capite sequente referemus.

Essentiam peccati in sola priuatione cōsistere, permulti Scholastici senserunt.

CAPVT IIII.

QVarta opinio satis cōmunis inter Scholasticos est, totā rationem formalē peccati esse malitiā, quā dicunt esse solā priuatio nē rectitudinis debitæ, actum vero esse materiale subiectum illius, & denominari peccatum a malitia, & priuatione, quam habet sicut etiam malus denominatur eo modo, quo subiecta a forma, quā habent, denominantur: itaq; malitiā essentialiter esse solā priuationem rectitudinis, docent ex Scholasticis Antisiodorensis lib. 2. Summæ tractatu 7. c. 1. ante medium, & tractatu 14. c. 1. actum vero esse subiectum materiale malitiæ tradit tractatu 14. q. incidente in fine tractatus; de malitia quoq; idē docuit Alex. 2. p. q. 94. m. 2. de materiali vero subiecto illius q. 97. ar. 1. Vtrumq; autem simul, de malitia nēpe, & subiecto illius asseruit Bon. in 2. d. 34. ar. 2. q. 3. incorp. & ad 1. Nec obstat, quod dixit d. 42. artic. 3. q. 2. in corpore, videlicet in peccato essentialiter contineri auersionem, & conuersionem, ibi enim loquitur de toto aggregato ex actu, & malitia, hoc est, de formali peccati, & materiali illius, non tamen sentit ex his duobus vnum per se fieri etiā in genere moris. Conuenit etiam cum his Dur. in 2. d. 34. q. 2. vbi loquitur de malitia, & in 4. d. 17. nu. 14. vbi de materiali peccati sermonem habet, & Ricar. in 2. d. 34. ar. 1. q. 7. disputans de malitia, & d. 35. ar. 1. q. 1. tractans de materiali peccati, Gab. in 2. d. 35. q. 1. ar. 1. & 2. Scotus d. 37. §. *Istæ quæstiones*, & §. *Ex ista solutione*, Marsil. in 2. q. 2 1. art. 1. Henricus quodlib. 1. q. 25. Ocam quodlib. 3. q. 15. Almain. tractatu 3. moralium c. 17. imo etiam Ferrar. 3. contragentes c. 9. qui pro præcedente sententia immerito refertur.

Durand. *Ricard.* *Gabriel.* *Scotus.* *Marsilius.* *Henricus.* *Almainus.* *Ferrarien.*

Hæc sententia Patrum testimonijs, & rationibus probatur. Primum quidem ex Patribus, qui dicunt malum non esse naturā aliquam, sed negationem, nam cum forma le peccati sit malitia in actu, actus vero tantum sit veluti subiectum materiale illius, fit, vt ex eorum sententia peccatum forma liter priuatione constituatur.

Probatur ex Patribus dicentibus peccatum non esse naturam aliquam sed negationem.

15 Dionys. 4. c. de diuinis nominibus loquēs de peccato dæmonum ait, *Neque enim hoc*, (scilicet malum) *est appetitus, sed veri appetitus declinatio*: hoc docet de malo voluntatis, de malo vero scientiæ docet etiā esse priuationem, *Atque, vt summatim dicam* (inquit ille) *malum, quemadmodū sæpe diximus infirmitas, imbecillitasq;, ac priuatio est aut scientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis boni.* Epiphanius hæresi 24. post mediū ait, *Neque enim vnquam malum erat, neque radix malitiæ fuit, neque in substantia malum exstitit*: & hæresi 66. in epistola Marcelli ad Manichæum post medium, vbi quæsiuit, an malum esset circūscriptum, aut corpus, aut substantiam haberet, aut radicem adquirere posset, respōdet, *Et cū hæc considerauerimus intra nos ipsos, substantia carens reperietur malum, & nullam radicem habens.* Iustinus in libro quæstionum a gentibus Christianis positarum q. 46. & 73. affirmat malū nihil esse præter boni corruptionē. Basilius Homilia 9. *Quod Deus non est auctor malorum*, post medium ait, *Malum boni priuatio est.* Athanasius in oratione contra idola late docet nullam esse essentiam mali, imo Ethnicorum, & hæreticorum dogma esse tribuere malo essentiā. Nazianzenus oratione 9. numero 36. comparat malum tenebris, & appellare videtur malum boni priuationem, sicut tenebras lucis absentiam,

Epiphanius. *Iustinus.* *Athanas.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

16 sentiam, & in oratione 40. quæ est in sanctum baptisma circa finem, *Crede* (inquit) *nullam mali essentiam esse*, quę verba transcripsit Damascenus in historia Barlaam c. 19. longe ante medium, & Nicetas explicans verba illa eiusdē orationis, *Iam lumē etiam erat*, inquit, *neque enim mali substantia vlla est, sed boni priuatio*, quæ sane verba sumpsit ex Greg. Nyss. Homil. 2. in cantica circa medium, eadem habet Damasc. lib. 2. de fide c. 4. subiditNicetas, *Non enim alia est mali substantia, quā virtutis abscessus*. Chrysostomus homil. 2. in acta Apostolorum ait, *Mala non habent naturam*. Leo primus in epist. 93. ad Turibium c. 6. eodē modo de malo loquitur, refertur etiam in eandem sententiam Hieron. in illud Matthæi 27. *Tunc Iudas videns &c.* Augustinus 11. de ciuit. in fine, *Mali*, inquit, *nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit*. Idem habet 3. confessionum c. 7. & lib. 7. c. 12. & in Enchirid. c. 11. & 12. & 13. & 2. lib. de libero arbitrio c. vltimo, dicit omne bonum ex Deo esse: hinc colligit, *Nulla ergo natura est, quæ non sit ex Deo, motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, Vide quo pertineat & ad Deum pertinere non dubites*. Fulgentius quoque lib. de fide ad Petrum ca. 21. vt dogma fidei proponit nullam esse malam naturam, *Quia omnis natura* (inquit) *in quā tum natura est bona est, sed quia in ea bonum & augeri, & minui potest in tantum maladicitur, inquantum bonum eius minuitur, malum enim nihil aliud est, nisi boni priuatio, vnde geminum constat esse creaturæ rationalis malum, vnum quo voluntarie ipsa defecit a summo bono creatore suo, alterum, quo in vita punietur*.

Damascen. Nyssenus. *Nicetas.* *Chrysost.* *Leo* *Hieron.* *August.*

Omnium tamen clarissime eisdem pene
17 verbis, & modo, quo Scholastici vtūtur, sen
Anselmus tentiam hanc videtur expressisse Anselmus opusculo de præscientia, & prædict. c. 1. versus finem, diuidit enim malum in id, quod est inuistitiæ, & id, quod est incommoditatis, ruſus malū incommoditatis in id, quod nihil est, vt cæcitas, & quod aliquid est, vt dolor, & huius mali pœnæ dicit Deum esse causam, explicatq; de hoc malo illud Isaię 45. *Faciens pacem, & creans malum*: de priori vero malo sic ait, *Itaque de tanto malo, quod est iniustitia, per quā dicitur iniustum, certū est, quia nunquā est aliquid, nec alicui rei est esse aliquid iniustā esse, & sicut Deus non facit iniustitiā, ita non facit aliquid iniustum esse, qui tamen facit omnes actiones, & omnes motus*, & paucis interiectis, *est autem aliquid recte esse, & hoc est a Deo: nam esse vero recte non est aliquid, nec est a Deo*. & post pauca: *Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus, & operibus bonis, & quod essētialiter sunt, & quod bona sunt, in malis vero nō quod mala sunt, sed tātū quod per ipsa sunt*. Tādē malitiā sic diſinit, *Huius vero rectitudinis, de qua loquor, absentia, quæ est iniusta, nō est nisi voluntate rationalis creaturæ, quæ semper debet habere iustitiā*. Idē decet lib. de conceptu virginali c. 4. & 5. & 6. Cū igitur probatum sit positiuum, quod est in operatione peccati, ad essentiam malitiæ, quatenus malitia est, non pertinere, & rationem peccati in malitia posita sit, consequitur totam rationem peccati priuatione solum constare, & positiuū, quod est in operatione, tanquam subiectum materiale ad constitutionem illius pertinere.

Sunt preterea alij Patres, qui de peccato ipso, aut vitio, quod idem est, loquentes aperte docent illud aut solam boni priuationem, aut nihil esse, sic loquitur Nyssenus orat. cetechetica c. 5. 6. & 7. in quo ita scribit. *Vitium autem omne, & improbitas nihil aliud est, quam boni priuatione suam habeat formam, & character, cum per se non sit, neque consideretur in eo, quod consistat, nullum enim malum per se situm est extra liberam arbitrij electionē, sed ita denominatur ex eo, quod non sit bonum*. Consentit Basil. in constitutionibus monasticis ca. 3. vbi ait, *Vitium nihil est aliud, quam virtutis desertio*, & Athanasius in oratione contra idola dicit vitium esse auersionem rerum meliorum. Gregorius magnus lib. 26 moralium c. 24. alias. 32. *Omne peccatum*, in quit, *fundamentum non habet, quia non ex propria natura subsistit, malum quippe sine substantia est, quod tamen vtcunque sit, in mali natura coalescit*, & lib. 5. expositionis 1. Regum, aliquantulum ante finem in illa verba, *Et nomen principis eius*: ita scribit: *Quid enim peccatum nisi tenebræ? quid item bonum opus, nisi lumen?* Augustinus tractatu 1. in Ioannem in illa verba, *sine ipso factum est nihil, &c. Peccatum quidem*, ait, *non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines, cum pecāt*; Affert exemplum idoli, quod teste Paulo 1. ad Corinth. 8 *nihil est in mundo*. Demum Elias Cretensis in oratione tertiam Nazianzeni in illa verba, *Quod*

ha, *Quod autem pluribus commemoratur*, inquit, *neq; quod vitio substantiam tribuamus vt deliranr Manichæi: Vitium enim virtutis est priuatio, vt etiam caligo lucis recessus*, vlti
mo Bernard. sermone 6. aduentus ait peccatum esse morbum, & corruptionem mētis, corruptio autem priuatio est.

His testimonijs Patrum probari videtur
19 essentiam peccati in priuatione positam es
se, id quod rationibus quoq; mōstrari potest. Primum, Vel actus humanus habet in se totum id, quod in genere moris habere debet, vel aliquo illius caret, mediū enim aliquod inter hæc duo assignari nequit: si habet totum id, quod habere debet, bonus erit, si caret aliquo, eo ipso absq; alia ratione positiua malus erit, & peccatum: ergo actio sola priuatione, in genere mali, & peccati constituitur. Secūda ratio, Forma, quæ absolute sumpta bona est, non potest esse alicui subiecto mala ratione suę bonitatis absolutę, quam habet, vt ergo alicui sit mala opus est supra suam entitatē ipsi aliquid addere: actio autem voluntatis, quæ est peccatum, ratione suę entitatis physicę, quam habet, est absolute bona, ergo nō potest esse mala voluntati, nisi aliquid aliud habeat nihil autem aliud ei addi potest præter priuationem, ergo ratione illius tantum erit mala. Hoc argumentum precipue probat in actione voluntatis, quæ si bona est nulli alteri subiecto bona esse potest, nisi voluntati: cum ergo omne, quod est absolute bonū alicui debeat esse bonum, & actio voluntatis in se bona sit, & alteri nequeat esse bona quam voluntati, sit, vt ratione suæ entitatis sit bona voluntati, ac proinde malitiā non ex sua substantia, sed ex sola priuatione habeat: nihil enim in peccato videtur esse præter substantiam actionis, & priuationem. Tertio, nulla est actio mala, quæ non possit esse non mala immota omnino substantia eius, vel quia mala est sola legis prohibitione, & hęc tolli potest permanente actione eodem modo, vel saltem ablata solum libertate vel subito aliquo motu, vel amentia, vel ignorantia, ergo sola substantia ipsa actionis non erat malitia, aut ratio peccati: nihil autem aliud supereſt, quam priuatio, ergo illa est ratio peccati.

Circa assignandā priuationē, quæ dicitur esse formalis ratio peccati, variāt prædicti Doctores.

CAPVT V.

CETERVM, cuiusnam formę positiuæ priuatio debeat esse malitia peccati, variant summopere, qui præcedentē sententiā amplectuntur. Primum quidem Scotus & Gab. affirmant hanc priuationē non esse alicuius boni naturæ, alioquin bonum naturę varijs peccatis diminutum tandē corrumperetur, quodsi intelligant de diminutione intrinseca boni naturæ, recte colligūt vt disputatione 137. c. 2. patebit. Secundo dicunt malitiam non esse priuationem gratiæ: primum, quia gratia a solo Deo, non a peccato corrūpitur, tum etiam, quia semel amissa gratia, iam nullum esset peccatum, quia primum peccatum tantū gratia priuat: adhæc, peccata essent eiusdem speciei, quia eodem habitu, nempe eadem gratia priuarent. Tertio asserunt non esse priuationem virtutis adquisitæ, intelligūt habitualem; tum quia hæc manet cum peccato; tum etiam, quia malitia actualis non debet esse priuatio habit⁹, sed priuatio actus: concludunt ergo quarto malitiam esse priuationem rectitudinis actualis debitæ inesse, non quæ prius fuerit, sed quę deberet esse, quia peccatum incipere potest, vbi nulla rectitudo precesit. Hæc est sententia, in qua Scotus, & Gabriel cōueniunt: nam de
21 ipsa rectitudine actuali, vtrum debeat inesse actui, an facultati operanti, inter se dissident. Primum Scotus asserit, malitiam vniuersim esse priuationem debitam inesse ipsi operationi, vt ita actus dicatur priuatus, & malus ratione priuationis, quā in se habet. Gab. vero censet malitiā esse priuationem rectitudinis debitæ inesse potentiæ, non actui, nisi quando actus est malus defectu circunstantię temporis, aut loci, tūc enim actui debita erat rectitudo, sicut etiā circunstantia ipsa, qua perfici debebat: in hanc sententiam ipse refert Ocamū, quod- *Ocam.* lib. 3. q. 15. qui solum asserit, malitiam non esse priuationem rectitudinis debitę in actu, sed cum affirmet malitiā esse priuationem, fateri debet esse rectitudinis debitæ potentiæ: consentit etiam Almainus tracta- *Almain.* tu 1. moraliū c. 13. addit tamen, aliquando nec actui, nec facultati debitam esse rectitudinem, vt cū aliquis odio habet Deū, cū nō tenebatur diligere. Quocirca colligit in vltima parte capitis, malitiā moralē vel esse priuationē rectitudinis debitæ inesse actui,

Prima sentiē ei modus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vel volũtati, vel esse malitiã debitã nõ esse.

Secundus modus dicendi

Secundus modus dicendi est quorundam recentiorum, qui asserunt, malitiam esse priuationem actus virtutis, nõ quia homo semper, cum peccat, debeat habere huiusmodi actum, sed quia peccato suo virtuti ita repugnat, vt simul secundum illam operari non possit.

Tertius.

Tertius modus est aliorum, qui dicunt malitiam non esse priuationem rectitudinis actualis, nec formæ alicuius intrinsecæ, sed extrinsecę, quæ in moribus plurimum valet, nempe priuationem iudicij rectæ rationis, legis, & ipsius Dei, quia omne peccatum & priuat nos regula rationis, & legis, atque ipso Deo vt fine. Ex Patribus quidem allegatis Basilius, & Augustinus lib. 2. de libero arbitrio cap. vltimo speciatim affirmant peccatum esse recessum, & auersionem a Deo. Describitur etiam peccatum sæpenumero per recessum a lege, & a ratione, recte igitur in priuatione earũ formalis ratio peccati consistit.

Refellitur præcedens opinio a priori.

CAPVT VI.

24 *Refellitur a priori.*

HÆc opinio duplici ex capite refutãda est: primum quia vix assignari potest negatio aliqua rectitudinis, quę habaet verã rationem priuationis formæ debitæ inesse, quæ videbatur necessaria, vt formale peccati in ea tantum posita esset. Præterea, quia hac ratione species variæ peccatorum contra eãdem virtutem desumi non possent, quod nullo modo concedendũ est. De priori medio agemus in hoc capite, tractaturi de posteriori in sequentibus, vt autem id, q̃ priori loco proposuimus, probetur, opus est sigillatim per varias sententias superiori capite commemoratas discurrere.

Primo quidem accidere potest, vt aliquis actus sit priuatus rectitudine, quã debebat habere, si fieret cum debitis circunstantijs, vt cum aliquis celebrat sine vestibus, aut alijs ad missam requisitis, sic enim actus ille videtur priuatus rectitudine, quam debebat habere: at non semper ita contingit, vt libenter fatẽtur Gab. Ocam, & Almainus, quemadmodum in peccatis commissionis, quæ natura sua mala sunt, videre licet, quale est odiũ Dei, infidelitas &c. tales enim actus non debet homo elicere secundum rectam rationem, neque illis aliquas circunstantias adhibere potest, quibus boni reddantur: tunc ergo formale peccati non erit priuatio rectitudinis debitæ actui, sed pura negatio rectitudinis in actu, ac proinde hac via non possumus rationem formalẽ peccati vniuerse priuationi assignare, nam negatio boni, quæ non est priuatio rectitudinis debitæ, non est malitia formaliter, multa enim carent rectitudine virtutis, quæ non sunt mala, quia non carent rectitudine debita, quales sunt operationes naturales, imo etiam liberæ indifferẽtes siue in individuo siue in speciæ. At respõdeat aliquis semper ineſse actui peccati negationẽ rectitudinis, quæ comparata cum ipso actu individuo nõ est priuatio, sed negatio, cõparata vero cum eodem in genere habet rationem priuationis, quemadmodum negatio visus in talpa est negatio, si ei compare tur, vt tale animal est, si vero comparetur ei, vt animal tantum est, dicitur priuatio, homo enim, licet non debeat operari secundum rationem actu illo, quo peccat, quatenus talis actus est, debet tamen, quoties operatur circa hanc, vel illam materiam, secundum rationem operari, ideoque actus eius dicitur rectitudine morali quadã ratione priuatus.

Verum hoc etiam modo non satis defenditur hęc opinio: primum quoniam priuatio, & malitia moralis non potest intelligi sine obligatione morali, nulla autẽ est obligatio, vt hic actus particularis bonitatẽ habeat moralem: ergo non ex eo malus est, quia illam non habet, quam habere non potest in individuo, sicut etiam talpę malũ nõ est carere visu, quem natura sua habere nequit, etiam si, quatenus animal est, non repugnet eivisum habere. Tũ etiam illa obligatio in genere, vt homo, quoties operatur circa hãc, vel illam materiam, debeat recte operari, solum potest esse causa priuationis bonitatis in ipso homine, non in actu singulari, qui bonitatis capax non est, hoc igitur modo non tam sequitur priuatio rectitudinis debitæ in actu, quam in ipsa voluntate, ac proinde malitia non facit actum esse malum, & peccatũ, sed actus dicetur malus ab effectu, quia causa est priuationis in volũtate, imo priuatio illa erit actus debiti, ac proinde erit omissio. Adhæc, si supponamus disputationis gratia, etiãsi sit impossibile, hominem non posse bene operari, & nihilominus, posse peccare peccato cõmissionis, & legem transgredi, hoc supposito, eodem modo esset peccatum, non propter illam rectitudinis priuationem, quam dixi ximus, vt patet, siquidem nullo modo re-
24 cte operari posset, ergo alia ratione debet constitui peccatum. Demum omnis malitia potius esset omissionis, quam cõmissionis, esset enim priuatio rectitudinis, quam homo debebat habere recte operando circa illam materiam, esset ergo omissio actus debiti, siquidem priuatio illa non est recti tudinis in hoc actu peccati particulari: & ita confutatus manet modus dicendi Scoti, quem superiori capite retulimus.

Deinde nonnulli recentiores respondent negationem rectitudinis, quæ est in actu, esse quidem priuationem non relatam ad actum, sed ad ipsam potentiam, cui debita erat rectitudo, nam sicut illa negatio non est mala ipsi actui, sed potentiæ, ita etiam non debet esse priuatio relata ad actum, sed ad potentiam, etiamsi respectu actus tantum sit negatio: afferunt exemplum, quemadmodum, vt calor sit malus aquæ, non opus est respectu ipsius intelligere priuationem perfectionis ipsi debitæ, sed respectu aquę. Verum non satis intelligitur, quo pacto negatio, quæ est in actu, quatenus ille non est secundum rationẽ, sit priuatio respectu potentiæ: primum, nam si nõ est negatio in ipsa potentia, non erit priuatio respectu illius: hoc autem recte colligitur a negatione superioris ad negationem inferioris. Tum etiam, si est priuatio potentiæ, erit alicuius formæ debitæ ipsi potẽtiæ hæc autem in omni peccato esse non potest, vt supra probatum est, aut saltem erit priuatio actus debiti, non autem rectitudinis in actu. Adhæc exemplum allatum nõ probat negationem aliquam formæ, quæ sit in calore, esse priuationem, & malum re-
25 spectu aquæ, nam calorem non esse frigus non est malum aquæ, humiditas enim non est frigus, & tamen non est mala aquæ, sed malum aquę est negatio frigoris, quæ calorem ipsum consequitur, hæ autem non est in calore, sed in aqua.

Secundo dici non potest cum Ocamo, Gab. & Almaino aliquando esse priuationem non in actu, sed in potentia, nam hic loquimur de malitia cõmissionis, quæ non potest esse priuatio proxime in ipsa potentia, nam potentia proxime caret operatione recta, priuatio autẽ operationis est peccatum omissionis, non commissionis, nunquam ergo malitia commissionis est priuatio proxime afficiens potentiam: cumque aliquando nec in actu, nec in potentia ipsa intelligi possit priuatio rectitudinis, sed solum malitia debita non inesse, vt in odio Dei, & alijs, sicut libenter fatetur Almainus, fit, vt tunc malitia, quam dicit non esse priuationem rectitudinis debitæ, sed malitiam debitam non inesse, sit quid positiuum, aut pura negatio, pura autẽ negatio esse non potest malum habenti illam, erit igitur quid positiuum.

Tertio idem omnino sequitur contra se- 26
cundum modum dicendi capite præceden- *Tertio.*
te relatum, si enim ex eo esset priuatio rectitudinis debitę inesse, quia homo per peccatum impedit, & se reddit inhabilem, ne simul habeat actum virtutis, fieret, vt priuatio rectitudinis debitæ non esset in actu ipso, sed in voluntate, essetq; peccatum omissionis, ac proinde opus illud, quod dicimus peccatum commissionis, malum solũ esset ab effectu omissionis: quocirca & solam malitiam omissionis haberet secunda rie deriuatam, quod est absurdũ. Neq; vero homo, qui contra legem committit, ex eo peccat, quia non potest simul secundum legem operari, sed quia legem ipsam transgreditur, & ei se opponit: quare licet secũdum virtutem operari non posset, vt supra contra secundum modum dicebamus, nihilominus ex sola legis transgressione peccaret.

Quarto, non recte priuatio hæc, quæ dici- *Quarto.*
tur esse malitia, tertio illo modo dicendi defenditur, & explicatur, nempe vt sit priuatio legis rationis rectæ: primo, quia licet peccata, quę ideo sunt mala, quia prohibita, hoc modo mala esse possent, saltem peccata, quæ iure ipso naturæ mala sunt, nec ideo sunt mala, quia prohibeantur, vel iudicentur mala, non essent hac ratione mala, quia priuarẽt recto iudicio rationis, aut 27.
legis, ideo enim ratio, vel lex ea iudicat mala, quia ex se contraria sunt naturæ rationali, vt rationalis est. Secundo peccata cõmissionis tantum opponuntur præceptis negatiuis, ergo non sunt priuatio illorum, sed positiue illis opponuntur, vnius enim negationis non datur alia negatio, quinimo negatio illa, quæ in precepto est, non est actus virtutis moralis, sed negatio peccati contrarij, hic enim sumimus iudicium rationis, vel legis non pro actu ipso iudicij aut legis, huius enim priuatio non est peccatum, sed pro re dictata, aut prohibita per rationem, aut legem, quæ est negatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Soluitio.

Respõdẽt tamẽ aqui illã sentẽtia excogitã rũt, vnã priuationẽ in naturalibus nõ pos se tolli alia priuatione, bene tamen in mo ralibus, cũ tamẽ alia ratio nõ sit in vno ge nere, atq; in alio: negationi enim, vt nega tio est, quidnã opponi potest, nisi positiuũ? sed adhibẽt exemplum, q̃ sibi appositissi mũ videtur. Cõtingere enim potest, vt aliquis famam amittat ex eo, q̃ alius ei crimen, vel notam falsam imponar, hæc autẽ famæ priuatio tollitur priuatione alia, scilicet negando id, quod antea affirmatum est, ergo in moralibus vna negatio alia tol

Non placet

litur. Verum, quis nõ videat friuolum esse exemplum? nam quando ex verbo falso tollitur fama alicuius, tollitur media infamia positiua, quæ ex tali verbo oritur, cũ autem tollitur deinde hæc priuatio famæ per restratationẽ negãtẽ, tollitur media bona fama, quæ restituitur, quare nõ tolli tur negatio negatione tanquam opposito, sed ex negatiuo verbo, q̃ generat conceptum bonæ famæ, priuatio famæ tollitur.

Tertio, quia nulla priuatio in aliquo sub iecto potest esse alicuius extrinseci, ni si ratione alicuius intrinsecæ formæ, aut respectus, quo subiectum cum illo extrinseco postulat coniungi. Quodsi dicas inesse saltem voluntati quandam conue nientiã cum lege, eo ipso, quod nihil con tra illam operatur, & cũ ratione similiter, non per actum, sed perse ipsam, qua cõfir matione se priuat aliquis eo ipso, quod in legem committit, aut contra rationem ope ratur, hoc non minus facili ratione potest refelli: primum quia lex, vel iudicium ra tionis, contra quod peccamus peccato com

28 missionis, est quædam negatio: conue nientia autem naturæ nostræ cum lege, quando nihil operatur, nihil est aliud, quam duarum negationum consonantia, lex enim, vel ratio dicit, Ne occidas, natura vero eo ex q̃ non occidit, conformis est le gi, & rationi: at illius negationis, qua legi conformamur, non potest in nobis esse ne gatio, sed positiuum tantum ei debet op poni, ergo malitia commissionis, quę illam tollit, non erit priuatio illius conuenien tiæ cũ lege, vel ratione, sed positiuum, q̃ ei opponitur. Tũ etiã priuatio, quæ ponitur a Scholasticis malitia peccati, est priuatio rectitudinis moralis, & virtutis, at ille sta tus negatiuus naturæ nostræ iuxta legem prohibẽtem, non est bonus moraliter, est enim etiã in somno, sed solum non est ma lus: ergo illius priuatio non potest esse ma litia. Dicunt nonnulli, esse conditionẽ ad bonitatẽ moralẽ requisitã, & hoc satis esse vt priuatio illius sit malitia. Ego tamen no video, quare dicatur cõditio per se conducens ad bonitatẽ, nã quanuis non facere malũ necessariũ sit, vt faciamus bonũ, hoc tamẽ nõ est aliquid pertinẽs ad ipsam bo nitatem adhuc vt circunstantia, sed tantũ requiritur sicut remotio contrarij. Vltimo denique malitia non potest esse priuatio Dei, vt vltimi finis: nam vel sermo est de Deo fine supernaturali, quatenus coniun gimur illi per gratiã, & caritatẽ, & hac ra tione nequit peccatũ morale cõstituit: Phi losophi enim morales recte cognouerunt naturam peccati contra virtutes morales, qui tamen prædictã cõiunctionẽ cũ Deo nũ nouerunt. Vel loquimur de Deo, vt est finis naturalis, & hac ratione non priua mur illo, nisi quatenus priuamur aliqua qualitate, dispositione, vel operatione con iungente nos illi, hæc autẽ nõ potest esse nisi virtus moralis, incidimus igitur in pri mum, vel secundum modum dicendi eorũ, qui asserunt, malitiã moralẽ esse priuatio nẽ rectitudinis virtutis moralis, quare eo dem modo cum illis debet impugnari.

Quod vero Patres nõnunquã dicant pec catum esse recessum a Deo, mirum nõ est, quia auersio a Deo coniuncta est necessa rio cuiuis pecato mortali, & ideo ex notis simo effectu, seu proprietate coiuncta ip sum peccatum definiunt. Habent etiã om nia peccata coniũctã negationẽ quãdam virtutis, & rationis, vt ca. 8. & 10. ostende mus, & ex illa etiam quandoque Patres peccatum definiunt.

Eadem opinio a posteriori ex viribus extremis oppositus eidẽ virtuti cõfutatur.

CAPVT VII.

Hæc opinio non minus efficaci ter a posteriori duplici medio refutari potest, alterũ desumptũ est ex pecatis extremis oppositis eidem virtuti, alterum ex peccatis oppositis virtuti iustitiæ: ex priori medio tale ducitur argumentum. Necessariũ est aliquando eidem virtuti varia peccata op poni, si autem tota ratio formalis peccati est priuatio, actus vero positiuus est mate riale, & subiectum illius, sicut est paries al

30 tie species peccatorũ assignari non possẽt: ille nãq; non ex eo, quod materiale, & sub iectũ peccati est, sed ex formali, hoc est, nõ ex actu, sed sola priuatione deberẽt assignari; siquidem species alicuius formæ acci dentariæ in subiecto nõ ex parte subiecti, sed formę assignãdæ sunt: quia ex tali for ma, & subiecto fit vnũ per accidens, aliter quã in substantia composita ex materia, & forma: cũ enim hęc sit vnũ per se, ex vtro q̃, scilicet, ex materia, & forma, species il lius sumẽda est: atqui ex parte solius priua tionis nõ possunt species variæ contra ean dẽ virtutem assignari, ergo in illa sola nõ est essẽtia, & ratio formalis peccati. Ex par te autem priuationis non posse species va riaa assignari, inductione manifesta per om nes modos priuationis c. 4. assignatos pro bari põt: supponendũ autẽ est priuationẽ in genere priuationis non ex positiuo, cui coniungitur, neq; ex causa, sed ex forma, qua priuat, speciem sortiri, vt inductione compertũ est; nunc autẽ ex habitu oppo sito priuationẽ in actu peccati nõ posse sẽ per variari secundum speciem, sic ostẽdo.

Primo quidẽ, si dicamus malitiã esse priua tionem Dei vt vltimi finis, non possunt spe cies variæ assignari non solũ contra eandẽ virtutem moralem, sed etiã neq; contra di uersas: hæc nãq; priuatio est eiusdem spe ciei in omnibus, imo equalis, vt infra disp. 100. ostendemus, est enim priuatio gratiæ habitualis tanquam formę, quæ nos Deo coniungit, & Dei tãquã extrinseci finis, cui vnimur. Secũdo, si dicam⁹ priuationẽ, quæ est in peccato, esse legis, seu iudicij rectæ rationis, & ita varia esse peccata, quia varię sunt leges, & iudicia rectæ rationis etiã se cundũ eãdem virtutem, incidimus in aliud absurdũ: cum enim negatio negationis nõ sit, nec vna negatio alteri opponatur, sed tãtum positiuũ, nulla negatio assignari po test in peccato cõmissionis contra legem, aut iudiciũ rationis, hę nãq; sunt negatio nes quędã, veluti, *Nõ furaberis, Nõ dices fal sum testimonium &c.* illis ergo non oppo nuntur negationes aliæ, sed positiua.

Tertio, si dicamus malitiã moralẽ, & pec catum formaliter esse priuationem rectitu dinis actualis moralis, sumi non põt varie tas specierum peccati contra eandem virtu tem, quia eidem virtuti fortitudinis oppo nuntur duo extrema peccata diuersæ spe ciei, temeritas scilicet, & timiditas, tempe rantię insensibilitas, & intemperantia, libe ralitati opponuntur prodigalitas, & auari tia, eiusdem autem habitus omnino nõ po test esse duplex priuatio in ratione priua tionis, seu negationis specie diuersa.

Respondent nonnulli, eãdem virtutem ita consistere in medio inter duo extrema, vt duplicẽ veluti rationẽ habeat relata ad diuersa, & ita esse duplicem priuationẽ ei usdem virtutis ratione diuersorum respe ctuum in eadem virtute ad diuersa extre ma. Hoc tamẽ responsum facile refellitur hoc modo, Omnis virtutis actus in media critate consistens ex duplici respectu ad vtrumq; extremum vitiosum ita integratur vt in sua indiuidua, & specifica ratione re cedat ab vtroq;, neq; in eo actu duplex bo nitas possit assignari ex duplici respectu ad extrema vitiosa, sed ex vtroq; vna boni tas confletur, quę sine altero illorum con sistere nõ possit: imo quilibet respectus il lorũ communem rationem habet cũ vitio extremo, ac proinde priuatio illius non po test esse malitia moralis: non est ergo du plex ratio bonitatis in medio illo virtutis, nec in extremis duplex malitia secundum speciem, quæ sit priuatio bonitatis. Habet quidem medium virtutis coniunctum sibi duplex præceptum prohibens vtrumque extremum vitiosum, vnica tamen est boni tas virtutis moralis, quia non transgredi hoc extremo, vel alio medium virtutis ne gatio tãtum est, nõ bonitas actus moralis.

Alij secundo respondent, virtutem in me dio constitutam habere quidem non vnũ actum tantum, sed duos, hisq; duo extre ma vitiosa opposita esse, & rectitudini cu iusque suam respondere priuationem, & malitiã, nã liberalitas, cui prodigalitas, & auaritia opponuntur, duos (inquiunt) a ctus habet, alterum retinendi vt oportet, cui opponitur prodigalitas; alterum largiẽ di quantum oportet, cui opponitur auari tia, quo vno exemplo videtur sibi rem faci le expedisse, cum tamen eorum etiam exẽ plo facile capiantur. Horum igitur respon sum confutari potest primum, quia San ctus Thomas 2.2. questione 117. articulo tertio in corpore, sed precipue ad tertium proprium actum liberalitatis dixit esse v sum pecuniæ, est enim liberalitas pars po testatiua iustitię, quæ est ad alterum, re tentio autem pecunię neminem erga a lium facit liberalem: ideo inquit in hæc verba, *Vnde circa dationes, & sumptus libe ralitas consistit*: actus ergo virtutis vnius

Universidad de Deusto
Biblioteca

est, scilicet dare alijs in ea mẽsura, & quan-
titate, quæ decet, non in retinenda pecunia
33 quanuis largitio, cum debeat esse modera-
ta, non debeat totã pecuniã effundere, sed
aliqua parte, vt oportet, retenta, reliquam
tribuere, retinere autẽ partẽ, & partem da
re eiusdẽ actus liberalitatis, circũstãtiæ eã
dem indiuiduã constituẽtes virtutem, non
diuersi actus liberalitatis sunt: at simpliciter retinere pecuniã etiam ob sustentationem vitæ non est liberalitas. Tum etiam, si cõcedamus esse duos actus eiusdẽ virtutis, alterum retinere, vt oportet, alterũ elargiri quantũ, & quo modo oportet, idẽ sequitur absurdum: vtrique enim opponitur prodigalitas, & auaritia, ergo in quolibet horum peccatorũ est etiam priuatio vtriusque rectitudinis, & ita erunt eiusdẽ speciei, nã auaritia opponitur retẽtioni moderatæ, & largitioni etiã moderatæ, priuat ergo, vtraq; bonitate. Similiter prodigalitas opponitur debitæ retentioni, & largitioni, vtrumque ergo vitium erit eiusdem rationis. Adhæc sumamus exemplũ alterius virtutis, nẽpe fortitudinis, & offerat se periculũ aliquod, quod potest, & debet fortis superare secundũ moderationẽ rationis circa hoc periculũ, quod vno actu indiuiduo virtutis eiusdẽ prorsus bonitatis debet superare, potest ille quidẽ peccare duplici peccato, vel quia timidus est, nec aggreditur quantũ oportet, vel quia temerarius est, & aggreditur, plusquã oportet, quæ duo vitia, vt dixi vno actu moderato, & vnius tantũ bonitatis vitare debebat: nã licet in eo actu sit duplex respectus, vt in medio constituatur, tamen ex illo duplici respectu bonitas integra, & indiuidua illius actus in medio consistentis conflatur. Idem dico de vitijs intemperãtiæ, & insensibilitatis in casu, quo aliquis potest, & debet tẽperate comedere, nã quãuis aliquãdo tẽperatia inclinet ad nihil comedendum, aliquando tamẽ inclinat ad comedendum cũ mediocritate, quam tunc potest duplici peccato quis violare.

34 *Tertia solu* Tertio denique alij respondent extrema vitia eidẽ virtuti oppositæ priuare diuersis præceptis, at diuersis iudicijs rectæ rationis: nam hæ virtutes ita præcipiunt, aut exhortantur homines ad mediũ obseruãdum, vt prohibeant extrema fugere, sunt ergo (in quiunt) in extremis diuersæ priuationes diuersorũ præceptorũ, aut iudiciorũ rationis. Verũ horum præceptorũ, aut iudiciorum, q negatiua sint, priuatio, aut negatio esse nequit, sed positiua tantũ ratio eis opponitur, & quãuis esse posset, illa nõ esset priuatio bonitatis moralis, quia bonitas moralis in negatione nõ cõsistit, & licet priuatio illorũ esset malitia, alia tamẽ malitia prior esset, quæ peccatũ constitueret, vt ibidẽ ostẽdi. Ego quidẽ puto ex oppositione cũ diuersis præceptis negatiuis peccata specie differre, hui' tamẽ oppositionis extremũ ex parte peccati nõ esse priuationẽ, sed positiuũ.

Quarto alij hoc argumento oppressi respondẽt peccata contra eandẽ virtutem specie diuersa nõ differre ex parte malitiæ, & priuationis, sed ex parte actus, quia ad diuersa obiecta referuntur. Ex hac tamen solutione iuxta sentẽtiã relatã ca. 3. quã modo impugnamus, quæ asserit actũ peccati esse veluti materiale subiectũ peccati, & malitiæ, priuationẽ vero esse totã formã, & ex vtraq; fieri vnũ per accidens veluti ex corpore, & albedine, sequitur primũ, ea peccata in genere malitiæ moris non esse diuersæ speciei, cũque peccatũ constituatur formaliter malitia morali, fit, vt etiã non differãt in ratione peccati, quod est absurdũ. Colligitur præterea, nõ esse illas varias species proueniẽtes ex parte actus in cõfessione explicandas, ad confessionem enim solũ spectat formale peccati, vt peccatũ est, quia iudiciũ illius tantum est circa malitiam, & ægritudinẽ, seu leprã peccati, qua de causa cũ in peccato omissionis sit actus, & priuatio, sola malitia priuationis explicanda est, quia illa solũ est formale peccati, actus vero materiale, & hæc de priori medio.

Eadem opinio ex vitijs oppositis iustitiæ reijcitur.

CAPVT VIII.

ALterum mediũ, ex quo etiã argumẽtum a posteriori depromitur est ex vitijs, quę iustitię opponũtur, ex quo talis ratio conficitur. Eidem iustitiæ opponitur furtum, homicidium, adulterium, in quibus est malitia diuersa secundum speciem, ea tamen constitui non potest in negatione rectitudinis actualis, ergo necessario constituenda est in positiua aliqua ratione oppositionis, vt infra explicabitur: hanc autem malitiam non esse in negatione rectitudinis debitæ, manifestum est. Primo, quia cum aliquis furatur rẽ alteri', nõ ideo male agit, quia caret rectitudine alicuius actus iustitiæ, hic enim actus furti non videtur opponi alicui actui iustitię circa rẽ familiarẽ illius, cõtra quam aliquis peccat, cuius rectitudine actus illius priuari dicatur: nã vel actus oppositus erat defensio rei familiaris proximi, vel, vt aliqui putant, acceptio rei proximi, quæ ex iustitia debebatur: nõ defensio,
36 quia rem proximi non semper ex iustitia tueri, & cõseruare debemus, nisi publico iudicis officio astringamur, alioquin ex misericordia solum obligamur, furtum autem non misericordiæ, sed iustitiæ opponitur, ergo iustitiæ, non misericordię rectitudine priuare debet. Neq; furtũ opponitur acceptioni rei, quæ ex iustitia debita erat, vt quidam comminiscuntur existimãtes se ita malitiã furti in priuatione rectitudinis iustitiæ positam ad amussim assignasse: nã solutio rei ex iustitia debitę secundum æqualitatem non est actus iustitiæ ex parte accipientis, sed ex parte dãtis, sicut neque vindictam sumere, aut petere de iniuria illata, hæc nãq; potius pertinent ad iustitiã vindicatiuã, quæ est pars potestatiua iustitiæ propriæ, quã ad iustitiã cõmutatiuam, quę est pars subiectiua, furtũ vero nõ opponitur parti potestatiuæ iustitiæ, sed subiectiuę. In cuius explicatione obseruandũ est ex doctrina S. Tho. 2.2.q.80.art.1. eam esse partem potestatiuam iustitiæ, quæ deficit a vera ratione iustitiæ, & retinet similitudinem aliquam illius, vel quia in ea nõ est debitũ, omnis enim iustitia proprie ex debito est, vel quia non seruatur omnino æqualitas dati, & accepti, circa quã iustitia proprie versatur, ex quibus duobus capitibus, quibus aliqua virtus, quæ ad alterum
37 est, deficere potest a iustitia, enumerat ibi S. Tho. omnes partes potestatiuas iustitię: pars autem subiectiua dicitur species quæcunq; iustitiæ propriæ, in qua tota ratio iustitię proprie completa est, qualis est commutatiua, cui furtum opponitur, ideo San ctus Doctor eo loco inter partes iustitiæ potestatiuas collocauit virtutem vindicationis, de qua post aliquas alias disserit q. 108. Ex eadẽ quoq; doctrina in ea q. 108. ar. 2. ad 1. deducit vindicationem in iudice esse iustitiæ commutatiuæ proprie, in priuata vero persona esse actũ vindicationis, quæ est potestatiua pars iustitiæ, non quidẽ alia ratione, nisi quia in iudice est obligatio constituendi iustũ inter ciues, in priuata vero persona nõ est obligatio vindicandi se, vel petendi vindictã. Ex quibus colligitur, actũ accipiendi debitã pecuniã non esse iustitiæ cõmutatiuæ proprie, sed potestatiuę scilicet vindicationis, quia nulli' ex iustitia debet accipere æqualẽ cõpẽsationẽ debiti sui, furtũ ergo rei alienæ nõ opponitur acceptioni iusti debiti. Adde, quod ille qui furatur, non ideo peccat, quia nõ accipit debitũ, sed quia accipit alienũ sibi non debitũ, q; prohibitum est, malitia ergo huius actus non est priuatio accipiẽdi debitũ contra præceptum affirmatiuũ, sed est contra negatiuum præceptum, negationi autẽ non opponitur negatio, sed habitus, & positiuum. Secundo in homicidio est malitia iniustitiæ, & tamen non est priuatio rectitudinis debitæ secundum iustitiam, ergo malitia commissionis non est semper priuatio rectitudinis secundum virtutem oppositam. Porro in homicidio non esse priuationem iustitiæ, probatur, nam qui aufert alteri vitam, vel priuat actum rectitudine defensionis alterius, vel alia rectitudine, non quidem defensionis, ad hanc enim nullus tenetur (nisi iudex, vel princeps) ex iustitia, sed ex misericordia, homicidium vero non misericordiæ, sed iustitiæ opponitur, ergo malitia homicidij non est priuatio rectitudinis debitæ in defensione vitæ alterius: atqui non apparet cuiusnam alterius rectitudinis secundum iustitiam sit priuatio, ergo in nulla priuatione malitia homicidij posita est.

38 *Sententia re centiorum.* Nonnulli recentiores arbitrati nos male hoc modo assignasse oppositam rectitudinem, qua priuat homicidium, dicunt aliam esse constituendam, nimirum rectitudinem occidendi alterum in sui defensionem, in bello, vel in vindictam iustam delicti factam auctoritate publica. Hi tamen ab scopo difficultatis longe aberrant: primum, nam occisio aggressoris ob propriam defensionem non est actus iustitiæ proprie, eo quod non intercedit obligatio, quæ est de ratione iustitiæ secundum doctrinam Sancti Thomę in ea quęstione 80. articulo primo, imo neque est vindicationis, siquidem vindicatiua iustitia, quæ est pars potestatiua, petit compensari iniuriã illatam, occisio vero aggressoris fit ad propellendam imminentem: est ergo aut misericordiæ erga seipsum, si misericordia non tantum erga alios, sed erga ipsum operantem versari potest, vel est etiam actus fortitudinis contra temeritatẽ, cuius esset reus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui se sine causa aut occideret, aut occidi sineret, at homicidium non priuat rectitudine harum virtutum, quia neq; illis opponitur aliquo modo. Deinde homicidiũ factum in bello, vel a iudice, quod idẽ est (nãmiles auctoritate publica instructus occidit) est quidem actus iustitiæ commutatiuę sicut diximus de vindicta, quam sumit iudex, huic autem non opponitur homicidiũ
39 factum a priuata persona, siquidem nullũ ab ea homicidium recte fieri poterat, & ipse, dum operatur, non dicitur seipsum priuare rectitudine iudicis, neq; ex eo hic peccat, quia non occidit vt iudex, aut per iudicem, cum etiam hoc modo occidere nõ deberet, neq; enim erat iudex, nec a iudice id petere etiam cũ causa debet, sed parcere potest. Si autẽ dicatur homicidiũ priuare rectitudine actꝰ in ipsa priuata persona, qua quisquã deberet non per se, sed per iudicẽ hominẽ occidere, facile etiã impugnatur, tum quia, vt supra dicebamus, petere vindictã per iudicem in priuata persona nõ est actus iustitiæ cõmutatiuę, sed vindicatiuę, homicidium autem opponitur commutatiuæ, non vindicatiuę: tum etiam, quia ille, qui occidit, non ideo peccat, quia non petit per iudicem hominẽ occidi, sed quia ipse occidit non contra aliquem actum iustitiæ, sed contra præceptum negatiuum.

Tertio. Tertio adulterium est peccatum contra iustitiam, quatenus a simplici fornicatione destinguitur, est enim contra fidẽ, & vinculum matrimonij, neq; enim est species luxuriæ, quatenus versatur circa circunstantiam illam coniugatæ, quæ per se sub genere luxuriæ contineatur, sed species iniustitiæ addita speciei luxuriæ, seu fornicationis, vt disputatione 53.c.3. ostendimus, & tamen non priuat rectitudine iustitiæ, vt patet, ergo ex illa priuatione non potest species illa desumi. Dicunt nonnulli, priuare rectitudine actus coniugalis, qui est secundum iustitiam, ego tamen fateor, esse
40 actum secundum iustitiam reddere coniugi debitum, at non video certe quomodo adulterium aut in coniugato, aut in soluto cum coniugata tali actui reddendi debitum opponatur, & rectitudine illius priuet actum adulterij. Ille enim solus, qui cognoscit coniugatã, nõ peccat ex eo, quia nõ accedit ad eã, vt suã, quia ad hoc nulloiure tenebatur, nec poterat, sed quia accedit ad alienã cõtra fidẽ, quam illa præstitit, ad quã præcepto negatiuo prohibebatur accedere: similiter cõiugatus accedẽs ad solutã non suã, peccat, non quia caret rectitudine debiti coniugalis, sed quia facit cõtra id, q promiserat. Eodem modo de vitijs oppositis religioni arguere possumus, quæ breuitati studens prætermitto. Hę omnes rationes nõ probãt contra eos, qui docent malitiã ex positiuo, & priuatione essentialiter constare, neq; contra illos, qui dicunt peccatũ expositiuo, & priuatione esse, hi enim species diuersas ex vtroq; desument: sed contra eos, qui totam rationem malitiæ, & formam peccati in priuatione constituunt contra quos nunc disputamus.

Formale peccati in relatione dissonãtiæ cum natura rationali positam esse, probabilior sentẽtia est.

CAPVT IX.

VEra igitur sententia est, rationẽ formalem peccati positã esse in relatione quadã extrinseca, & respectu oppositionis humanæ operationis cum natura rationali, vt ratio nalis est, quam relationẽ discõuenientiæ, aut inconuenientiæ vocare possumus. Hãc opinionẽ ferunt recẽtiores Thomistæ, inse Melchioris Cani, adducebat autẽ in eã Sanctum Thomam 3. cõtragentes c. 9. quid tamen ille sentiat, capite vltimo dicemus: referri tamen potest pro ea Gregor. in 2. d. 34. q. 1. art. 1. & 2. vbi asserit, peccatum in positiua quadam ratione consistere, quamuis in modo explicandi cum eo non conueniamus. Demum fauet Scotus quodlib. 18. art. 1. vbi docet bonitatem moralem in relatione conuenientiæ, aut conformationis cum ratione consistere, malitiam vero in relatione dissonantiæ, & aliquando malitiam esse positiue contrariam virtuti, & rectitudini, quando nimirum apponitur circunstantia contraria, vt in actu occidendi priuata auctoritate; aliquando vero est in priuatione, vt quando malus est actus, quia debita caret circunstantia: neq; enim ibi existimauit, vt quidam respondent, malitiam semper esse priuationem, licet aliquando proueniat ex circunstantia contraria, sed plane affirmat, malitiam aliquando opponi contrarie, aliquando priuatiue propter varias circunstantias appositas actui. Ego tamen existimo omne peccatum commissionis, siue fiat defectu circunstantiæ debitæ, vt cum quis sine sacris vestibus celebrat, siue habeat circũstãtiam contrariã, semper esse peccatum ex relatione extrinseca oppositionis, & incõuenientię cũ natura rationali, vtroque enim modo actus contrarius est: nam defectus vnius circunstãtiæ debitę non est priuatio rectitudinis debitę, sed alicuius pertinentis ad bonitatem, quęuis enim circunstantia non habet suam bonitatem, sed ex omnibus vna tantum conflatur.

Hæc doctrina intelligenda est nõ solum de ijs peccatis, quæ sũt mala ex se ante omnem prohibitionem, verum etiam de illis, quæ sunt mala ex positiuę legis præcepto, talia enim, supposita lege, relatione quadã dissonantiæ ad naturam rationalem referuntur. Fundamenta huius sententię præcipua, sunt impugnationes omniũ aliarum, inde namq; fit manifestũ, nullam aliã sustineri posse, cum qua omnia, quæ de peccato dicuntur, constare possint, cum hac autẽ rete omnia conueniunt, vt infra patebit. Vi detur præterea expressa ab Augustino lib. 22. contra Faustum c. 27. in ea vulgata definitione peccati, *Dictum, vel factum, vel cõcupitum contra legem Dei*, tametsi particula *contra* non solam relationem dissonantię cũ natura rationali, vel lege, sed etiã oppositionem priuatiuã peccati omissionis cõplectatur, quam appellat etiam cõtra legẽ Dei, quia ei priuatiue saltem opposita est.

Reliquum est, vt hanc sententiam explicemus, cuius gratia notandum est primo, malum bifariam posse vsurpari, sicut etiã bonum, vno modo absolute, & hoc modo malum est nihil, hoc est, negatio tantum: nam sicut bonum absolute, quod cum ente reciprocatur, est integritas rei in se, vt 1.p. disput. 22. c. 2. & 4. diximus, sic etiam malum absolute, quod huic bono opponitur, est negatio, seu priuatio huius integritatis, & malitia rei est eius corruptio, & mala res est corrupta res, vt ibidem explicatum est. Altero modo bonum dicitur relate, quod alicui conueniens est: quare & conuenientia, quę est relatio quædam conformationis cum re aliqua est bonitas respectu illius: & id, ꝙ consonũ est illi rei respectus illius bonum est, cõtra ergo malũ relate illud erit, quod alicui dissonum dissentaneum, & disconueniens est: malitia vero moralis peccati commissionis saltem non est prioris generis, sed posterioris, si-

quidem actus humanus eo malus est, quia est contra naturam rationalem, vt disputatione 58. diximus.

Secundo notandum est, quædam dici relate mala alicui ab euentu, non quia secundum se mala sint, sed ab effectu, quia sunt causa mali in aliquo: hoc modo Augustinus libro secundo, de moribus Manichæorum capite 8. docet contra Manichæum, venenum non esse in se malum, intelligit absolute, & substantialiter, vt Manichæus pronuntiabat, sed esse malum, quia est causa mali in homine, hoc est, priuationis alicuius boni, & corruptionis: hoc modo putauit Gregorius articulo illo primo citato actum contra legem Dei esse malum, quia est causa mali, idest, priuationis boni, in
43 qua priuatione non constituit rationem formalem peccati, putat enim malum in priuatione consistere, peccatum vero in eo quod actus sit contra rationem, in quo sane eius sententia mihi non probatur: nam ratio formalis peccati in malitia morali posita esse debet, eo enim quis dicitur peccare, & culpam habere, quod male operatur, vt patet ex doctrina q. 21. art. 1. vbi docet Sanctus Thomas actum moralem eo esse culpã, seu peccatũ, quo est malus. Quocirca cum non satis sit cõcedere in peccato rationẽ malitiæ ab effectu, etiãsi peccatũ sit causa alicuius corruptionis boni, nępe gratiæ, necesse est, vt dicamus peccatum esse malum, nõ quia est causa mali, sed quia ex se dissonum, & dissentaneum est naturę rationali, vt rationalis est: & quanuis in substantijs nulla inueniatur alteri mala, nisi ab effectu, quia efficit in alia aliquod malũ, nãvna substantia per se alteri dissona nõ est, sed ratione effectus; in qualitatibus tamen etiam naturalibus videtur reperiri aliqua ratio mali relata ad aliquem, quia ex se aliqua qualitas alicui naturę dissona est, qualis est tristitia animæ: nam non solum mala est, quia priuat lætitia, sed quia licet aliquis non posset lætari, nec vnquam per tristitiam lætitiam amisisset, ipsa tristitia diceretur male se habere, quia sibi dissentanea esset, ratio autẽ malitiæ non est ipsa qualitas absolute, sed relatio illa dissonantiæ cũ natura. Nam quemadmodum aliqua qualitas dicitur alicui per se bona, quia per se illi conueniens est, sic etiam alia dicitur ei mala, quia dissentanea illi est, vtraque enim relate dicitur, non absolute. Hoc malum relate in qualitatibus naturalibus respe-

Secundo notandũ aliqua dici mala ab euentu.

Peccatum non esse malum quia causat ſa mala.

Universidad de Deusto
Biblioteca

respectu substantiæ admittit Basilius in illa Homilia 9. *Quod Deus non est auctor malorum*, non longe a principio, cum ait, duplex esse malum, quoddam sensui, quoddã natura ipsa, prius dicit esse morbum corpo 44
ris, posterius peccatum, quod ideo natura ipsa malum appellat, non quia non sit rela te malum, scilicet voluntati, sed quia, vt do cet longe ante medium, cetera non sunt æstimanda mala cõparatione peccati, de quo inquit, *Malum itaq; proprie peccatũ est hac vere dignum appellatione*: & post mediũ, *ma* Anselm.
lum igitur hoc tantum a Deo alienatio. Et An selmus lib. illo de concordia liberi arbitrij, & prædest. diuidit malum in malũ iniusti tiæ, & incommoditatis, rursus id, quod est incommoditatis, in id, quod nihil est, vt cæ citas, & quod aliquid est, vt dolor &c. eodẽ modo diuisit 4. capite de cõceptu Virgina li, & peccato originali. Et quanuis in natu ralibus qualitatibus nulla esset huiusmodi qualitas, in moralibus tamen eam esse ne cesse est: ideo enim quis peccare dicitur cõ missionis peccato, quia contra legem ope rans facit aliquid, quod naturæ suæ dissen taneum est, non quia non habeat debitam aliquam rectitudinẽ, vt supra probauimus vtrum vero hæc relatio dissonantiæ sit rea lis, an rationis, capite sequente explica bitur.

Notandum tertio. Tertio nota, ea, quæ diximus, conuenire solum malitiæ peccati commissionis, nam malitia omissionis non consistit in positi ua aliqua ratione non solum actus, sed ne que relationis inconuenientiæ, quæ sit re spectus rationis additus priuationi eam de nominãs, nec enim priuatio alio modo dif sonat naturæ, aut ei opponitur, quam quia est priuatio recti actus conuenientis natu 45
ræ, hoc est, quia non habet subiectum for mam sibi conueniẽtem, quare licet habeat oppositionem cum lege, & natura rationali qua generali ratione dicitur contra vtram que, non tamen dicitur contra naturam op positione cõtraria, & positiua, sed priuatiua

Difficultates aliquas subeuari facile hac sententia Hac doctrina sic explicata difficultates, quas patitur, quarta præsertim sententia, fa cile superantur, quæ vero contra eam obij ciuntur, minoris momenti sunt. Primo non est necesse assignare in peccato commissio nis priuationem rectitudinis debitæ, quæ ab auctoribus aliarum opinionum vix as signari potest. Secundo recte distinguimus contra eandem virtutẽ varias species pec catorum commissionis non per priuatio nes diuersarum rectitudinum, sed per va rias oppositiones cum eadem virtute aut per excessum, aut per defectũ, aut alio mo do, quæ varietas recte denotatur varietate præceptorum negatiuorum. Tertio demũ recte defenditur id, quod diximus disputa tione 55. bonum, & malum in moralibus non esse per se differentias actus in ratione actus, quia relatio illa dissonantiæ, vel con uenientiæ extra naturam actus est, vt capi te sequente fiet manifestum.

Hanc relationem contra naturã non esse realem, sed rationis.

CAPVT X.

IAm vero explicemus, an hæc relatio oppositionis, aut incon- 46
uenientiæ cum natura rationa li, vel cum ratione, quam dixi- Tho.
mus esse malitiam moralem, & rationem formalem peccati, sit realis, vel rationis. Di co igitur totũ genus moris in relatione ra tionis positum esse, ac proinde bonitatem in relatione conuenientiæ, malitiam vero in relatione inconuenientiæ, aut oppositio nis cum natura rationali consistere, quę cum sint species generis moris, debent et iam esse relationes rationis. Hanc senten tiam tradidit Canus, quem superiore capi te memorauimus, quam ille duplici ratione pro babat: prior est. Relatio mensurabilis ad mensurã est rationis, & extrinseca ex Ari stotele 5. metaphys. cap. 15. malitia autem consistit in ratione mensurabilis, illa enim dicitur bona actio, quam recta ratio meti tur, illa vero mala, quæ non cadit sub men surã rectæ rationis: ergo illi respectus sunt rationis in ipso actu. Posterior ratio. Actus aliquando est malus ex ordine ad finẽ non existentem, imo ad aliquid impossibile, ac qui ad non existens, aut impossibile solum est relatio rationis, ergo bonitas, & malitia actus moralis est solum relatio rationis.

Hę tamen rationes mihi non probantur, non prior, quia, vt infra ostendemus dis putatione 97. non omnia peccata ideo sunt mala, quia non cadunt sub mensuram rec tæ rationis, aut legis, sed ideo aliqua sunt mala, quia ex se naturæ hominis discon ueniunt, quatenus rationalis est: non posterior, quia pauca sunt eiusmodi peccata, ex ordine ad finẽ nõ existẽtẽ, aut impossibile, ac proinde hac ratione nõ probatur de om
47 nibus in vniuersum.
Prima ratio Mihi vero his rationibus prædicta sentẽ tia probatur. Primo in ijs, quæ sunt mala, quia prohibita, oppositio cum natura ratio nali pendet ex libera voluntate ferentis le gem, ea enim libere posita, idem actus fit peccatum, qui antea non erat, & definit es se ea ablata; relatio autem, quæ pendet ex libera voluntate ferentis legem, nõ est rea lis, ergo nec malitia moralis, & ratio pec cati, sicut relatio rationis, qua vox ad suũ significatum refertur, non potest esse rea lis, quia ex libera impositione hominis pẽ det. Secũdo in ijs, quę sunt peccata iure na turæ, non semper potest esse relatio realis, nam multæ circunstantiæ pendent ex libe ra alterius voluntate, ex quibus sequi non potest relatio realis oppositionis cum natu ra: furtum enim, vt sit peccatum, debet esse rei alienæ, quæ in alterius dominio est, esse autem in alterius dominio pendet ex libe ra hominum voluntate, debet etiã fieri con tra voluntatem dominii: in adulterio simili ter malum pendet ex eo, quod sit vxor con iuncta matrimonio ex mutuo consensu vo luntatis, quare manere potest totum, quod reale est in illo actu, & affectu sine malitia & cum illa, quia sola mutatione volũtatis alterius non mutatur id, quod reale est in actu, ergo absq; mutatione reali potest ei inesse malitia, & abesse, ac proinde malitia non erit relatio realis. Tertio tandem in vniuersum de omni genere peccati commis sionis id probatur: nam malitia moralis si ue in ijs, quę sunt iuris positiui, siue in ijs, quæ sunt iuris naturalis, pendet ex attẽtio ne, & libertate operantis, in cuius operatio ne etiam interiori potest incipere malitia moralis ex sola cõsideratione rationis, quia sine illa antea operatio non erat libera; pos set etiam amittere malitiam, si ratio nõ suf ficienter consideraret, vt si in amente mane ret, ex eo autẽ, quod ratio aduertat, seu con sideret, vel non, si affectus circa nouum mo tiuum non varietur, nihil reale in actu mu tatur: ergo, cum sic mutatur malitia, non erit aliquid reale actui inhærens: potest au tem volũtas perseuerare in actu suo ex eo dem motiuo, variata solum consideratione ergo potest manere secundum idem omni no reale. Ex quibus etiam constat bonita tem moralem in actu non esse aliquid inhę rens reale, sed respectum extrinsecũ, siqui dem liberũ, quod est totum fundamentum

generis moralis, & ex sola consideratione rationis, & absentia illius adest, aut abest, non est aliquid reale actui inhærens.

48 *An omnis denominatio extrinseca proueniat ex intrinseca eius denominatione.*

Notandum tamen est, frustra aliquos tor queri contendentes malitiam moralem de bere esse alicubi intrinsece, vt inde possit actum moralẽ extrinsece denominare, pu tant enim omnem extrinsecam denomina tionem prouenire a forma eiusdem nomi nis intrinsece in alio existente, sicut paries dicitur dexter a dexteritrte in animali in trinsece inhærente: frustra tamen laborant, licet enim hoc aliquando contingat, non tamen semper necessarium est, quinimo contingere solet, vt denominatio proue niat a forma alibi existente oppositæ ratio nis, & nominis: nam creator dicitur a rela tione creaturæ, quæ opposita est, & res visa dicitur a relatione videntis: dicitur etiam aliquis dominus serui, & tamen nullibi est intrinsece relatio realis dominij; eodem modo dicitur etiam maritus, & vxor: hę au 49
tem denominationes extrinsece desumun tur ex varijs rebus etiam absolutis concur rentibus simul, vt dominus ex eo, quod ali quem sibi emit pecunia, aut cepit in bello: vxor ex eo, quod voluntate cum alio cõtra xit: sic ergo peccatum ex eo dicitur, quod fiat libere, aut existẽte lege superioris pro hibentis, aut sine illa: quia ergo talis natu ræ est factum cum libertate, naturę rationa li, vt rationalis est, dicitur inconueniens, ac proinde malum.

Illationes aliquæ. Ex quo sequitur primum, vere dici pecca tum reipsa esse, quia reipsa sunt omnia, ex quibus intellectus in actu ipso considerat relationem illã rationis, & id significat mo dus ille loquẽdi absolute, sicut dicimus vxorem, & maritum esse in reipsa, & Deum etiam creatorem esse, & opera Christi fuis se infiniti valoris, & dignitatis apud Deũ, & infinite Deo placuisse, cum tamen infini tas dignitatis sit respectus rationis ex infi nitate personæ Christi: eodem modo huma nitas respectu rationis a diuinitate proue niente dicitur in Christo sanctificata, & ho mines in peccato manere ex respectu ad a ctum præteritum non retractatum, vt dis put. 139. cap. 5. dicemus; & tamen humanitas dicitur sancta reipsa, & homo in pec cato esse reipsa, & ratione illius Deo ini micus, & odio habitus, sicut etiam huma nitas, & opera illius ratione extrinseci re spectus dicũtur Deo placere: dicitur enim aliquid Deo placere coniunctum cum tali,

& tali

Universidad de Deusto
Biblioteca

& tali circunstantia, licet secundum se non ita placeat, & displicere similiter.

Et in peccato omissionis, quod secundum omnem sententiam in priuatione sola formaliter consistit, hoc eodem modo omnes philosophari debent: nã omissio missæ non displiceret Deo secundum se, hoc est, quatenus est sola negatio reipsa, sed quatenus est contra præceptũ, & quatenus libera est: esse autem contra preceptum, & esse liberã vt supra ostendimus, est extrinseca tãtum denominatio ex circunstantijs realibus desumpta. Hoc eodem modo dicere debemus
50 peccatum, & gratiam opponi ex natura rei ratione realium circunstantiarum, ex quibus desumitur a nobis talis denominatio in ipso actu, vt dicatur malus, idq; cõmune est in omnibus denominationibus extrinsecis, vt aliquid dicatur realiter tale sine alio additamẽto ex circũstantijs realibus extrinsecis, tametsi adhuc in eo modo loquendi sub illa denominatione denotetur semper respectus, & ordo ad intellectũ vtentẽ tali denominatione, qua significat conceptũ suum, vt 1. p. disput. 120. c. 6. notatũ est. Deinde sequitur id, quod diximus disp. 73 c. 4. & 5. malitiã primo cõsistere in actu exteriori ex obiecto, & circũstantijs, nõ quia in eo sit intrinsece, nã etiam in actu exteriori malitia est extrinseca denominatio, sed quia hæc denominatio mali ex obiecto, & circũstãtijs primo cõuenit actui exteriori, & deinde secũdario deriuatur in interiorẽ.

Respondetur testimonijs Patrum allatis pro quarta sententia.

CAPVT XI.

51 *Primum notandum.*

SVpereſt, vt argumenta quartæ opinionis a nobis allata c. 3. huius disputationis diluamus: atque in primis admoneamus oportet eos, qui putant mali, aut peccati rationem ex positiuo, & priuatione conflari frustra testimonijs Patrum, quæ ibi allegauimus, sententiam suã confirmare. Cum enim quidã Patres dicant malum nihil esse aliud, quam recessum a Deo, vel a bono, alij vero hoc ipsum dicant de peccato, potius eorum sententiæ aduersantur, qui dicunt ex positiua entitate ipsius actionis, & priuatione malum, aut peccatum conflari, quam contra nos, qui asserimus entitatem ipsam humanæ operationis, ad peccatũ, aut malum non pertinere. Verum, vt Patrũ testimonia in vero sensu a nobis explicẽtur, *Secunda* obseruandum est, fere omnes, quos c. 3. cõ- *solutio.* memorauimus, doctrinam Manichæi obter, aut ex professo refutare voluisse, qui asserebat substantiam aliquam ex se, & in se malam esse, omnem autem substantiã naturam appellabat, & aliquid, & rem, sicut Aristoteles in Categorijs capite de substãtia omnem substantiam dixit esse hoc aliquid: quare nomine naturę, quoties sancti Patres disputant cum Manichæo de hac re, non complectuntur operationem, & accidẽtia, quæ aliquam habeant naturam, sed solam substantiam, sequuti sententiam Aristotelis 2. Physicorum cap. 1. & 5. metaph. *Secunda solutio.* c. 4. qui solum materiam, & formam naturam appellat, imo ex his propie solam formam, materiam autem metaphorice tantũ, vt ibidem expresse affirmauit.

Hanc autem fuisse mẽtem Manichei explicauit nobis Augustinus multis in locis: *Aug.* libr. 2. de moribus Manich. cap. 2. ostendens nullam naturam esse malam, inquit, *nam, & ipsa natura nihil est aliud quam id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse.* 52 particula *aliquid*, denotat id, quod Arist. de substantia dixit, proprium esse illius, vt secundum illam hoc aliquid dicatur: & infra eodem cap. *Itaq; vt tam nos nouo nomine ab eo, quod est, esse, vocamus essentiã, quã plerumque substantiam nominamus, ita deberetis, qui hæc nomina non habebant, pro essentia, & substantia naturam vocãt:* & infra, *at vero illa vestra gens mali, quam vultis esse summum malum, quomodo erit contra naturã, id est, contra substantiam, cum eam naturã atq; substantiam esse dicatis?* nec quicquã aliud toto illo libro cõtẽdit cõtra Manichẽũ quã ostendere, nullã esse substantiã malã, quia nulla põt esse substantia alteri substãtiæ contraria, ꝙ intelligi debet secundũ seipsã ratione affectus dicitur interdũ vna substãtia alteri cõtraria, ac proinde mala. Et Augustinus *Secunda solutio confirmatur.* actor Hypognosticõ apud Aug. lib. 1. in eos qui tremis verbis, *Diabolꝰ*, inquit, *natura est, sed malus, sed quod natura est, opus Dei est, sed vero diabolus, vitio suo est, vtendo male naturæ suæ bono: opera vero eius mala quæ vitiantur actus sunt, nõ res.* Et 4. Hypognosticõ in principio sic loquitur, *Omne enim malum non est natura, sed actus accidens defectu boni, quapropter quod natura non est, Deus non fecit, quia natura est omne, quod fecit.* Idem autem Augustinus libro de perfectione

fectione iustitiæ ratiocinatione 4. quærit, quid sit peccatum, actusne, an res, *quia si res est, necesse est* (inquit) *habeat auctorem, & si auctorem habet, iam alter erit auctor, quam Deus, alicuius rei: quod si hoc impium est, necesse est dicere peccatum esse actũ, non rem.* Vbi plane distinguit Augustinus actum a substantia, natura, & a re, imo etiã ab eo, quod aliquid dicitur. An vero Deus nihilominus sit auctor actus peccati citra malitiam, quatenus operatio quædam est, secundum entitatẽ physicam illius, & quid in hac re sentiat Augustinus disputatione 129. c. 3. videbimus, eundem sensum colligere licet ex multis Patribus superius allegatis.

Iam vero testimonijs c. 3. recitatis, respõdeo primum quidem aliqua solum esse cõtra Manichæum in sensu explicato, ex quo non colligitur formalem rationem peccati, vel malitiam moralem in priuatione consistere, sed nullam substantiã eo ipso, quod substantia est, malam esse, nam vt 1. p. disputatione 23. notauimꝰ, sicut bonitas entis, quæ cum ipso reciprocatur, dicitur esse integritas rei, sic etiam contra malitia dicitur corruptio huius integritatis: hoc sensu loquuntur Epiphanius vtroq; loco allegato, Iustinus q. illa 73. Athanas. Nazianz. oratione illa 40. cum ait, nullã esse mali essentiam, sed opus nostrum hoc esse, Damasc. c. & Leo primus superius allegati, & Augustinus multis in locis ex ijs, qui citati sunt, qui omnes solum contra Manichæum contendunt nullam esse naturam substantiæ malam, quatenus substantia, & natura est, atque in hunc sensum dixit Athanasius errorem Ethnicorum, & hereticorum dogma esse tribuentium malo aliquam essentiam, de actu vero non loquuntur, imo vero Nazianzenus, & Damascenus, sicut etiam Augustinus, locis proxime allegatis naturæ, & substantiæ, quam dicunt nullam esse malam, opponunt opus nostri arbitrij, vel actum, cum asserunt malum non esse naturã non substantiam, sed opus nostrum, vel actum, tantum abest, vt malitiam peccati in sola priuatione boni constituant, & nihil positiuum dicant esse peccatum.

54 Præterea Iustinus quæstione illa 46. Nyssenus Homilia 2. in Cantica, Damascen. 2. de fide c. 4. Fulgentius, Nicetas, & Elias superius c. 3. memorati, etiamsi de peccato, & malo morali loquantur, cũ dicunt esse virtutis, aut boni priuationem, cũ tamen asserunt, nullã esse mali substantiã, vel naturã, aut se nullã malo substantiã tribuere, contra Manichæũ solũ docent nullã esse naturã substantialem suapte natura malã, sicut ille asserebat. Quare nonnulli non recte ar- *Argumentum aliquo tũ inefficax.* gumentantur ex Patribus hoc modo. Nulla est mali substantia, & natura, actus autẽ, & operatio est aliqua natura, ergo quatenꝰ actus, & operatio est, mala non est: nã licet consequens hoc alia ratione verũ sit, ex illa tamen sententia Patrũ non colligitur, illi nãq; naturã, seu substantiã vsurpant pro natura tantũ substantiali, vt supra notauimus, quã actus nõ habet, cũ sit accidens, imo naturæ substantiali actũ opponunt. Nihil aliud de peccato docet Greg. magnus libro illo 26. moraliũ, cum ait, peccatum fundamentum non habere, quia ex propria natura non subsistit.

Fateor nihilominus, nonnullos Patres de malo, quod est peccatum, & culpa loquutos, sic Dionysius 4. illo cap. de diuinis nominibus, Iustin. q. 46. Basil. Homilia 9. Nyssen. Homil. 2. in Cantica, Damasc. 2. lib. de fide cap. 4. Fulgentius, Nicetas, Elias, & Anselm. locis citatis, & Aug. sæpenumero, alios etiã de ipso peccato, seu vitio, vt est, Nyssen. oratione catechetica allegata. Basil. in cõstitutionibus monasticis c. 3. Athanas. Elias, & Bernar. quibus adde August. tractatu illo 1. in Ioannem, eosq; mali, aut peccati definitionem per priuationem, seu negationem tradidisse. Dionysius malum vocat declinationẽ veri appetitus, & priuationem actionis bonæ: appellant etiã priua 55 tionem boni Basilius Homilia 9. Damasc. 2. de fide c. 4. Elias, Nicetas, Fulgentius, Anselmus vocat rectitudinis absentiam: Augustinus tractatu 1. in Ioannem dicit esse nihil, Gregorius in primum Regum peccatum tenebris comparat, & bonum opus lumini, Augustinus vero lib. 2. de libero arbitrio c. vltimo, & lib. 12. de ciuitate c. 1. 3. & 7. Basilius Homilia illa 9. Fulgentius de fide ad Petrum c. 21. & Nicetas defectum alienationem, siue auersionem a Deo, quibus accedit Athanasius oratione contra idola, vbi vitium humanũ inquit esse auersionem rerum meliorum, res meliores videtur intelligere tres personas Trinitatis. Demũ nonnulli ex Patribus non modo affirmant peccatum esse priuationẽ, vel auersionẽ, sed etiã nihil aliud esse: ita Nyssenus Damascenus, & Nicetas. *Nonnullos ex Patribus de malo quod est peccatum loqu.*

Hæc

Universidad de Deusto
Biblioteca

In hoc vera sententia nō aduersari.

Hæc tamen omnia nostræ sententiæ non aduersantur, quia Patres, ex eo, quod necessario coniunctum est cum ratione formali peccati, naturam, & definitionem illius nobis explicarunt, potius quam ex ipsa formali ratione, eo quod notius est; multa enim facilius per negationem intelligimus: id vero constat, nam per recessum a Deo peccati naturam nobis tradiderunt, recessus autem a Deo non est de essentia peccati, vt peccatum morale est, licet ei sit coniunctus, vt sequente disputatione patebit: ergo Patres non tam curarunt propriā rationem vitij, & peccati in genere moris exprimere, quam per aliquid coniunctum nobis magis notum eā describere. Quare hac eadem ratione per boni priuationem peccatum definierunt, nomine autem priuationis non denotarunt negationem rectitudinis actualis debitæ, hæc enim vix ab Scholasticis assignari potest, sed negationem iustitiæ, & gratiæ coniungentis nos Deo, quā semper debemus habere. Primum quidem Anselmus, si recte inspiciatur, malitiam, & peccatum nō in priuatione rectitudinis actualis, sed in priuatione rectitudinis, & iustitiæ per modum habitus, quæ manet, trāsacta actione, constituere videtur, & de hac intellexit, cum dixit, nihil aliud esse peccatum, quam priuationem rectitudinis, quā homo habere debebat, ideoq; ait in eo primo capite citato, hominem semper habere debere iustitiā, id quod nequit intelligi nisi de iustitia per modum habitus: nam si de actuali loqueretur, satis esset, si homo nihil contrarium faceret, & cessaret a malo nisi præceptum affirmatiuum occurreret. Et in fine capitis ait, demonem ideo non habere iustitiā, quia illam, quam recepit, abiecit, hominem vero, eam non habere, quia in primo parente illam amisit. Clarius in 4. cap. de conceptu virginali, & peccato originali, vbi probat iniustitiam non esse actionem, quia actio transit, & iniustitia manet: & quanuis ibi loquatur de operatione mē brorum exteriorum, idem de actione interna voluntatis colligitur, quia ea transacta, manet iniustitia: hoc eodē sensu loquitur cap. 5. & sequentibus, nullus autem ex Scholasticis malitiam, quam vocant actualem, quæ peccatum constituit, essentialiter, in priuatione illa rectitudinis per modum habitus, quæ manet, hactenus posuit.

Respōsio ad hos etiam Patres.

Præterea hoc eodem modo dicere possemus, alios Patres non locutos de priuationē rectitudinis actualis, sed rectitudinis per modum habitus, quæ licet non sit essentia, & ratio formalis peccati actualis, consequitur tamen illam necessario: nam plerique dixerunt peccatum esse recessum, seu defectionem a Deo, vel a summo bono, seu auersionem a Deo, vt Basilius, Augustinus & Nicetas, & Fulgentius, quibus accedit Athanasius, cum ait esse auersionem rerum meliorum, nam per res meliores Trinitatem intelligit, recessus autem a Deo, & a iustitia, quæ per modū habitus nos Deo coniungit, idem sunt. Quare, cū nullus Patrum dicat peccatum esse priuationem rectitudinis actualis debitæ, sed priuationem boni, aut iustitiæ, aut rectitudinis, possumus eos ita interpretari, vt peccatum per hanc priuationem definiāt, non quia sit ipsa essentia, & ratio formalis peccati, sed quia est necessario peccato coniuncta, & Christianis maxime nota. Hanc vero interpretationem colligo etiam ex Niceta in oratione 40. Nazianzeni, quæ est in sanctū Nō baptisma in illa verba, *At nōdum*))la &c. prope finem orationis: ibi enim, postquam dixit malum esse boni priuationem intelligens plane peccatum, explicans deinde, quid sit illud bonum, cuius priuatio malū est, inquit, *Verum quemadmodum Deus corpus quidem creauit, non autem morbum, sic etiam animam creauit, non autem peccatum, verum anima ab eo, quod secundum naturam erat, transuersa acta, vitio infecta est. Quod autem erat illud bonum, quo primum erat ornata? nimirum quod a Deo indiuulse affixa erat, nexuque caritatis ei coniuncta, a qua postea excidit varijs, & multiplicibus morbis labefacta est.* Et paucis interpositis, *Ergo, vt ita a nobis dictum est, malum non vna, & animata essentia est, verum affectio animæ virtuti contraria, quæ propter recessum, ac prolapsionem a bono socordibus, & turpibus hominibus innascitur*: fatetur ergo ex vna parte peccatum esse affectionem animæ virtuti contrariam, quod nos defendimus: deinde bonum, in cuius priuatione dixit malum consistere, esse coniunctionem cum Deo.

Solum inuenio in Dionysio 4. illo de diuinis nominibus duo testimonia, quæ in priuatione rectitudinis, quā vocant actualem, malum animarum nostrarum, & dæmonum constituere videtur, de animabus post medium captis sic ait, *Si quod deprauentur, malig; fiant animi, malos eos esse dicimus, quo deprauantur, nisi bonarum affectionum, actionumque priuatione*, & infra non longe a fine capitis, postquam de malo dæmonis, quod in priuatione posuit, locutus est, subiungit hęc verba *Atque vt summatim malum, quemadmodum sæpe diximus, infirmitas, imbecillitasque, ac priuatio est, aut scientiæ, quæ latere non potest, aut fidei, aut appetitus, aut actionis boni.* Verum si recte verba Dionysij etiam secundum hanc trāslationem Perionij inspiciantur, nunquam dixit, malum esse priuationem rectitudinis debitæ actui, sed priuationem affectionum, & actionum bonarum, vel actionis boni, vel scientiæ, &c. hæc autem priuatio ab Scholasticis non diceretur peccatum commissionis, sed omissionis, hęc enim est priuatio actionis debitæ. Ceterum, si iuxta textum Græcum verba Dionysij expendantur, minus habent difficultatis; priora namque sic habent, *Τῶν ἀγαθῶν ἕξεων*, & *ἐνεργιῶν*, hoc est, bonarum habitudinum, & constitutionum, siue virtutum priuatio, *ἕξις* namque constitutionem corporis, aut animi significat, & ita antiqua translatio pro *affectionum*, quod habet Perionius, vertit *habituum*, *ἐνέργεια* vero non solum operationem, seu actionem, sed virtutē, & vim operandi significat; deinde in potesteriori loco non dicit Diony. *Appetitus, aut actionis boni* sed græce *ἢ τῆς φύσεως, ἢ τῆς ἐνεργείας* hoc est, vel naturę, vel efficacitatis priuatio vtrobiq; autē per *ἐνέργειαν* intelligit vim operādi. Cū enim peccatū ex sententia omnium Patrum, quos retulimus, sit priuatio coniunctionis cum Deo, & auersio ab ipso, est etiam bonæ constitutionis animæ, & efficacitatis ipsius priuatio: a Deo namque qui est summum bonum nostrum, est omnis bona constitutio animæ, & virtus, seu efficacitas recte operandi. Nam, vt dixi, Sā cti Patres ex eo, quod a peccato nun quam separatur, & magis Christianis notum est, peccati definitionem tradiderunt: cum tamen ex sentētia Scholasticorum omnium in hac priuatione non consistat, cumq; hæc priuatio sit macula animæ, quæ veram habet rationem peccati transacta operatione, vt disputatione 139. dicemus, ideo Patres naturam peccati, quod diu permanet in anima, per illam priuationem explicarunt, vt plane Anselmus notauit. Hoc eodē sensu Augustinus accipiens peccatum pro auersione animæ a Deo dixit libro 12. de ciuitat: capite 7. nemo quærat causam efficientem malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, nec illa effectio, sed defectio. Vel certe eo loco alludit ad id, quod dixerat 6. capite in fine, nempe, volūtatem non esse causam peccati, inquātum natura est, sed in quantum ex nihilo est, ex quo principio 1. parte disputatione 231 collegimus nullam posse creaturam a Deo produci impeccabilem.

60

Cur peccatū nihil dicatur.

Neque quicquam obstat, quod Patres dixerunt, nihil aliud præter hanc priuationem esse peccatum, aut enim solum loquūtur de illa macula, quæ permanet, cum quia nihil reale coniunctum est, vel solum substantiam actionis realē a definitione, & essentia peccati excludere voluerunt, nam de contrarietatis illius relatione nullam mentionem fecerunt, neque ita subtiliter de natura peccati, sicut Scholastici, disputarunt, suo namque instituto necessarium non erat. Demum Augustinus tractatu illo 1. in Ioannem dixit peccatum nihil esse, non quia putaret sola negatione, aut priuatione constitui, qui sæpius dixerat esse actum, & motum animæ contra legem sed, vt ipse ait, quia homines nihili fiunt, hoc est, nullius momenti esse existimantur propter peccatum. Hinc etiam dixit Paulus loco ab Augustino allegato, idolum nihil esse in mundo, hoc est, nullius numinis, & deitatis, cum tamen idolum re uera aliquid sit, nec sit pura priuatio.

Respondetur rationibus eiusdem sententiæ.

CAPVT XII.

Satisfit argumento primo quarte sententiæ.

IAM vero rationibus allatis pro eadem sententia respondere difficile non est, prima ratio erat, Vel actus habet totum, quod habere debet, vel aliquo caret, si habet totum, eo ipso bonus est, si caret aliquo, eo solum malus est, ergo malitia in sola priuatione posita est. Respondeo primū aliquando actum esse malum, non quia caret aliquo sibi debito, sed quia omnino rationi contrarius est, vt in odio Dei, & alijs huiusmodi peccatis commissionis cōstat: tunc ergo ratio mali conuenit actui, non quia caret aliquo, sed quia habet id, quod debebat non habere, ex quo prouenit relatio illa oppositionis cum natura rationali. Deinde respondeo, etiam si actus efficiatur

61

Universidad de Deusto
Biblioteca

malus, quia caret debita circunstantia, non tamen ideo dici malum, quia caret bonitate, nam circunstantia non dicitur bonitas actus, sed aliquid pertinēs ad bonitatem, vt superius dicebamus, tunc ergo actus fit malus, quia libere factus cum defectu illius circunstantiæ ex se contrarius est naturæ rationali, vt supra expositū est, & hoc etiā accidit in peccatis commissionis, quę ex defectu circunstantiæ debitæ contra præceptum negatiuum committi solent.

Soluitur secunda ratio.

Secunda ratio erat, omne, quod est absolute bonum in se, non potest esse alicui malum, nisi ei aliquid addatur, actus autem voluntatis secundum se est absolute bonus secundum id, quod intrinsece habet, ergo vt sit voluntati malus, debet ei aliquid addi. Respondeo, si hæc ratio alicuius momenti est, probare contra Caietanum actum secūdum entitatem physicam non esse peccatum, id quod libenter fatemur, at nō probare aduentu priuationis effici malum, sed aliquo alio præter substantiam actus, siue illud sit priuatio, siue quidquam aliud: dicimus igitur fieri malum aduentu libertatis eo ipso, quod talis naturæ actus ille in se est, vt libere factus ex se, vel saltem posita lege superioris pugnet cum natura rationali, idem omnino probat, & nihil aliud tertia ratio, quam habes in tertio capite in fine.

62

Prima difficultas infra soluenda.

Verumenimuero sunt tres aliæ difficultates cōtra nostram sententiam. Prima est, quia ex ea sequeretur, Deum esse causam peccati, nam omnis positiui Deus est causa, hanc tamen obiectionē solum habere vim contra Caietani sententiam, plane ostendemus disputatione 129. capite. 7. Secunda

Secunda difficultas.

est, quia si malitia, vel genus moris in relatione consisteret, sequeretur hoc genus nō esse liberum, relatio enim posito fundamento non libere, sed necessario consurgit si ergo esse moris in relatione esset, liberum non esset. Hoc argumēto vtuntur, qui dicūt priuationem esse malitiam moralem, aut illam ad malitiam pertinere, in ipsos tamen etiam retorqueri potest: quia priuatio posito fundamento necessario etiam oritur, eadem ergo ratio contra ipsos pugnat. Respondeo tamen, relationem illam liberam esse, & totum genus moris, quia totum illud nascitur ex fundamento libero, scilicet ex actu cum omnibus circunstantijs, inter quas vna est libertas, vt explicatum iam est,

Solutio.

Tertia difficultas est, quia Aristoteles *Tertia difficultas.* in prædicamentis capite de qualitate dicit iniustitiam opponi iustitiæ contrarie, quā uis nomine negatiuo significetur, & capite de oppositis idem docet, nos vero cum dicamus bonum, & malum consistere in relatione oppositionis, aut inconuenientiæ, bonum vero in relatione conuenientiæ, asserere debemus relatiue, non contrarie opponi. Respondeo, si quid valet testimonium Aristotelis in hac re magis pugnare contra tertiā sententiam, quæ docet bonum, & malum, iustum, & iniustum opponi priuatiue, quia malum in priuatione consistit, quare Doctores illius sentētiæ debent etiā Aristotelem interpretari. Sanctus Thomas 1. p. quæstione 48. articulo 1. ad primum, vt defendat rationem mali vniuersim in priuatione cōsistere, respondet illud tantum dixisse Aristotelem ex sententia Pythagoricorum, eo namque libro, & in tota Logica exempla frequenter affert ex sentētia aliorum. Respondet deinde idem Sanctus Doctor ex eodem Aristotele 4. Metaph. textu 4. & 10. Metaph. textu 16. contrarietatem esse habitum, & priationem, & hanc includi in omnibus contrarie oppositis, quia alterum contrarium est imperfectum comparatione alterius, & hac ratione docet bonū, & malum dici genera non simpliciter, sed contrariorum. Verum, cum Aristoteles capite illo de oppositis dicat bonum, & malum non opponi priuatiue, sed contrarie, hæc solutio iuxta mentem ipsius vera esse non potest. Ego vero existimo primum Arist. c. de qualitate loquutū nō de actibus iustitiæ, & iniustitiæ, sed de habitibus, & de his dixisse opponi contrarie, quia non loquebatur de ipsa bonitate, aut malitia iporum habituum, quæ consistit in relatione illa, aut conuenientiæ, aut dissonantiæ cum natura rationali, sed de qualitatibus ipsis. Deinde dico malum, & bonum in moralibus actibus nō opponi relatiue proprie, nam relatiue opposita dicuntur extrema eiusdem relationis, vt Pater, & Filius, sed opponi sicut æquale, & inæquale, quæ licet sint relationes non sunt relatiue oppositæ, quin potius magis assimilantur contrarijs, quare Aristoteles potius nostræ sententiæ, quam aliorum fauere videtur.

(?)

Quid

Quid in hac re senserit Sanctus Thomas.

Diluuntur argumenta initio propositæ. Capu. 3.

CAPVT III.

6 *Ratio debet conferri ad vtrumque.*

Sententiā Sācti Thomę in hac re non satis esse manifestam ex diuersis locis illius colligitur. Primū quidē 1. parte quęstione 48. artic. 1. docet malum in vniuersum in priuatione positū esse, at in solutione secūdi affirmat malum in moralibus esse differentiam actus moralis, non qua ratione est priuatio debiti finis, sed quatenus est entitas quædam, & positiuum, cui priuatio coniungitur: idem docuit 3. contra gentes capite 9. Præterea in hac prima secundæ quæstione 18. articulo 5. ad secundum, & quæstione 72. articulo 1. affirmat species peccatorum non ex priuatione, sed ex ordine ad obiecta desumi, eo quod priuatio per accidens se habeat cū peccato, obiecta vero per se, cum igitur supra quæstione 19. articulo 1. dixit malum, & bonum esse per se differētias actus in ratione actus intelligi debet non de malo, quod in priuatione consistit, quia priuatio non potest essentialiter, & per se in actu aliquid consti tuere, sed de malo positiuo, quare ex hac parte aut nostræ, aut Caietani sententiæ fauet.

Malo habitus ex alia.

Oppositum vero in hoc artic. & 3. contra gentes tradere videtur, cum asserit formalem rationem peccati, quæ sane est malitia moralis in priuatione consistere, actum vero esse veluti subiectū, & materiale illius: quare ex eius sententia videtur esse peccatum aggregatum quoddā ex positiuo actionis, & priuatione constitutum: quam sententiam defendunt Ferrarienſis, Bonauentura in secundum distinctione 42. articulo 3. quæstione 1. Ricardus articulo 4. quæstione. 1. eamque supra impugnauimus, ex quibus sententia Sancti Thomæ mihi satis ambigua est, de qua in inter alios eius discipulos non satis constat.

An peccatum eo, quod peccatum est, sit offensa Dei, & auersio ab eo. Disputat. 96.

Opinio Caietani. cap. 1.
Probabilior sententia. Cap. 2.

Opinio Caietani.

CAPVT I.

1 *Caiet. Primum argumentum pro parte negatiua.*

Controuersiā hāc proposuit Caietanus in commentario circa solutionem quinti, & ante quā suam proferret sententiam, duo argumenta pro parte negatiua proposuit, vnum est, Nostra ratio est ens quoddam participatum, Deus autem ens infinitum nullam sui causam habens, sed nulla priuatio entis creati potest esse priuatio entis infiniti: ergo priuatio rectæ rationis, vel rectitudinis secūdum rationem, in qua consistit ratio peccati, non est priuatio ipsius Dei: peccatum ergo eo, quo peccatum est, non est offensa Dei, & auersio ab eo. Quod si aliquis respondeat, rationem creatam esse quid participatum ab æterna Dei ratione, & ideo, quidquid est contra rationem creatam hoc ipso esse contra increatā, obijcit Caietanus hoc modo, Etiam cognitio sensus est participatio quædam æternæ cognitionis Dei, & tamen non omne, quod est contra cognitionem sensus, est etiam contra æternam Dei rationem. Alterum argumentū est, Si peccatum eo esset offensa Dei, quo est peccatum, quemadmodum ratione naturali cognitum fuit peccatum a Philosophis, cognita etiam fuisset ratio offensæ Dei, quod tamen est falsum. Affert postremo aliam rationem pro parte affirmante, qua reddat dubitationem ancipitem, & est huiusmodi Odium Dei, & blasphemia in ipsum sunt peccata, & secluso omnino notitia supernaturali, sola naturali lege cognoscuntur esse offensa Dei, ergo aliquod saltem peccatum hoc ipso, quod peccatum est, offensa etiam Dei est.

Secūda argumenta.

Tertium.

2 *Prima assertio Caiet.*

Vt autem Caietanus explanet difficultatē propositam, asserit primum, has duas rationes in peccato esse distinctas, nempe rationem peccati, quam vocat conuersionem, & rationem offensæ, quam vocat auersionem, inter se tamen ita ordinatas, vt ratio peccati sub ratione offensæ, vt inferior constituatur, non quidem prædicatione, sicut statim explicabitur, sed quasi fundamentum. Notat igitur Deum bifariam esse finem creaturæ rationalis, tum vt obiectum beatitudinis naturalis, tum etiam superna

Universidad de Deusto
Biblioteca

turalis, quarū posterior ratio supponit priorem, ideoque recte sequitur, auertit a fine naturali, ergo auertit a supernaturali, quamuis non inferatur, refert ad finem naturalem, ergo ad supernaturalem: cum igitur inter Deum finem virtutis moralis, & Deum finem supernaturalem sit necessaria connexio vt inter finem, & medium necessarium, fit, vt peccatum necessario auertat a fine supernaturali, & sit contra ipsum, si auertit a naturali, & contra naturalem est, quem supernaturalis supponit, & sine quo esse non potest. Probat vero hac ratione, Ille, qui peccat, constituit sibi vltimum finem in creatura, quam diligit, nullus autem potest habere duos vltimos fines, ergo relinquit Deum, quem habebat vt finem, secluſa quacunque reuelatione: auertit igitur vt minimū a Deo fine naturali, & consequenter a supernaturali, qui sine naturali consistere nequit, quare eo ipso, quod peccatum est contra rationem, est etiam offensa, & auersio a Deo.

Ratio.

3

Secunda assertio ostenditur.

Deinde asserit Caietanus, supposita fide, & gratia Dei peccatum non tantum esse contra rectitudinem rationis naturalis, sed etiam directe contra rationem supernaturalem, siquidem opponitur, & priuat infusa caritate, quæ nos Deo vt fini supernaturali coniungit, est ergo contra rationem sup ernaturalem directe, & non tantum consequenter, sicut esset in pura natura; concludit igitur, peccatum nunc supposita gratia, & notitia fidei vtroque modo nos Deo directe priuare, & tanquam fine naturali, & tanquam supernaturali, cum tamen in pura natura directe solum a naturali auerteret, consequenter vero a supernaturali.

Verior sententia.

CAPVT II.

Prius notandum.

EGO vero existimo, hac Doctrina Caietani non satis explicari difficultatem propositam, ideo pro illius explicatione duo notanda sunt. Vnum est, eandem priuationem posse ad duo diuersa referri, ad vnum tanquam ad formam, seu habitum oppositum, quo proxime priuat, ad alterum vero tāquam ad obiectum, vel finem, quo etiam remote priuare dicitur, cæcitas enim est priuatio visus, & coloris, & visus quidem vt formæ contrariæ, qua proxime dicitur priuare, coloris autem, tanquam obiecti illius formæ, scilicet visus, quo remote priuat: ad hæc autem duo eadem priuatio necessario quandoque refertur ordinate, quia est priuatio vnius, ratione alterius. Alterum notandum est, priuationem coniunctam peccato mortali, triplicem, vt plurimum, esse posse secundum varias sententias, nec in vlla opinione plures reperiri. Prima est priuatio rectitudinis debitæ in actu, sicut ponit quarta sententia relata disputatione præcedente, quam tamen ego non admitterem. Secunda est priuatio alicuius perfectionis naturalis nobis innatæ, vt putauit Gregorius in secundum distinctione 34. quæstione prima, articulo primo, ad sextum, quam ego etiam inficior, quia vt ostendemus disputatione 137. bonum naturæ intrinsece non tollitur, nec minuitur per peccatum, quamuis priuet peccatum habitibus adquisitis virtutū paulatim, quę sunt perfectiones quædam naturæ nostræ. Tertia denique priuatio est caritatis, & gratiæ, qua Deo coniungebamur, cuius tantum mentionem fecerunt Patres allegati disputatione superiori, vt capite vndecimo explicaui: hæc autem priuatio ad duo refertur, ad ipsam caritatem vt formam, sicut cæcitas ad visum, & ad Deum vt finem, cui nos cōiungit, sicut cæcitas ad colorem.

Priuatio triplex.

Vna.

Secunda.

Tertia.

5

His positis, ad difficultatem propositam respondeo, peccatum mortale, quatenus mortale est, nulla etiam supposita in nobis notitia fidei, vel caritate coniungente nos Deo, non solum priuare nos rectitudine virtutis actualis, si talis priuatio peccato semper coniuncta est, vt nonnulli opinantur, nec tantum priuare nos rectitudine habituum virtutis, nec tantum extrinsece minuere inclinationem innatam ad bonum, sed etiam priuare nos caritate, & coniunctione cum Deo, & ita separare nos a Deo fine etiam supernaturali, cui caritas nos coniungit, quare peccato mortali semper est coniuncta voluntatis, & animæ nostrę auersio a Deo. Qua ratione intelligendum est id, quod docet Sanctus Thomas prima parte quæstione 48. articulo 6. nempe, peccatum contrarium esse bono increato; dicitur autem Deo priuare tanquam

tāquam fine supernaturali, & caritate similiter, quia licet homo creatus esset in pura natura sine illo dono gratiæ suæ, hoc ipso quod peccaret mortaliter, contraheret priuationē caritatis, & Dei finis supernaturalis, nam peccatum mortale, etiamsi solum sit contra legem naturalem, nulla alia ratione deleri potest, quam per gratiam, & caritatem Dei, ex illo igitur momento, quo quis peccat mortaliter, debitum incurrit non habendi gratiam, & caritatem, qua Deo vt fini supernaturali coniungatur, & ideo dum manet in peccato, dicitur manere, auersus a Deo fine supernaturali, quare nō est necesse duas illas auersiones cū Caietano comminisci, quarum vna sit fundamentum alterius, alteram a Deo fine naturali, qua peccatum priuat directe, alteram a fine supernaturali, quia hoc ipso, quod est peccatum mortale, alia via directe, aut in directe deleri nequit, nisi coniunctione cū Deo fine supernaturali, vt latius disputatione 206. ostendemus.

Auersio a fine supernaturali.

Præterea, cum Deus non modo sit finis noster, verum etiam sit noster legislator, & peccatum omne sit contra legem Dei, erit etiam contra Deum legislatorem, & hac ratione dicetur auertere etiam a Deo aliquo modo. Porro, cum de ratione peccati non sit priuatio caritatis, sed quid consequens naturam illius, fit, vt auersio a Deo fine supernaturali non sit de essentia peccati, quatenus peccatum est: an vero sit de ratione illius, quatenus mortale est, dicemus infra disputatione 242. Auersionem autem non esse de essentia peccati ex eo constat, quod peccatum, quatenus in genere moris peccatum est, cognitum fuit a philosophis penes oppositionem cum virtute, & cum natura rationali, at vero, quatenus auersio a Deo, cui caritate coniungimur, nullo modo philosophis innotuit, integra autem ratio culpæ, & peccati moralis in oppositione cum virtute, & natura rationali recte intelligitur. Verum cum omne peccatum sit contra legem aut positiuam Dei, vel principis, aut naturalem, quę est ipsa natura hominis quatenus rationalis est hoc ipso peccatū est etiam cōtra Deum legislatorē, ab eo nāque omnis lex, etiā naturalis vt ab auctore deriuatur: hæc autē oppositio cū lege est ipsi peccato magis cōiuncta: siquidem ex hoc q̄ est contra legē est etiam contra naturam rationalē, & illi contrariū. Quare si ratio offensæ in auersione consistat, quæ est priuatio caritatis, erit consequens naturam peccati, & ei necessario coniuncta: si vero in eo, vt sit contra Deum legislatorem, aut auctorem naturæ, magis coniuncta: & intrinseca erit ipsi peccato: videtur autem ratio offensæ Dei in eo præsertim consistere, vt quis contra legem, aut voluntatem Dei committat, non in eo, quod a Deo vt vltimo fine, cui per gratiam coniungendus erat, auertatur, vt disputatione 111. c. vltimo explicabitur.

Offensa Dei in quo præcipue consistat.

7

Auersio.

Notādū tamē est oppositionē peccati cū lege, vel esse essentiā, & rationē formalē illius, vel esse circunstantiam necessariam. Primum in his, quæ sunt peccata, quia prohibita, esse contra legem, non est ratio formalis peccati, hæc enim est malitia, malum autē consistit in relatione inconuenientiæ cū natura rationali, non in oppositione cū lege, sed ex eo, q̄ opus aliquod opponitur legi, nascitur, vt sit inconueniens naturæ rationali: quare non est eo malum, quo est contrarium legi, licet ex eo habeat esse malum, quod est cōtrarium legi: malum enim morale, quod in relatione inconuenientiæ positum est, non dicitur inconueniens legi, aut legislatori, sed homini, ratio ergo formalis illius non est oppositio cum lege, sed inconuenientia cum natura rationali, quæ nascitur ex oppositione cum lege. In his vero, quæ sunt iure naturali prohibita, cum lex, & regula naturalis sit ipsa natura, idem est formaliter esse contrarium legi, & inconueniens naturæ, & tunc ratio offensæ respectu Dei legislatoris magis intrinseca erit peccato, vt peccatum est, quia in his ratio offensæ nascitur ex ipsa malitia, quæ est inconuenientia cum natura, in alijs vero potius ex ratione offensę, & trāsgressione præcepti nascitur ratio malitiæ.

Diluuntur argumenta initio proposita.

CAPVT III.

Satisfit primo argumento.

ARgumenta vero, quæ pro vtraque parte difficultatis proposita allata sunt, ex prædicta doctrina facile diluuntur. Ad primum respondeo, priuationem formæ creatæ, qualis est caritas, posse esse priuationem Dei non tanquam formæ, forma enim creata, & increata genere distant, sed tan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quam fine; sicut enim caritas, cum sit quid creatum coniungit nos Deo, vt fini, & amico, sic priuatio caritatis nos eo priuat; eodem modo cum peccatum opponatur legi, & omnis lex sit a Deo, omne peccatum opponitur Deo vt legislatori, hoc est, omne peccatum dicitur esse contra Dei voluntatem. Contra vero licet aliqua opponantur sensui, & sensus a Deo etiam deriuetur, non dicuntur opponi Deo, quia Deus non comparatur cum sensu sicut legislator quemadmodum comparatur cum ratione nostra, & quacunque lege, contra quam est peccatum.

8

Dilsitur secúdum argumentum.

Ad secundum respondeo, si offensa accipiatur pro auersione a Deo fine supernaturali, quem caritate consequimur, non esse de essentia peccati, & ideo non mirum, si philosophis talis ratio offensæ ignota fuerit, etiamsi cognita fuerit ratio peccati. Si vero ratio offensæ sit oppositio cum Deo vt legislatore, & cum eius voluntate, hæc non minus nota esse potuit Philosophis, quam ratio peccati, quatenus peccatum est violatio præcepti contra ria naturæ rationali.

Dilsitur tertium argumentum.

Ad tertium, quod pro alia parte adductum fuit, dico, rationem offensæ communis, quæ comitatur omne peccatum, non posse cognosci nisi cognita coniunctione cum Deo per caritatem. Ratio autem offensæ communis, quæ est oppositio peccati cum legislatore, recte potest naturali ratione cognosci, vt dictum est. Eodem modo ratio offensæ peculiaris, quæ in eo posita est, vt aliquis directe contra Deum feratur, vel odio, vel blasphemia, cognosci potuit; hæc enim non tantum dicitur offensa Dei, quia priuat caritate, nec quia sit contra voluntatem eius, sed quia ei quoddam iniuriæ genus irrogare videtur, sicut vnus homo alteri, cum ipsum maledictis prosequitur, vel odit; non quia reuera damnum Deo inferat, sed quia peculiari ratione ei aduersatur. Ceterum circa peccatum odij Dei notandum est, in eo non

Augus.

reperiri conuersionem, & auersionem, sicut Augustinus 2. de libero arbitrio capite 19. in omnibus peccatis assignare con-

9

tendit, vbi conuersionem ad bonum commutabile docet esse amorem alicuius creaturæ, auersionem vero a bono incommutabili esse auersionem ab ipso Deo, non per odium illius expressum, sed consequẽter, in odio autem Dei est expressa auersio a Deo, & nulla videtur conuersio ad bonum commutabile, in ipso inquam actu peccati, quamuis odium Dei nascatur ex nimio amore proprio, qui dici potest conuersio.

An omne peccatum, eo sit peccatum, quo est contra legem. Disputatio 97.

Quid sentiat Gregorius. cap. 1.
Secunda sententia. cap. 2.
Vera sententia, Non omne peccatum eo esse peccatum, quia prohibitum sit. cap. 3.
Respondetur argumentis secundæ sententiæ. cap. 4.

Quid sentiat Gregorius.

CAPVT I.

VM peccatum communiter definiatur *Dictum, factum, & concupitum contra legem*, vt videamus, quo modo peccatum oppositionem habeat cum lege, examinare etiam oportet, an omne peccatum eo sit peccatum, quia prohibitum sit: in qua controuersia varie Scholastici loquuntur, ideoque singulorum sententiæ distinctè referendæ sunt. Prima sit Gregorij in secundum distinctione 34. quæstione prima art. 2. corollario 2. & Cordubę libro tertio quæstione 10. ad secundum argumentum, quam Almainus tractatu tertio moralium capite 16. probabiliorem existimat; qui asserunt, prohibitionem capi dupliciter, vno modo communiter, quæ tam exprimitur vèrbo imperandi, quam verbo indicandi: altero modo presse, & proprie, quæ tantum explicatur verbo imperandi: indicantem prohibitionem dicunt esse illam, quæ tantum enuntiat id, quod non licet facere, qualis videtur illa ad Romanorum 5. *Qui talia agunt, digni sunt morte, &c.* de hac videtur locutus Hugo de Sancto Victore primo libro de Sacramentis parte sexta capite 7. cum ait, *In præceptonaturæ tria sunt præceptio, & prohibitio, & concessio, præceptum autem naturæ nos nihil aliud intelligimus, quam ipsam discretionem naturalem, quæ intrinsecus insparata est, vt per eam homo erudiretur de iis, quæ sibi vel appetenda, vel fugienda fuerant.* Prohibitionem vero imperatè, inquit Greg. esse insinuationem, seu vt vulgo dicitur, intimationẽ volũtatis superioris factam inferiori.

Vera sententia.

Non placet haec sententia.

Quibus iactis fundamentis, docet, multa quidẽ ex se esse peccata absq; omni prohibitione imperante, necessariam tamen esse prohibitionem saltem indicantem, vt aliquid sit peccatum. Ex eius igitur sententia ideo aliquid est peccatum, quia vt minimũ prohibitum est prohibitione indicante, sicque difinitionẽ peccati vniuersim putat intelligendam: quinimo multa testimonia Patrũ interpretãnda, qui docere videntur, eo aliquid esse peccatũ, quia prohibitũ est.

Hæc tamen sententia mihi non probatur primum quidem, quod distinctio illa prohibitionis inanis sit, nam si solum iudicium indicans diceretur prohibitio, quicunque etiam inferior hoc ipso, quod iudicaret aliquid non esse licitum, prohibere sibi, aut aliis illud diceretur, hoc autem falsum est; longe enim distant cognoscere aliquid prohibitum, aut malũ esse, & illud prohibere: & quamuis conscientia sit proxima regula nostrarum actionũ proponẽs nobis, quæ licita sunt, & prohibita, & principis prohibitio hac regula proxima indigeat, vt illam transgredi dicamur, ob id tamen conscientiæ nostræ iudicium non dicitur prohibitio sed prohibitionis propositio.

Prima sententia.

Greg.

Cordub.

Almain.

Deinde, licet vera esset prædicta Greg. distinctio, ne de voce solum cum eo contendamus, necessario dicẽdũ esset, aliqua peccata ex se esse mala ante omnem prohibitionem, non solum imperantem, sed etiam indicantem, non solum creatam, sed etiam diuinam. Nam quemadmodum res non sunt ex eo posibiles, & talis naturæ, quia a Deo cognoscãtur, imo vero scientia Dei omnium prima, quæ dicitur scientia simplicis intelligentiæ rerũ possibilium, ipsas res iam supponit possibiles, tantum abest, vt eas faciat posibiles esse, vt 1. parte disputatio 104. cap. 3. contra Scotum monstraui; eadem ratione neque peccatum ideo erit peccatum, etiam sub esse posibili, quia cognoscatur a Deo esse peccatum, quin potius ideo a Deo cognoscitur fore peccatum si fieret, aut esse peccatum posibile, quia ex se, vel aliunde peccatum est: cumque nulla prohibitio indicans possit esse prior ipsa scientia, & cognitione Dei, fit necessario, vt nullum peccatum eo sit peccatum, quia prohibitione etiam indicante prohibitum sit. Porro non omne peccatum esse malum, quia sit contra prohibitionem imperantem (id quod fatetur libentur Gregorius) infra probabitur.

3

Quomodo defendant hãc sententiam recentiores.

Ceterum hanc sententiam recentiores nonnulli hac ratione defendere conantur, Vt omne peccatum ideo sit peccatum, quia est contra iudicium rationis diuinæ, quæ est prima omnium regula, & mensura, & quia est contra iudicium rectæ rationis nostræ, quæ est conditio requisita, vt actus aliquis sit moralis, & liber, atque adeo vt imputetur malitia illius. Ego tamen fateor cõditionem requisitam esse iudicium rationis nostræ, ita vt eo ablato tollatur malitia, & posito ponatur; tamen formalem rationem peccati non esse in eo, vt actus sit contra iudicium rationis, sed in eo, vt sit inconueniens naturæ rationali rem iudicatam a se sibi non conuenientem persequi, & cõplecti (dedecet enim naturam hominis, vt rationalis est contra iudicium rationis suæ operari) & ita quoties peccatũ sit ex cõscitia erronea, ideo esse peccatum, quia vt tale iudicatur. Verum cum ratio recta nõ decipitur, sed vere iudicat aliquid esse malũ ꝙ reuera malum est, tũc malum, nõ est malũ quia iudicatur esse malũ, sed potius ideo iudicatur esse malum, quia reuera ex se discõueniens est naturæ rationali: imo quando erronea conscientia iudicat aliquid esse malum, non ideo iudicat malum, quia sibi videatur, sed quia aut ex se aut ex lege sibi malũ sit. Quare nõ omne peccatũ ideo debet cẽseri peccatũ, quia ratione nostra tale iudicatur, sed neq; quia diuina ratio ita dictat: nam quamuis ratio diuina sit mensura omnis recti, non tamen est prima radix, & causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concesso impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare, & manere in nobis vsum rationis, maneret etiam peccatum, tum etiam quia vt diceba-

Reijcitur talis defensio.

mus, non semper ex eo peccatum est, quia intelligitur a Deo vt tale, sed potius contra.

Secunda sententia.

CAPVT II.

4

Secunda sententiam.

ALij vero, omissa predicta distinctione prohibitionis, affirmant omne pec-

Universidad de Deusto
Biblioteca

catum, si referatur ad legem æternam Dei, vel iudicium rationis, ideo esse malum, quia prohibitum: si vero ad legem humanam, non omne ideo esse malum, quia prohibitum est, sententia est Bonauenturę in secundum distinctione 35. in 4. dubio circa textum Magistri, Gersonis tertia parte, tractatu de vita spirituali lectione prima corollario 10. quod habetur Alphabeto 6t litera E. Ocami in secundum quæstione 19 ad tertium, & ad quartum dubium, Andreæ de Castro nouo, in fine primi sententiarum, quem refert Corduba, eamque probabilem putat Almain. tractatu tertio moralium capite 15. quamuis primam probabiliorem, vt dixi, arbitretur. Cum ijs facere videtur Sanctus Thomas in hoc articulo 6. ad quartum, & infra quæstione 100 articulo octauo ad secundum, vbi docet, ideo Deum in præceptis naturalibus dispensare non posse, quia fidelis est, & seipsum negare non potest, neque id, quod semel lege sua prohibuit permittere, vt sine peccato fiat. Hæc opinio probatur primũ, quia peccatum eo videtur esse peccatum, quod est contra legem Dei, vt definitur ab Augustino libro 22. contra Faustum capite 27. *Dictum factum, vel concupitum contra legem Dei.* Quare idem Augustinus secundo libro de peccatorum meritis, & remissione capite 16. in principio ait, *Neque peccatum erit, siquid erit, si non diuinitus iubeatur, vt non sit*: quodsi peccatum non esset ex eo peccatum, quod prohibitum lege diuina esset, non recte sequeretur, non fore peccatum, si prohibitio non esset. Adde Ambrosium libro de paradiso capite octauo, vbi inquit, *Quid aliud est peccatum, nisi legis diuinæ præuaricatio?* Præterea Paulus ad Romanos quarto, de lege sic scribit. *Per legem enim cognitio peccati, & peccatum non cognoscebam, nisi lex diceret*, & infra. *Lex enim iram operatur, vbi enim non est lex, nec præuaricatio*: & ad Romanos quinto, *Vsque ad legem enim peccatum erat in mundo, sed non imputabatur, cum lex non esset.* Cum igitur Paulus affirmet ablata lege peccatum tolli, & posita lege vires resumere; fit, vt sine lege peccatum esse nequeat; ac proinde omne peccatum eo sit peccatum, quia lege, & prohibitione imperante vetitum sit.

Bonau. Gerson,
Ocam,
Almainus.
S. Thom.
Probatur primo. Augustin.
Secundo.
Tertio.

Artic. VI.

Vera sententia, non omne peccatum eo esse peccatum, quia prohibitum sit.

CAPVT III.

MIhi semper placuit communis sententia, quæ docet, non omne peccatum eo esse peccatum, quia lege, aliquaue prohibitione imperante vetitum sit, sed quia suapte natura malum sit homini. Hãc sententiam sequuti sunt Scotus in tertium distinctione 37. quæstione prima §. *Præcipue*, & §. *Sed istæ*, & §. *Ad quæstionem igitur*, Gabr. Soto. quæstione prima articulo secundo, conclu sione tertia, & quarta, Ricardus articulo primo quæstione 5. Durandus in primum distinctione 47. quæstione 4. numero 16. Sotus libro 2. de iustitia quæstione tertia articulo 8. Victoria relectione de homicidio numero tertio, & sequentibus, & ita de adulterio docere videtur Augustinus 1. libro de libero arbitrio cap. 3. cum consentit Euodio asserenti non ideo adulterium esse malum, quia vetatur lege, sed contra 6 ideo vetari, quia malum est, licet non satis ibi, neque deinceps explicet, vtrum de omni lege etiam diuina loquatur, an solum humana. Probatur autem prædicta sententia primum, quia in opinione nostra malitia moralis consistit in relatione illa oppositionis cum natura rationali, quædam autem ita ex se sunt mala, hoc est, ita inconuenientia naturæ rationali, sicut est calor aquæ, vt facta cum illis circunstantijs, natura sua id habeant nõ voluntate Dei prohibente, aut iudicio indicante; nam sicut ex se non ex voluntate, aut intellectu Dei, essentiæ rerum non implicant contradictionem, vt supra dicebamus, & vna alteri contraria, & disconueniens est, ita etiam odium Dei, & periurium ex se non ex intellectu, aut voluntate Dei disconuenientia sunt homini: ergo non omnia ideo sunt peccata, quia prohibita, vt enim optime notauit Victoria relectione illa de homicidio numero quarto, Deus pro voluntatis arbitrio non potest naturas rerum variare, ac proinde ex eius voluntatis præcepto non pendet in ijs, quæ suapte natura mala, & contraria sunt, rem vnam alteri contrariam, seu disconuenientem esse, sed hoc ex se habent res, aut actu existentes, aut possibiles. Deinde, si ex voluntate Dei prohibente omnia peccata mala essent, cõsequeretur, ea omnia voluntate etiam Dei potuisse non esse peccata, non dico, Deum potuisse voluntatem suam, quam semel ab æterno habuit, mutare, sed potuisse ab æterno ita statuere, vt quæ modo prohibita sunt, & mala, essent bona, si Deus ab æterno ea non vetuisset: hoc autem est absurdum, neque enim odium Dei, periurium, & aliqua huiusmodi fieri bona potuissent, 7 vt manifestum est, ergo non omnia peccata mala sunt, quia prohibita, etiamsi ad æternam legem Dei respicias.

Auctores quidem huius sententiæ variant in assignandis his peccatis, quæ ante omnem prohibitionem mala sunt, de quo disputatione 179. nobis differendum est: omnes tamen in opinione prædicta cõueniunt affirmantes non omnia peccata ideo esse peccata, aut mala, quia prohibita. Quare recentiores nonnulli, qui hanc sententiam amplexi sunt, non recte respondent illi quæstioni, quæ solet proponi, an odium Dei esset peccatum, si a Deo prohibitum non esset, asserentes vtrumque sequi scilicet esse peccatum, & non esse peccatum: nam cum ipsi quoque affirment, nõ ideo esse malum, quia prohibitum: consequitur, ablata quacũque prohibitione etiam diuina semper esse malum. Ex dictis ergo colligitur, multa, quæ ex se mala sũt, non ideo esse peccata, quia iudicantur à Deo mala, vt contra Gregorium ostendi, neque quia volũtate ipsius prohibita sunt, vt proxime probatum est.

Verum recentiores alij vi argumenti oppressi dicunt, omne peccatum, quod dicitur iure naturali esse peccatum, prius natura esse malum, quatenus contra naturam rationalem est, & hac ratione esse peccatum, sed non culpam: culpam autem esse ratione positiui præcepti Dei vetantis tale opus, ita tamen, vt non possit non Deus vetare peccatum illud, vt sit culpa. 8 Ict ita putant se effugere incommodum, quod inferebamus, si odium Dei esset culpa, quia prohibitum, & vetitum: hoc autem probant ex illo ad Romanos quarto, *Vbi non est lex, nec præuaricatio.*

Hæc tamen sententia facile impugnari potest. Nam, vt constat ex doctrina Sancti Thomæ quæstione 21. articulo primo, & secundo, quam disputatione 77. explicauimus, malitia latius patet, quam peccatum, & peccatum, quam culpa: sed malitia in quouis actu facit peccatum: in actu autem libero facit culpam: ergo, si ante Dei prohibitionem supponamus malitiam in actu libero contra naturam rationalem, vt necessario fatendum est, debet etiam supponi hoc ipso culpa moralis. Tum etiam non satis intelligi potest, qua ratione Deus non possit non prohibere tale genus culpæ. Nam vel Deum prohibere tale genus culpæ, non est illud odisse, sed lege aliqua vetare, hæc autem lex, vt esset occasio culpæ, debebat hominibus, aut Angelis insinuari: quis autem neget potuisse Deum tale præceptum non insinuare creaturæ rationali, sed omnem creaturam rationalem relinquere cum solo rationis suæ iudicio: tunc autem nullo præcepto vetitum esset hoc genus culpæ? Porro nomine præcepti vetantis non posse intelligi odium, quo Deus tale genus culpæ prosequitur, probatur quia tale odium non est præceptum. Adde etiã, quod tale odium supponit malum in actione humana, ac proinde culpã, quam odio habet Deus: neque enim culpa ideo est culpa, quia Deus eam odio habeat: sed potius, quia est culpa, Deus eam odio prosequitur. Quid autem velit Paulus ad Rom. 4. illis verbis *Vbi non est lex, nec prœuaricatio*, dicemus capite sequente. 9

Ceterum, vt benigne Sanctum Thomam interpretemur, qui in hoc articulo ad 4. vi detur sequutus secundam sententiam, notandum est id, quod diximus 1. p. disp. illa 104. cap. 3. videlicet, rerum omnium creatarum naturas possibiles, hoc est, quæ in se non implicant contradictionem, non habere hoc ex iudicio, aut voluntate Dei: nihilominus prius nostro modo intelligendi concipi Deum vt primum ens in se nõ implicans contradictionem, quam intelligatur quæuis creatura non implicans contradictionem, vt sit: cumque, eo ipso, quod intelligitur homo hoc modo possibilis, & odium Dei, vel alia huiusmodi operatio, in ipso iam intelligatur disconueniens homini, vt homo est; dicendum est, primam radicem huiusmodi oppositionis, & inconuenientiæ in Deo fuisse. Ex eo namque quod Deus est, sequitur hominem non implicare contradictionem, & quædam ei conuenientia, alia disconuenientia esse. Hac ratione forsan referre potuit Sanctus Thomas, omnia peccata ad legem

Benigna interpretatio S. Thom.

Universidad de Deusto
Biblioteca

æternam, vt ea prohibita essent, non quidem prohibente, aut iudicante Deo, sed hoc ipso, quod Deus talis est; quem etiam hoc modo consideratum, radicem ipsius iuris naturalis possumus appellare: ius enim naturale proximum diximus supra disputatione 90. capite tertio esse ipsammet naturam rationalem, prout rationalis est, cui comparantur operationes humanæ tanquam regulæ per relationem conuenientiæ, aut inconuenientiæ. Cum vero dixit idem Sanctus Thomas infra quæstione 100 articulo octauo ad secundum, Deum non posse in lege naturali dispensare, quia seipsum negaret, non ideo dixit, quia iam semel prohibuit, & voluntatem suam reuocare non potest: sed quia, si in his rebus dispensaret, tolleret ordinem rectum iustitiæ, quæ naturam constituit, atque adeo seipsum, qui est ipsamet iustitia, videretur negare.

Obseruandū

Præterea obseruandum est, etiamsi omnia peccata non ideo mala sint, quia prohibita, aut contra Dei voluntatem; omnia tamen reuera, & contra Dei voluntatem esse, & prohibita: aut enim sunt contra legem humanam, & hęc tum prohibita sunt, tum etiam contra voluntatem Dei, a quo omnis humana potestas leges ferendi deriuatur: aut sunt contra legem Dei positiuam, & hæc etiam sunt contra Dei voluntatem, & legem præcipientem: aut denique peccata sunt contra ius naturæ; & hæc etiam sunt contra legem Dei, qui totam legem naturæ Decalogo nobis expressit, & contra illius voluntatem, quia ei summe displicent huiusmodi peccata; quod si aliqua secundarie ex præceptis Decalogi deducuntur, illa erunt contra voluntatem Dei, quia ei etiam displicent, erunt etiam contra legem ipsius, ex qua saltem eorum prohibitio deducitur.

Respondetur argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT IIII.

Soluitur prima ratio secundæ sententiæ.

IAm vero duo argumenta secundæ sententiæ capite secundo allata, quæ contra nostram sententiam aperte pugnant, dissoluenda sunt. Ad prius respondeo, non omnia peccata eo esse peccata, quod lege aliqua prohibita sint, nec id voluisse docere Augustinum duobus illis in locis. Nam lib. 22. contra Faustum solum docet peccatum esse cōtra legem Dei, quod qua ratione verum sit, etiamsi non ex eo omne peccatum sit malum, quia prohibitum est, præcedente capite explicauimus. Libro autem secundo de peccatorum meritis, & remissione, solum docet sub conditione, peccatum non fore, si aliquo modo non iuberetur, vt non esset: hoc autem verissimum est, quia licet non ideo semper sit peccatum, quia prohibitum est, omne tamen peccatum prohibitum est, & Deus, saltem in vniuersum, & in principijs communibus omnia prohibuit: quare si nūc aliquid sit, quod non sit prohibitum, non erit peccatum. Hac etiam ratione intelligēdus est Ambrosius ibidem allegatus.

Augustin.

Ad posterius argumentum ex Paulo respondeo, Paulum tota Epistola ad Romanos contra Iudæos tantum contendere, non potuisse eos in lege scripta gloriari, quasi eis hoc sufficeret ad eam obseruandam: sed necessariam fuisse illis fidem interius adiuuantem ad legis obseruationem, & iustificationem: vt autem ostendat imbecillitatem legis sine spiritu fidei, seu gratiæ interius adiuuante, capite quarto inquit, *Per legem enim cognitio peccati*: hoc est lex solum, præstat notitiam peccati, vires autem ad vincendum peccatum non subministrat: ex quo infert legem sine spiritu gratiæ adiuuante potius esse offendiculū, & ex se iram operari: hoc est, potius nos efficere dignos pœna, & ira Dei, quam ad sui obseruationem, & iustificationem quidquam valere. Cum vero ait, vbi non est lex, non esse prævaricationem, non significat omne peccatum, vt sit peccatum, necessario esse debere vetitum lege aliqua, & præcepto posito, sed hoc dixit, vt ostēderet imbecillitatem legis, quæ potius est offendiculo, si gratia Dei intus mouens non adsit, quam adiutorio. Nam cum lex ex se non præstet vires, hoc tamen facit, vt quod antea non erat peccatum, posita lege, si fiat, sit peccatum: si vero auferatur lex iam non sit peccatum: quare non loquitur de omni materia, sed de ea solum, quæ mala est, quia vetita. Si autem velis ipsum loqui de omni genere operis, quod etiam iure naturali, & suapte natura malum est, per legem intelligere debes quamcunque notitiam conscientiæ, qua iudicamus aliquid esse malum, & efficax non est ad mouendum affectum, sed solum ad indicandum malum, ex qua sæpius redditur malum, quod alias malum non esset; sicut idem Paulus dixit ad Romanos decimo quarto, & contra, quia deest tale conscientiæ indicium, id quod alias culpæ imputaretur, non imputatur. Ex quo infert capite quinto, *Vsque ad legem enim peccatum erat in mundo, sed non imputabatur*: quem locum varie interpretantur Doctores: multi vero hoc modo, Vsque quo lex lata esset, multa peccata erant ita ignota, vt propter ignoratiam non imputarentur, lex autem id solum præstitit, vt iam deinceps cognita imputarentur. Mihi vero placet expositio, quam in paraphrasi sequutus sum, & iuxta institutum Pauli, quod antea explicaui, magis accommodata videtur. Sensus igitur est, lex a Deo imbecillis est, vt adhuc ea lata peccatum persequerauerit, nec vllum in ea remedium inuenerit: hoc est enim peccatum fuisse vsque ad legem, id est, cum ipsa etiam lege durasse. Subdit continuo, *sed nō imputabatur*: hoc est: a Deo imbecillis est lex in remedium peccati, vt nō solum ea lata non cesset, aut auferatur peccatum, quin potius incipiat imputari ad culpam, si desit spiritus gratiæ adiuuantis, id quod, antea quam lex esset, non imputabatur. Vtroque autem modo nihil roboris habent prædicta testimonia contra nostrā sententiam.

Augustin. lib. de spir. & lit. cap. 9. Rom. 4. Rom. 5.

QVAESTIO SEPTVAGESIMA secunda, De peccatorum distinctione, in nouem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum. Et circa hoc quæruntur nouem.

ARTICVLVS I.

Verum peccata differant specie secundum obiecta.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, vt supra ostensum est, cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur, quod secūdū fines peccata debeant distingui specie magis, quam secundum obiecta.

1. 2. ad 1. Et 2. 2. prol. & q. 39. art. 2. cor. Et 2. dist. 42. q. 2. art. 2. q. 1. ad 2. & q. 2. c. Et mal. q. 2. a. 6 cor. & q. 14. art. 3 cor. Et Psal. 50. c. 2. Q. 1. art. 3. & q. 18. art. 4. & 6. Q. 71. ar. 1.

Præterea, Malum cum sit priuatio, distinguitur specie secundum diuersas species oppositorum, sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguūtur specie secundum opposita, quā secundum obiecta.

Præterea. Si peccata specie differant secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diuersa obiecta inueniri, sed inueniuntur aliqua huiusmodi peccata, nam superbia est in rebus spiritualibus, & in corporalibus, vt Gregorius dicit in libro 33. Moralium. Auaritia etiam est circa diuersa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

Lib. 34. c. 18 in princip. & lib. 33. c. 19.

Sed contra est, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legē Dei, sed dicta vel facta vel cōcupita distinguuntur specie secundum diuersa obiecta, quia actus per obiecta distinguuntur, vt supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

Q. 18. art. 2. & q. 54. ar. 2.

Respondeo dicendū, quod sicut dictū est, ad rationē peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, & inordinatio eius, quæ est per recessū a lege Dei. Horum autem duorū vnū per se cōparatur ad peccantem, qui intendit talem actū voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis, nullus enim intendens ad malum operatur: vt Dionysius dicit 4. capite de diuinis nominibus. Manifestū est autem, quod vnumquodque consequitur

Q. præc. ar. 6

Universidad de Deusto
Biblioteca

quitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei, & ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato existentis, actus autem voluntarij distinguntur specie secundum obiecta, vt in superioribus ostensum est, vnde sequitur, quod peccata proprie distinguũtur specie secundum obiecta.

Q.18 art.2. Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni, & ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato sicut obiectum, vnde in idem redit, quod peccata differant secundum obiecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura priuatio, sed est actus debito ordine priuatus, & ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita, quamuis etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, vt supra dictum est.

Q 60 art 5.

Ad tertiũ dicendum, ꝙ nihil prohibet in diuersis rebus specie vel genere differentibus, inuenire vnam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit, & hoc modo superbia circa diuersas res excellentiam quærit, auaritia vero abundantiam eorum, quæ vsui humano accommodantur.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. Conclusio est. *Peccata proprie distinguũtur specie secundum obiecta*. Quæ sane intelligenda est de specie peccati in genere moris, & peccati, non in genere naturæ: difficile autem esset, has species assignare,

Primo notandum. si malitia moralis, quæ est formalis ratio peccati, constitueretur in priuatione, vt satis, superque ostensum est disputatione 95. capite 6. In nostra vero opinione, qui dicimus priuationẽ in relatione oppositionis, & dissonãtiæ cũ natura rationali posita esse, facile species cõtra eandẽ virtutẽ distinguuntur penes diuersum modum oppositionis, qui nascitur ex obiectis, & modo tendendi in illa: alio namque modo homini inconueniens est auarum esse, quam prodigum; etiamsi eidem virtuti vtrumque contrarium sit, & sic de alijs. Deinde notandum est, species peccatorum non esse desumendas ab obiectis in genere actus, sed in genere moris: nam genus moris, cuius species sunt bonum, & malum, accidunt actui in genere actus. Hæ igitur in genere moris desumi debent penes diuersum modum oppositionis, hoc est, inconuenientię cum natura rationali, in qua proprie malitia peccati comisionis, de qua nunc agitur, consistit.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter distinguantur peccata spiritualia â carnalibus.

Ad secundvm sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galatas 5. Manifesta sũt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum seruitus, veneficia, &c. ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis: sed peccata carnalia dicuntur opera carnis, ergo nõ sunt distinguẽda peccata carnalia a spiritualibus.

Præterea. Quicunque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Romanorum 8. Si secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis, sed viuere, vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

Præterea. Superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, spiritus nominatur: secundum illud Ephesior. 4. Renouamini spiritu mentis vestræ, vbi spiritus pro ratione ponitur, vt ibi glossa dicit: sed omne peccatum, quod secundum carnem committitur, a ratione deriuatur per consensum: quia superioris rationis est consentire in actum peccati: vt infra dicetur: ergo eadem peccata sunt carnalia, & spiritualia: non ergo sunt distinguenda adinuicem.

Præterea. Si aliqua peccata specialiter sint carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis: sed, sicut Apostolus dicit 1. ad Corinthios 6. Omne peccatum quodcunque fecerit homo extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat, ergo sola fornicatio esset peccatum carnale: cum tamen Apostolus ad Ephesios 5. etiam auaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est, quod Gregorius 31. Moral. dicit quod septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, & duo carnalia.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis, omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinate appetitur: & per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur, vt autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Vna quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad vorum habitæ, & hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, siue naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia: illa vero, quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quę perficitur in delectatione venereorũ, vnde, & Apostolus dicit 1. ad Corinthios 7. Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut glos. ibidem dicit illa vitia dicuntur opera carnis: non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine qui dum secundum se viuit, secundum carnem viuere dicitur: vt etiam August. dicit 14. de ciuitate Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Ex Aug. sumitur loco mox dicendo.

Lib. 4. cap. 2. non procul a fine, & c. 3. a med. tom. 5

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis, sed finis horum peccatorum, a quo denominãtur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod sicut glossa ibidem dicit specialiter in fornicationis peccato seruit anima corpori, in tantum vt nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat, delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quædam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur, ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare, auaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, ꝙ est iniusta vsurpatio vxoris alienæ. Vel potest dici, quod res in qua delectatur auarus, corporale quoddam est, & quãtum ad hoc cõnumeratur peccatis carnalibus sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, & ideo Gregorius

Universidad de Deusto
Biblioteca

gorius dicit quod spirituale peccatum.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est affirmans, & facilis intellectu. Disputatio vero de peccatis carnalibus, an in Angelis esse possint, pertinet ad materiam de Angelis in prima parte. In hoc vero articulo, duo solum notanda nunc sunt, vnum est circa solutionem primi, vbi adducitur illud ad Galatas quinto, *Manifesta sunt opera carnis*. Est igitur

Primo notandum. obseruandum per peccata, seu opera carnis non intelligi a Paulo ea tantum, quæ carne consummantur, vt ebrietas, luxuria, &c. sed etiam plura alia spiritualia, quæ illis annumerat Paulus, qualis est inuidia, dissensio, &c. Vocat enim Paulus opera carnis, id est, hominis, qui non spiritu fidei, sed appetitu ducitur; nam homo dicitur viuere secundum carnem teste Augustino libro decimo quarto de ciuitate Dei capite secundo, & tertio, qui secundum se ipsum viuit, id est, secundum amorem sui.

Secundo notandum. Alterum notandum est, carnalia, hoc est, quę carne consummantur, ab spiritualibus specie differre, quamuis id Sanctus Thomas non asserat, id quod notissimum est; illa enim opponuntur diuersis virtutibus, ex quibus diuersæ species peccatorum sumuntur.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2.2 tro. Et 2.d.22.q.1. art.1.cor. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse: sed peccata habent esse ex suis causis: ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diuersitatem causarum.

Præterea. Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis: sed obiectum in peccato est sicut causa materialis, cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur, quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

Præterea. Augustinus super illud Psalmi. Incensa igni, & suffossa, dicit quod omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante. Dicitur enim Ioannis 2. quod omne, quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ, dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, vt Augustinus dicit super Ioannē, Gregorius etiam 31. Moralium distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia, omnes autem huiusmodi diuisiones respiciunt causas peccatorum, ergo videtur, quod peccata differant specie secundum diuersitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent vnius speciei, cum ex vna causa causentur. Dicitur enim Eccles. 10. quod initium omnis peccati est superbia. Et 1. ad Timotheum vltimo, quod radix omnium malorum est cupiditas. Manifestum est autem esse diuersas species peccatorum, non ergo peccata distinguuntur specie secundum diuersitates causarum.

Respondeo dicēdum, quod cum quatuor sint causarum genera diuersimode diuersis attribuuntur, causa enim formalis, & materialis respiciunt proprie substantiam rei, & ideo substantiæ secundum formam, & materiam species, & genere distinguuntur. Agens autem, & finis respiciunt directe motum, & operationem, & ideo motus, & operationes secundum huiusmodi causas species distinguuntur, diuersimode tamen: nam principia actiua naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, & ideo diuersæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quæ sunt fines, vel termini, sed

ni, sed etiam secundum principia actiua, sicut calefacere, & infrigidare distinguuntur specie secundum calidum, & frigidum, sed principia actiua in actibus voluntarijs, cuius sunt actus peccatorū, non se habent ex necessitate ad vnum, & ideo ex vno principio actiuo, vel motiuo possunt diuersæ species peccatorū procedere, sicut ex timore male humiliante potest procedere, quod homo furetur, & quod occidat, & quod deserat gregem sibi commissum, & hæc eadem possūt procedere ex amore. Vnde manifestum est, quod peccata non differētāt specie secundum diuersas causas actiuas, vel motiuas, sed solum secundum diuersitatem causæ finalis, finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra, quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primū ergo dicendum, quod principia actiua in actibus voluntarijs, cum non sint determinata ad vnum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad vnū per intentionem finis, vt patet per Philosophum in 9. Meta. & ideo a fine persicitur esse, & species peccati.

Ad secundum dicendum, quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam: sed secundum quod cōparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, & ex hoc habent, quod dent speciem actui. Quāuis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, vt dicitur in 5. physicorum, & in 10. Ethicorum, sed tamē etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illæ diuisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diuersas causas eorum.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est. *Peccata distinguuntur specie non per causas mouentes, sed solum per finales*. Appellat autem Sanctus Thomas causas finales obiecta, circa quæ versantur; causas vero mouentes, affectus odij, vel amoris, ex quibus oriri solent peccata. Pro explicatione autem huius articuli nota primum Sanctum Thomam sibi contraria non docuisse, cum in hoc articulo ait peccata non sumere speciem ex principijs efficientibus, & cum in quæstione 1. articulo 3. asserit actus humanos speciem habere ex principio: in hoc enim articulo loquitur de principio efficiente, ibi autem de principio humanorum actuum, quod est finis, vt eo loco explicatum est ex multis alijs locis eiusdem Sancti Thomæ.

Obseruatio prima.

Obseruatio secunda. Deinde aduerte cum Caietano, quando Sanctus Doctor dicit species peccatorum non sumi ex diuersis causis efficientibus, vt ex timore, odio, &c. intelligendum esse formaliter, hoc est, ex parte solius causæ efficientis, quatenus odium, vel amor est. Nam interdum accidit, vt sint diuersa peccata ex odio, vel amore prouenientia propter diuersa obiecta, ad quæ mouent: nam ex timore paupertatis mulier cōmittit furtum, & fornicationem.

Dubitatio circa Doctrinam Articuli.

Ratio dubitandi prior. CEterum contra hanc doctrinā Sancti Thomæ, & Caietani est difficultas primum: nam cum amor, & timor moueant ad peccatum per modum finis, non videntur posse distingui a causa finali, aut obiectiua, cum obiectum, & finis in voluntate sint idem. Deinde Sanctus Thomas in fra articulo vltimo huius quæstionis docet

Posterior. species peccatorum variari ex varijs motiuis, seu finibus, & adhibet exemplum in specie intemperantię; ex eo namque, quod quis famem sustinere nequit, tempus debitum non expectat, quæ est vna species intemperantiæ, sed propter potentem virtutem naturæ appetit cibum immoderatum, & sic de alijs. Contra vero in peccato auaritiæ, quia non sunt diuersa motiua, semper est vna species, siue quis accipiat, vbi non oportet, siue quantum non oportet, siue quando non oportet.

Contra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Solutio posterioris rationis. Conradus.

Conradus in commentario huius articuli tetigit hanc difficultatem, & mentem S. Thomæ sic interpretatur, vt dicat species peccatorum variari ex diuerso motiuo, seu fine propinquo, nō remoto, & ita esse duas, quando sunt duo motiua propinqua diuersa, etiamsi sit vnicum remotum. Et quidem Sanctus Thomas ad hoc videtur attendisse, vt ex diuerso affectu odij, vel amoris idem peccatum, & ex eodem diuersa peccata possint oriri. Considerat enim in hoc Doctor Angelicus motiua remota, quę ex se malitiam non habent, sed cuiuis affectui communia sunt. Quodsi aliquis ex odio, quo fratrem prosequitur, ipsum occideret, duplici peccato peccaret, & peccato odij contra misericordiam, seu caritatē, & peccato homicidij cōtra iustitiam; si vero ex fine furandi occideret, reus esset furti, & homicidij: quare non negat Sanctus Thomas ex remoto etiam motiuo posse aliquando aduenire peccato nouam speciem, quando ipsum etiam ex se aliquam malitiam habet, & ita diluitur posterior ratio difficultatis.

17

Diluitur ratio prior.

Ad priorem vero rationem difficultatis respondetur, ideo amorem, & odium numerari a Sancto Thoma inter causas efficientes, quia hi affectus, cum sint primi, mouent efficienter voluntatem ad alios actus, & ita sunt causæ efficientes peccatorum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum conuenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, & in proximum.

2. dist 42. q. 2. art. 2. q. 2. Et Psal. 25. col. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter peccatum distinguatur per peccatum, quod est in Deum, in proximum, & in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in diuisione peccati, sed commune est omni peccato, quod sit contra Deum: ponitur enim in diffinitione peccati quod sit contra legem Dei, vt supra dictum est: non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in diuisione peccatorum. *Quæst.*

Præterea. Omnis diuisio debet fieri per opposita: sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicunque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, & in Deum, non ergo peccatū cōueniēter diuiditur secundum hæc tria.

Præterea. Ea quæ sunt extrinsecus, nō conferunt speciem, sed Deus, & proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem: inconuenienter igitur secundum hæc tria peccatum diuiditur.

Sed contra est, quod Isidorus in libro de summo bono distinguens peccata dicit, quod homo dicitur peccare in se, in Deum, & in proximum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum est actus inordinatus, triplex autem ordo in homine debet esse. Vnus quidem secundum cōparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, & passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam diuinæ legis per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum, & sociale, vt probatur 1. Politicorum, ideo necesse est, quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus conuiuere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, & excedit ipsum, quæcunque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quædam cōtinētur sub ordine ipsius Dei quę excedunt rationem humanā, sicut ea quæ sūt fidei, & quæ debētur soli Deo, vnde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, & sacrilegus, & blas-

& blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, & excedit ipsum: quia in omnibus, in quibus ordinamur ad proximum: oportet nos dirigi secundum regulam rationis: sed in quibusdam diriguntur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autē quātum ad proximum: & quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum sicut patet de gulosо, luxurioso & prodigo: quando vero peccat homo in his, quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de furе, & homicida. Sunt autem diuersa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum. Vnde hæc distinctio peccatorum est secundum obiecta secundum quę diuersificantur species peccatorum, vnde hæc distinctio peccatorum proprie, est secundum diuersas peccatorum species: nā & virtutes, quibus peccata opponuntur, secundū hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperātia vero, & fortitudine ad seipsum, iustitia autē ad proximum.

Ad primum ergo dicendū, quod peccare in Deum, secundum quod ordo, qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato, sed quantum ad id, quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua, quorum vnum includit alterum, ab inuicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud, quod vnū continetur in altero, sed secundum illud, quod vnum excedit alterum, sicut patet in diuisione numerorum, & figurarum, non enim triangulus diuiditur cōtra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo, & similiter est de ternario, & quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & proximus quamuis sint exteriora, respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati, sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

Notationes circa Articulum.

Conclusio.

CONclusio est affirmans, omnia etiam, quæ tradit S. Doct. satis nota sunt: de hac vero diuisione peccati certum non est, an sit peccati in vniuersum in diuersas species subalternas peccatorum, sicut etiā in certum est, an illa diuisio in carnalia, & in spiritualia sit etiam in species subalternas: sine controuersia tamē est, hæc peccata specialiter considerata specie atoma differre, vt inductione constat. Hæc præterea diuisio non videtur contineri sub illa, quæ articulo secundo tradita est, quia in proximū possunt esse peccata spiritualia, vt inuidia, & carnalia, vt adulteriū, homicidium &c.

ARTICVLVS V.

Vtrum diuisio peccatorum, quæ est secundū reatū diuersificet speciē.

Infra q. 88. a. 1. & 2. Et 1. d. 17. q. 2. a 5. co. Et 2. d. 42. q. 1. a. 3. Et 4. d. 16 q. 3. a. 2. q. 4. ad 5. & 3. cō. 112 c. 139. fi. & 147.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod diuisio peccatorum, quæ est secundum reatū, diuersificet speciem, puta cū diuiditur secundum veniale & mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, nō possunt esse vnius speciei, nec etiam vnius generis, sed veniale & mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur pæna temporalis, mortali pæna æterna, mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuter. 21. Secundum mensuram delicti erit & plagarum modus. Ergo veniale, & mortale non sunt vnius generis necdum quod sint vnius speciei.

Præterea. Quædam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

adulterium: quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, & risus superfluus, ergo peccatum veniale & mortale specie differūt.

Præterea. Sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam: sed præmium est finis virtuosi actus: ergo & pœna est finis peccati: sed peccata distinguuntur specie secundum fines, vt dictum est: ergo etiam distinguūtur specie secundū reatū pœnæ. *Ar. 1. ad 1.*

Sed contra. Ea, quæ constituunt speciem, sunt priora: sicut differentiæ specificæ: sed pœna sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differūt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum, quod eorum, quæ specie differunt, duplex differentia inuenitur. Vna quidem, quæ constituit diuersitatem specierum, & talis differentia nunquam inuenitur nisi in speciebus diuersis: sicut rationale & irrationale, animatum & inanimatum. Alia autem differentia est consequens diuersitatē speciei, & talis differētia etsi in aliquibus cōsequatur diuersitatem speciei, in alijs tamē potest inueniri in alia specie, sicut album & nigrum consequūtur diuersitatem speciei corui & cygni: tamen inuenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo, quod differētia venialis & mortalis peccati, vel quæcunque alia differentia sumitur penes reatū nō potest esse differentia constituens diuersitatem speciei, nun quā enim id quod est per accidens, constituit speciē: id autē quod est præter intentionem agentis, est per accidens, vt patet 2. Phys. Manifestū est autem, quod pœna est prærer intentionem peccantis: vnde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis: qui secūdum diuersas conditiones peccatorum diuersas pœnas infligit, vnde *Lib. 2. tex. 50. 52. 2.*

differētia, quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diuersam speciem peccatorū, non autem constituit diuersitatem speciei, differentia autem peccati venialis & mortalis consequitur diuersitatem in ordinationis, quę complet rationē peccati. Duplex enim est inordinatio, vna per subtractionē principij ordinis: alia qua etiam saluato principio ordinis fit inordinatio circa ea, quæ sunt post principium: sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit vsque ad destructionē principij vitalis, & hæc est mors. Quandoque vero saluo principio vitæ fit deordinatio quædā in humoribus: & tunc est ægritudo. Principium autē actus totius ordinis in moralibus est finis vltimus: qui ita se habet in operatiuis, sicut principium indemonstrabile in speculatiuis, vt dicitur in 7. Ethic. vnde quādo anima deordinatur per peccatū vsque ad auersionem ab vltimo fine, scilicet Deo cui vnimur per caritatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra auersionem a Deo tunc est peccatum veniale: sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principij vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id, quod saluatur principium vitæ, similiter est in his, quæ pertinent ad animam. Nam in speculatiuis, qui errat circa principia, impersuasibilis est: qui autē errat saluatis principijs, per ipsa principia reuocari potest. Et similiter in operatiuis, qui peccando auertitur ab vltimo fine, quantum est ex natura peccati habet lapsum irreparabilem, & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniēdus: qui vero peccat citra auersionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia saluatur principium: & ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, vt mereatur

mereamur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicēdum, quod peccatum, mortale & veniale differunt in infinitum ex parte auersionis, non autē ex parte conuersionis, per quam respicit obiectum: vnde peccatum speciem habet: vnde nihil prohibet, in eadem specie inueniri aliquod peccatum mortāle & veniale, sicut primus motus in genere adulterij est peccatum veniale, & verbum otiosum, quod plerunque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicēdum, quod ex hoc quod inuenitur aliquod peccatū mortale ex genere, & aliquod peccatum venialе ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diuersitatem peccatorum secūdum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inueniri etiā in his, quæ sunt eiusdem speciei, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod præmiū est de intentione merentis, vel virtuose agentis, sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius, vnde non est similis ratio.

Conclusio est. Differentia venialis, & mortalis peccati, vel quæcunque alia, quę sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diuersitatē speciei: de qua agendum nobis erit ex professo disput. 142. & 143.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum commissionis, & omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum diuiditur Ephe. 2. vbi dicitur, Cum essetis mortui delictis, & peccatis vestris. Et exponit ibi glo. Delictis, id est dimittendo, quæ iubentur, & peccatis, scilicet agendo prohibita. Ex quo patet, quod per delictū intelligitur peccatum omissionis: per peccatum, peccatum commissionis, differunt ergo specie, cum ex opposito diuidantur tāquā diuersæ species.

Præterea. Peccato per se conuenit, ꝙ sit contra legem Dei, ponitur enim in eius diffinitione, vt ex supra dictis patet, sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmatiua, contra quæ est peccatum omissionis, & alia præcepta negatiua, cōtra quæ est peccatum commissionis: ergo peccatum omissionis, & peccatum commissionis differunt specie. *q. 71. art. 6.*

Præterea. Omissio & commissio differunt sicut affirmatio & negatio, sed affirmatio & negatio non possunt esse vnius speciei, quia negatio nō habet speciem, non entis enim non sunt species, neque differētiæ, vt Philosophus dicit. Ergo omissio, & commissio nō possunt esse vnius speciei. *lib. 4. phys. tex. 67. 10. 2.*

Sed contra, In eadem specie peccati inuenitur omisio, & commisio, auarus enim & aliena rapit, quod est peccatum commissionis, & sua non dat, quibus dare debet, quod est peccarū omissionis, ergo omisio & commisio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, & alia formalis. Materia quidē attenditur secundum naturalem speciē actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad vnum finem propriū, quod est obiectum proprium: vnde inueniuntur aliqui actus materialiter specie differētes, qui tamē formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idē ordinantur, sicut ad eandem speciem homicidij pertinet iugulatio, lapidatio, & perforatio, quamuis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis, materialiter differunt specie, large tamen loquendo

Universidad de Deusto
Biblioteca

de specie, secundum quod negatio, vel priuatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt, auarus enim ad congregandū pecuniam & rapit, & non dat ea, quæ dare debet, & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & ieiunia debita prætermittit: & idē est videre in ceteris. Sēper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodāmodo causa eius, vnde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis, est quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuisio, quæ est per commissionem & omissionem, non est secundum diuersas species formales, sed materiales tā tum, vt dictum est.

Ad corp. art. Ad secundum dicendū, quod necessarium fuit in lege Dei proponi diuersa præcepta affirmatiua & negatiua, vt gradatim homines introducerētur ad virtutem: prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negatiua, & postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmatiua. Et sic præcepta affirmatiua & negatiua non pertinent ad diuersas virtutis, sed ad diuersos gradus virtutis, & per consequens non oportet, quod contrarientur diuersis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte auersionis, quia secundum hoc est negatio, vel priuatio, sed ex parte conuersionis, secundum quod est actus quidam, vnde secūdum diuersa præcepta legis nō diuersificātur peccata secundū speciē.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de materiali diuersitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionē ad aliquam affirmationē, quā sequitur.

Explicatio Articuli

COnclusio est. *Peccatum omissionis, & cō Conclusio. missionis materialiter sumptæ specie differunt, formaliter vero non differunt.* Intelligit autem Sāctus Thomas per materialem differentiam secundum speciem actuum naturalem in genere entis, per formalem vero secūdum ordinem ad vnum finē propriū quod est obiectum voluntatis, ex quo dixerat in art. 1. huius quæstionis sumi species peccatorum in genere moris, hac ratione dicit diuersos modos percussionis, vt lapidationem, & perforationem, specie differre in genere actus, quæ est materialis differētia, sed ad eandem speciem homicidij pertinere, quæ est formalis species peccati, in his actibus in genere moris eodem modo eiusdem speciei formaliter sunt peccatum omissionis, & commissionis, quia ad idem ordinātur, etiamsi materialiter specie differant, quatenus videlicet vnum est negatio, alterum est actus.

Dubitatio circa doctrinam articuli.

HÆc doctrina in se difficilis est, imo etiam Sanctus Doctor sibi contraria videtur docuisse, & quidem difficilis est ob has rationes. Primo, quia tota essentia peccati omissionis consistit in priuatione actus debiti, vt disputatione. 93. ostensum est, ac proinde tota eius species non solum materialis in genere naturæ, sed etiam formalis in genere moris, & peccati ex opposito actu, quo priuat, pensari debet: at peccatum commissionis siue in ratione peccati constituatur priuatione rectitudinis, siue alia ratione, speciem habet ex positiua ratione, qua respicit obiectum tale, vt ait S. Tho. in hac q. ar. 1. siue ex oppositione cū natura rationali, q̄ in idem recidit, hęc ergo duo in genere etiam moris, & peccati non possunt esse eiusdem speciei. Secundo quanuis exempla, quæ affert S. Tho. in textu, videantur eiusdem speciei, vt non ieiunare, & comedere tēpore ieiunij, quando non oportet, non restituere alienum, & illud retinere, hæc tamen non sunt peccata omissionis, & cōmissionis reipsa, sed solavocce, quia siquidem ieiunare, cuius videtur esse priuatio, non est actus, sed potius negatio, negationis autem alia negatio, aut priuatio nō est. Quare reipsa non ieiunare est tali tempore comedere, vel cibis talibus vesci, licet negatione a nobis significetur, sicut contra ieiunium, quod reuera negatio est, & abstinentia a cibis positiua voce significatur: nā ieiunium, & obseruatio illius non est positiuus aliquis actus, siquidem lex ieiunij nō obligat ad faciendum aliquid, aut ad comedēdum, vt patet: qui enim nihil comedet, etiamsi peccaret contra temperantiam peccato insensibilitatis, tamen non violaret legem ecclesiasticam ieiunij: hæc enim supponit legem naturalem temperantiæ cōtra extremum insensibilitatis, & prohibet excessum aliquem pro alio extremo, nempe ne comedatur nisi semel in die, & ne liceat vesci certo genere ciborum. Hoc autem manifeste colligitur ex eo, quod si esset lata sententia excōmunicationis contra trāsgredientes legem ecclesiasticam ieiunij, eā profcto non incurreret, qui nihil comederet, etsi declinaret in extremum insensibilitatis: signum igitur est, præceptum ecclesiasticum ieiunij nihil præcipere circa hoc extremum.

22 Idem dico de alijs duobus, quæ affert Sanctus Doct. nempe non restituere, & retinere alienum, quia non restituere non est peccatū omissionis, sed cōmissionis, neq; enim ex iustitia obligamur ad aliquē actum positiuum virtutis ex positiuo præcepto illud faciendi, sed vt non retineamus, exprę cepto negatiuo, contra quod peccamus actu cōmissionis positiue retinendo, sicut et iam accipiendo, retentio enim quędā vsurpatio est, imo vsurpatio peccatum est propter retentionem: nā vsurpare tātum, nisi sequeretur retentio aliqua inuito domino, vt si aliquis statim redderet, quod accepit, non esset peccatum, eo duntaxat animo facta. Hoc autem tam verum est in retentione rei alienę, quæ initio contra iustitiā vsurpata est, quam in retentione debiti ex licito contractu a tempore, quo quis in mora constituitur contra voluntatem creditoris. Tertio si exempla alia adducamus verę omissionis, & commissionis etiam contra eandem virtutem, inueniemus semper specie differre. Neque enim fieri potest, vt eodem modo homini malum sit non facere, quod debebat, & facere, quod nō debebat; vt si aliquis non audit missam, quod est omittere actum illum religionis, vel maledicta conijciat in missam; si non celebret, quā

do debebat, vel celebret contra debitū ordinē, vt sine vestibus, sine luminaribus &c. non peccat eodem modo, & tamen alterum est peccatum omissionis, alterum cōmissionis contra religionem, & missæ sacrificium: eodem pacto Deum non amare, cum debes vel odio habere, diuersa peccata sunt, licet contra eandem virtutem caritatis, eo solū quod alterum est omissionis, alterū cōmissionis. Deinde ipse S. Th. videtur sibi cōtraria docuisse: nam 2. 2. q. 79. ar. 2. quærit, an transgressio, hoc est commissio sit speciale peccatum, & respondet, si transgressio accipiatur, vt est agere contra præceptum negatiuum materialiter, potest esse cōmune peccatū, quia reperitur in pluribus speciebus; si vero accipiatur formaliter secundū hanc specialem rationem, quæ est facere contra præceptum negatiuum, sic est speciale peccatum dupliciter, vno modo secundum q̄ opponitur peccatis cōtra alias virtutes, nec in illis reperitur, & sic est speciale peccatū contra iustitiam legalem: nam quemadmodum ad virtutem legalis iustitiæ pertinet specialiter attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis spectat contemptus præcepti: altero modo cō missio est speciale peccatum, secundum q̄ distinguitur ab omissione. Postea in 3. art. quærit, an omissio sit speciale peccatum, & eodem modo respondet, esse speciale peccatum duobus modis, & quatenus opponitur iustitiæ legali, sicut dixerat de commissione, & quatenus est peccatum distinctum a commissione.

22 *Solutio quorundam Thomistarum.* Recentiores Thomistæ pressi hac difficultate respondent, omissionem, & commissionem tunc esse eiusdem speciei, quando ab eodem motiuo oriuntur, vt non dare, q̄ quis debet dare, & rapere alienū, quæ sunt exempla S. Tho. quia vtrobiq; idē est motiuū, scilicet pecunia, cuius cupiditate duo illa fiunt, fatenturq; exemplū illud S. Tho. de eo, qui multum comedit, & ieiunia prætermittit ex eodem motiuo gulæ, non esse proposito accommodatum: nam ieiunium prętermittere, quod in exemplum omissionis adducitur, reuera non est omissio, sed commissio, vt initio probatum est. Hi autē Thomistæ volunt hanc interpretationem veram esse etiam de omni peccato omissionis, & commissionis, quæ non se mutuo cō sequuntur, ita vt semper sint eiusdem speciei, si sint ab eodem motiuo: neq; enim negant esse diuersę speciei, quando ab eodē

Universidad de Deusto
Biblioteca

motiuo non proficiscuntur, vt in exemplis initio positis constat, nam nō amare Deum, & odio habere ipsum, semper diuersa peccata sunt; & sic de alijs peccatis omissionis, & commissionis.

Refellitur. Contra hanc tamen expositionem est manifesta ratio, nam si peccatum omissionis, & cōmissionis non se mutuo cōsequantur, etiāsi sint ex eodem motiuo, sunt diuersæ speciei in ratione peccati, vt patet in exēplo allato S. Thom. quia non dare, quod oportet, & rapere alienum ex motiuo auaritię, nempe ex nimio amore pecuniæ, diuersa peccata sunt, quando id, quod dare oportebat, nō erat debitum ex iustitia, sed ex liberalitate donandum, tunc enim nō dare est auaritiæ peccatū, vsurpare vero alienum est iniustitiæ, vtrobiq; autē cupiditas pecunię mouet, quæ non facit esse vnum peccatum: cū vero id, quod oportebat dare, erat ex iustitia debitū, tunc sane non dare, & vsurpare alienum eiusdē speciei peccata sunt. Verū illa omissio dandi, q̄ debitum est, sequitur necessario cōmissionē retinendi: quare prædictæ doctrinę solū adduci possunt exē pla omissionis, quæ necessario se cōsequūtur. Alij Thomistę sic explicant mentē Doctoris sancti vt non neget in commissione, & omissione esse duplicē malitiā moralem, sed omissionē talē esse, vt nō tribuat speciē peccati, eo quod in priuatione tota posita sit: priuatio autem speciem non tribuit peccatis in sententia S. Thom. sed conuersio ad obiectum. Quod autem non tribuit speciem, non potest differentiam secundū speciem constituere. Hæc tamen interpretatio cū verbis eiusdē S. Thomæ, & cum ratione manifeste pugnat: primum, cum verbis S. Thomæ, nam ipse in hoc articulo sic loquitur, *Sic loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis materialiter, differunt specie, large tamen loquendo de specie secundum quod negatio, vel priuatio speciem habere potest, si autē loquamur de specie peccati omissionis, & commissionis formaliter, sic non differunt specie quia ad idem motiuum ordinantur & ex eodem motiuo procedunt.* Materiales species appellat Sanctus Thom. species in genere naturæ, formales vero in genere moris, nam paulo antea dixerat, *In peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, & alia formalis, materialis quidem attenditur secundum naturalē speciē actuum peccati: formalis vero secundum ordinem ad vnū finem proprium.* Affert

Aliorum solutio reiecta.

Reijcitur.

23

deinde exemplum iugulationis, & lapidationis, quæ in genere naturæ sunt diuersæ speciei, sed in ratione homicidij sunt eiusdē, intelligit plane in genere moris: cū ergo concedat omissionem, & commissionem ipe cie materiali differre eo modo, quo priuatio speciē habere dicitur, & deinde asserat in specie formali conuenire ratione eiusdem motiui, non ideo id dicit, quia omissio secundum se non habeat speciem formaliter peccati, hoc est, in genere moris, hoc enim nunquam negauit Sanctus Thomas; sed quia quatenus ex eodem motiuo oriuntur omissio, & commissio, ratione illius sunt eiusdem speciei.

Deinde prædicta interpretatio est contra rationem, quamuis enim de peccato cōmissionis difficultas sit inter Doctores, vtrum species desumantur ex priuatione, an ex positiuo cum ordine ad obiectum, in qua Sanctus Thomas definit desumendam esse speciem ex obiecto, non ex priuatione; tamen in omissione, quæ nullo modo in operatione consistit, nec ad sui constitutionem actum per se postulat, nisi vt causam, nec. S. Thomas, nec vllus alius negauit speciem formalem moris ex priuatione actus debiti solum desumi: cumque nequeant esse eiusdem speciei, atq; malitiæ, non facere, quod quis debet, & facere, quod non debet, omissio, & commissio in genere moris non possunt esse eiusdem speciei.

Respondebit aliquis, omissionem, & commissionem non differre specie in ratione peccati, quamuis earum malitia specie diuersa sit, quia peccatum, vt peccatum, non dicitur speciē habere nisi ex obiecto. Verū hoc friuolum est, nā si aliqua duo differūt in generi mali, differunt etiam in ratione peccati, eo nāque aliquid peccatū est, quo est malum. Prętera, quis nō dicat, duo esse peccata specie diuersa, non amare Deum, & odio habere ipsum, nec solū quādo omissio, & cōmissio non sunt ex eodem motiuo, sed etiamsi ad idem ordinentur, quis enim neget duo esse peccata specie diuersa omittere missam, vt occidas, & ex eodem animo in eam maledicta conijcere?

Quare ad hanc difficultarem Respondeo primum S. Thom. non potuisse hanc suam doctrinam tradere in vniuersum, sed in ea duntaxat omissione, quæ commissioni necessario coniungitur, cuius nullum aliud exemplū inuenio, quam illud nō dādi, seu non restituendi, & detinendi: aut acci-

piendi

piendi alienum: exemplum enim de ieiunio non est accommodatum, vt superius probatum est. Vel ita posset intelligi Sanctus Thomas, vt loquatur non de omissione actus debiti, nec de commissione, quæ dicitur esse peccatū contra præceptum negatiuum, sed de priuatione alicuius circūstantię debitæ in actu, & hanc appellet omissionem, & de circunstantia actus cōtraria præcepto, & hanc appellet commissionem, & dicat vtramq; esse eiusdem speciei in genere moris, quādo ex eodem motiuo procedit: vel omissionē appellet auersionem a regula & a ratione, commissionē autem conuersionem ad obiectum, & vtrāq; dicat esse eiusdem speciei, quia ex auersione, quæ est in peccato, non sumitur species peccati in eius sententia, quouis autē modo doctrina STh. intelligatur, difficilis est.

Deinde dico, non esse speciale peccatum contra iustitiam legalem omissionem ex eo solum, quod est priuatio actus debiti, vt recte Sanctus Thomas 2. 2. loco citato: sicut etiam non est speciale peccatum contra eandem iustitiam peccatum commissionis, ex eo solum quod commissio est, nam in omni peccato esset duplex malitia, alte ra contra peculiarem aliam virtutem, alte ra contra iustitiam legalem. Sed tunc omissio, & commissio erunt specialia peccata, quando fiunt ex cōtemptu legislatoris ex presso, hoc est, supra malitiam, quam habent ex materia propria contra aliquā virtutem, habebunt etiam aliam ex contemptu, quę primarie est in actu interiori, quia ibi consummatur, & in exteriorem actum aut omissionem secundarie deriuatur, iuxta doctrinam traditā disp. 73. c. 5. vtrum autem omissio, & commissio hoc modo ratione contemptus opponantur iustitiæ legali, an potius obedientiæ, cuius est præcipere, & vtrum virtus iustitiæ legalis, sit specialis præter specialem virtutem iustitiæ, an solum sit ratio quædam generalis iustitiæ communis omnibus virtutibus, vt videtur docere Aristot. 5. Ethicor. cap. 1. non est huius loci.

An sit duplex malitia in peccato, quoties sit contra duplex præceptum. Disput. 98.

Ex auersis præceptis diuersam malitiam peccatorum non oriri, dixerunt nonnulli. c. 1.
Vera sententia. cap. 2.
Corollaria superioris doctrinæ. cap. 3.

Ex diuersis præceptis diuersam malitiam peccatorum non oriri, dixerunt nonnulli.

CAPVT I.

I *Sententia S. Thomæ.*

SAnctus Thomas in solutione 2. huius articuli, docet peccata non distingui specie ex diuersis præceptis negatiuis, aut affirmatiuis, & hanc diuersitatē præceptorū non pertinere ad diuersas virtutes, sed ad diuersos gradus eiusdem virtutis, quia peccatum non habet speciē ex auersione, quæ est priuatio quędam, sed ex conuersione ad obiecta. Hanc sententiam in vniuersum veram existimat Caietanus in hoc artic. tā in ijs, quæ sunt mala quia prohibita, quā in ijs, quæ sūt ipso iure naturali mala, & ideo positiua etiā lege prohibita sunt, imo affirmat S. Thomā hic retractasse sententiā, quā sequutus fuit q. 2. de malo art. 6. ibi namq; dixerat in ijs, quę ex se mala sunt, variari species peccatorū ex diuersa materia, & obiecto, nō ex diuersis præceptis, in ijs vero, quæ sunt mala, quia prohibita, variari species peccatorum ex varijs præceptis; hic vero generatim asserit, peccatorū species ex varijs præceptis non variari.

Caietanus in vniuersum sequitur ea.

Prima notatio recentiorum.

Recentiores nonnulli in hunc articulum vt sententiā S. Tho. interpretentur, & tueā tur, aliqua notant: primo, si vnū tantū esset præceptū virtutis iustitię, quo iustitia inviuersū præciperetur, plura nihilominꝰ fore peccata propter obiectorū differētiā. Se cūdo notāt, cū eiusdē virtutis sit, suū actū præcipere, & oppositū prohibere, esse peccata eiusdem rationis contra præceptū affirmatiuum, & negatiuū, & ex sola varietate obiectorum species peccatorum desumi. Tertio docent, cū aliquis peccat contra ius naturale in aliqua materia, quæ simul lege humana prohibita est, peccatū esse in duplici specie, in vna suapte natura contra vnam, aut aliam virtutem, cui iure naturali peccatum oppositum est, in altera contra obedientiam, quæ legi humanæ debetur; asserunt enim peccatum inobedientiæ esse violare legem humanam, non autem peccare contra legem naturalem: hoc vero pro-

Secunda notatio.

Tertia notatio.

2

Universidad de Deusto
Biblioteca

bant dupliciter: primũ, quia etiamsi alias tale opus non esset contra ius naturæ, ex sola legis humanæ prohibitione peccatũ non esset, ex ea igitur habet specialem malitiã peccati, non aliam, quam inobedientiã ergo in eo peccato duplex est species malitiæ. Præterea, his peccatis imponitur aliquando excommunicatio, hæc autem sententia nõ fertur nisi propter peccatum contumaciæ, & inobedientiæ: ergo ibi est duplex malitia peccati.

Vera sententia.

CAPVT II.

Vera sententia proponitur.

Vera opinio videtur mihi, quæ docet peccata non tantum specie differre, quando sunt contra distincta præcepta diuersarum virtutum, verum etiam quando sunt contra præcepta specie diuersa eiusdem virtutis, siue illa sint affirmatiua, siue negatiua, siue alterum affirmatiuum, alterum negatiuũ, eadem namque virtus habere potest præcepta specie diuersa, sicut etiã actus specie differentes, potest etiã contra eãdẽ virtutẽ peccari cõmissione, & omissione. Hanc sententiam existimo veram, tam in ijs, quæ iure ipso naturali, quam quæ iure positiuo, vel vtroque simul mala sunt. Ratio vero est manifesta, nam quoties præceptum diuersum est peccatũ etiam diuersam habet oppositionem cum virtute, & cum natura rationali, in qua oppositione malitia moralis consistit, vt disputatione 95. c. 8. explicatum est; variata ergo oppositione variatur etiam malitia moralis, in qua ratio formalis peccati consistit. Ceterum in huius rei explicationem duo notanda sunt, vnum est, non omnia peccata, quę specie differũt ideo differre, quia contra diuersa præcepta sunt: cũ enim nõ omnia peccata ideo peccata sint, quia prohibita; fit etiam, vt non omnia, quæ specie differunt, ita distinguantur proprer diuersa præcepta, ea tamen, quę mala sunt, quia prohibita, si differunt, ideo specie differunt, quia ex diuersis præceptis secundum speciem, diuersam etiam secundũ speciem oppositionem habent cũ natura rationali.

3 *Ratio manifesta.*

Primum notandum non omnia peccata specie diuersa ideo esse talia, quia contra diuersa præcepta.

Secundo differentiã specificã præceptorũ non ex præcipientis, sed ex obiecto præcepto sumptã esse.

Præterea obserua, differentiam secundũ speciem inter præcepta pensandam non esse ex præcipiente, aut legislatore, sed ex obiecto, quod lege præcipitur. Quare licet

præceptum Dei, & hominis ex parte præcipientis, diuersa sint, quia alterũ est actus diuini intellectus imperãtis, alterum vero hominis; tamen ex parte obiecti, quod præcipitur, vel prohibetur, idem omnino præceptum secũdum speciẽ Dei, & hominis esse potest, vt statim patebit: differentia autẽ eius, quod præcipitur, ex fine nõ remoto, sed proximo expendi debet. Lex enim positiua habet hanc vim, vt id, quod præcipit, iustis de causis ipso facto constituat in materia necessaria talis, aut talis virtutis, iuxta varios fines, quos Scholastici motiua appellãt, propter quę præcipitur, ac proinde id, quod prohibet, constituatin specie peccati contra hanc, vel illam virtutem, cuius intuitu illud prohibet. Quocirca si intuitu eiusdem virtutis id, quod erat iure naturali malũ, prohibetur, iure positiuo diuino, vel etiam humano, idem omnino erit peccatum secundum speciem. Verbi causa, quia iure ipso naturali iustitiæ malum erat furari, & quia furtum etiam ratione eiusdem virtutis iustitiæ seruandæ prohibitum est a Deo lege Decalogi ab eo promulgata, itẽ quamplurimis legibus humanis eadem de causa vetitum est, ideo furari est in vna specie tãtum peccati contra iustitiam: furari tamen, & occidere, quæ sunt contra præcepta specie diuersa, quæ prohibẽt violare iustitiam in varia materia, specie quoque differunt inter se. Similiter si eadem materia, quæ iure naturali mala erat, quia opposita tali virtuti, prohibeatur iure positiuo intuitu alterius virtutis, duplex erit peccatum. Quemadmodum homicidium, quod est iure naturali peccatum, quia est cõtra iustitiã, lege Ecclesiastica prohibitum in reuerentiam sacerdotij, erit in aliqua peculiari specie peccati, quia intuitu alterius etiã virtutis prohibetur, tatione nimirum obseruantię, siue religionis, vt lib. 1. de adoratione disp. 6. c. 4. ostensum est. Similiter hac eadem de causa furtum rei sacræ, vel effusio seminis in loco sacro, qua violatur Ecclesia, præter speciem peccati, quam habẽt iure naturali, prius contra iustitiam, posterius contra castitatem, habent aliam speciem contra Religionem debitam rei, aut loco sacro, quia iure Ecclesiastico intuitu huius virtutis vetitũ est, furtum rei sacrę, atque lege ita statutum est, vt pollutione violetur locus sacer, & indigeat reconciliatione, ob quam ratio nem peculiaris fit irreuerentia consecrationi, aut benedictioni Ecclesiæ. Et in vniuersum

Corollaria superioris doctrinæ.

CAPVT III.

Ex dictis colligitur primo, frustra aliquos torqueri in assignãda ratione, ob quam blasphemare, vel loqui turpia in loco sacro præter malitiã, quã habent in alio loco, non habeant malitiam peculiarem ex loco sacro: ratio enim facilis est, quia nimirum lege humana non est ita statutũ, vt blasphemia, vel turpi sermone locus sacer profanetur, sicut de pollutione definitũ est, ideoque illis peccatis nõ infertur peculiaris iniuria loco sacro, qualis infertur pollutione, aut sanguinis effusione, vbi etiam obseruandum est, satis probabile videri nõ esse peculiare peccatum sacrilegij, cum effunditur semen, & sanguis occulte in ecclesia, quia secundum sententiam communem, quam sequuti sumus in tractatu de violatione Ecclesiarum, tantum violatur locus sacer pollutione, & sanguinis effusione notoria: si ergo hæc effusio eo tantum est sacrilegium, quia locus sacer ea profanatur, & tollitur consecratio, aut benedictio, quia nulla alia ratio est, vt speciale peccatum sit, fit, vt notoria tantum effusio speciale peccatum sacrilegij sit.

Secundo infertur non esse duo peccata, nec duas malitias specie diuersas, cũ quis peccat in eadem materia contra ius naturale, & positiuum, si vtroq; iure peccatum illud ex eodẽ motiuo malũ sit, vt supra ostẽsum est. Quod enim dicebant recentiores illi, videlicet malitiam illam contra legem positiuam constituere peccatum inobediẽtiæ, falsum est. Primum, quia in omni fere peccato duplex malitia specie diuersa reperiretur, nullum enim est, quod non sit prohibitum præcepto aliquo positiuo, etiamsi iure ipso naturali malum sit, quod videtur nimis durum. Præterea ex doctrina Sancti Thomæ secunda secundę, quæstione 104. artic. 2. ad 1. non est virtus specialis obedientiæ seruare præceptum, & legem positiuam, hoc enim pertinet ad varias materias virtutum, quæ præcipiuntur, lex namque positiua constituit id, quod præcipit in materia virtutum, iuxta varia motiua, & obiecta, quæ præcipit, sed tunc tantum est virtus peculiaris obedientiæ ab alijs distincta, quoties aliquis seruat legem ex intentione parendi superiori.

Quando cõmittatur speciale peccatũ inobedientiæ.

Eodem modo non est peccatum peculiare inobedientiæ non obseruare legem, vel illam transgredi simpliciter, nisi ex intentione expressa non parendi illud fiat, vt ibidem ait Sanctus Thomas, sine hac vero peccatum est contra aliam virtutem, quam obedientiæ iuxta varias materias, & motiua virtutum. Vt si quis violet legem ieiunij sine illa expressa intentione, peccat cõtra temperãtiam, ex cuius motiuo ieiunium præcipitur, & sic de alijs, de quo dicemus infra disputatione 101. c. 5.

7 *Tertium Corollarium.*

Tertio deducitur ex eadem doctrina eũ, qui vouit obedientiam in religione, dupliciter peccare, cum transgreditur mandatum superioris, quando vere mandatum, & præceptum est, tum ratione præcepti, tum ratione voti, ratione præcepti pertinere potest ad varias materias eo modo, quo dixi de præcepto legis, lex enim positiua, & mandatum superioris hanc vim habet, vt id, quod præcipit in materia virtutis constituat iuxta varias rationes motiui, & materiæ: ratione autem voti peccatum illud est contra religionem, quę obligat ad obseruanda promissa facta Deo. Dixi, in religione, nam si aliquis extra religionem non obediret alicui, cui præstitit votum obedientiæ, esset tantum vnum peccatum contra virtutem religionis: nam ille, quem quis sibi in superiorem eligit sua auctoritate, & ei se obligat voto obedientiæ, non habet ius aliquod præcipiendi, & leges ferendi, quæ habeant veram vim legis, & præcepti: hanc enim potestatem nullus potest alteri supra seipsum tribuere, sed a principe debet deriuari, vt disputatione 165. capite quarto, ex professo probabimus: quia tamen vouit illi obedire in licitis, & honestis, faciet contra votum, si illius iudicium, & consilium non sequatur. In religione autem præter obedientiæ votum, quo quis ex virtute religionis debet obedire, est etiam in superiori, cui votum præstitum est, potestas communicata a Pontifice eo ipso,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod iuxta constitutiones religionis eligi tur, hac vero potestate a Pontifice deriua ta, quę antiquitus ab episcopis communicabatur, traditur superiori facultas præcipiendi, ac proinde ratione solius præcepti obligandi subditos iuxta varias materias, & motiua virtutum, cum alias voti obliga 8 tio ex se sola inducat obligationem ex virtute religionis.

Dubium, an sint plura numero peccata in eodem opere quod est contra varia præcepta eiusdem virtutis. Prima sententia.

At quæret aliquis, an sint plura numero peccata, vel malitiæ in eodem opere, quod est contra varia præcepta eiusdem virtutis Nauarrus in summa Latina cap. 11. num. 4 asserere videtur esse plura numero peccata, seu malitias, ac proinde in confessione explicandas, vt cum aliquis non ieiunat in aliqua vigilia incidente in quadragesimam, vel in quatuor anni tempora, & non audit missam in die Dominico alicui etiã Sancto peculiariter dicato: duplici enim præcepto ad ieiunium, vel ad audiendã missam tenebatur. Probat autem, quia si frater Franciscanus non ieiunaret feria sexta, quando alias lege vniuersalis ecclesię ieiunare debebat, dupliciter peccaret, & ratione huius præcepti ecclesiæ, & ratione suæ regulæ, quæ obligat ad mortale: tum etiam probari potest, quia si opus illud prohibitum esset vno tantum præcepto, esset vnum peccatum, ergo adueniente alio præcepto, fit aliud.

Secunda sententia & vera.

Ego tamen existimo vnicum numero peccatum, & malitiam esse, quoties quis peccat contra duo præcepta eiusdem speciei, quando circa eandem numero materiam versantur, quia in eodem actu, ratione eiusdem omnino obiecti, & circunstantiarum non videtur multiplicanda malitia, eo quod in eodem actu continuari videntur, & in idem recidere, sicut in eodem subiecto continuatione fit idem calor, qui alias multiplex esset, nisi in subiecto continuaretur. Dixi, circa eandem materiam numero, & circa easdem circunstantias, nã ex diuersis numero circunstantijs potest eidem actui prouenire duplex malitia solo numero diuersa. Veluti si quis commit 9 tat adulterium cum coniuge alterius, & ipse matrimonio etiam coniunctus sit, de quo in disputatione 75. capite secundo diximus, & in tractatu de pœnitẽt. fusius dicemus, & cum quis vno iactu plures occidit, at vero cum quis peccat, quia omittit vnũ numero actum eiusdem omnino virtutis, etiamsi præceptus sit bis, aut ter eodem modo, & ratione, vnum tantum numero peccatum est, quia actus, quo priuat, vnicus tantum futurus erat, & vnica tantum bonitate bonus. Parum autem refert, quod omissio illa, vel commissio esset peccatum si vnum tantum existeret præceptum, hoc enim non probat duplicem in actu, vel omissione esse malitiam, sed duplicem tantum causam malitiæ. Idem dicẽdum est de peccãto commissionis contra duo præcepta eiusdem speciei.

Ad id vero, quod affert Nauarrus de fratre Franciscano, respondeo peccare qui dem duplici peccato, & ratione regulæ, & ratione præcepti ecclesiastici, non contra virtutem temperantię: hac enim ratione, quia duplex esset præceptum, non esset duplex peccatum, sed ratione præcepti, & voti obedientiæ, præceptum obligat obligatione temperantiæ, votum autem obligatione religionis, ille enim vouit se obseruaturum regulam. Si autem non vouisset, sed regula tantum vt lex obligaret, vnum tantum peccatum esset, sicut est contra duplex præceptum ieiunij. Quod vero peccatum illud antea prohibitum nouo alio præcepto iterum prohibeatur, non facit esse duo peccata, sed vnum, & idem ex duplici capite prouenies: est autem vnum propter continuationem malitię in eodem subiecto, ex eadem materia, & circunstantijs.

An vero peccatum contra duplex præceptum eiusdem rationis, vt explicatum est, notabilem habeat malitiam intra eandem speciem necessario in confessione explicandam, dissensio inter aliquos est. Ego tamen existimo, tum non esse notabile augmentum illud malitiæ, etiamsi quodlibet præceptum per se sufficeret, vt peccatum fieret: tum etiam, quanuis esset circunstantia illa de earum numero, quæ dicuntur notabiliter aggrauantes, non fore necessario in confessione explicandam.

ARTICVLVS VII.

Vtrum conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diuidatur peccatum in peccatũ cordis, oris,

tũ oris, cordis, & operis, nõ sicut per diuersas species completas, nã cõsummatio peccati est in opere: vnde peccatum operis habet speciem completam, sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde. Secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorũpit facile ad manifestandum cõceptum cordis. Tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic hęc tria differunt secundũ diuersos gradus peccati, patet tamen, quod hęc tria pertinẽt ad vnam perfectam peccati speciem, cũ ab eodem motiuo procedatur, iracundus enim ex hoc, quod appetit vindictã, primo quidem perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa prorumpit, tertio vero procedit vsque ad facta iniuriosa, & idem patet in luxuria, & in quolibet alio peccato.

Ad primũ ergo dicendum, quod omne peccatum cordis conuenit in ratione occulti, & secundum hoc ponitur vnus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis, & consensus.

Ad secundũ dicendum, quod peccatũ oris, & operis cõueniũt in manifestatione, & propter hoc ea Greg. sub vno cõputat, Hie. autẽ distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tãtũ & principaliter intẽta, in peccato vero operis est principaliter expletio interioris cõceptũ cordis, sed manifestatio est ex cõsequẽti, cõsuetudo vero & desperatio sũt gradus cõsequentes post speciẽ perfectam peccati, sicut adolescentia & iuuentus post perfectam hominis generationem.

loco in argumentato loco in argum. sed contra citato.

Ad tertiũ dicẽdũ, quod peccatum cordis & oris nõ distinguũtur a peccato operis, quãdo simul cũ eo coniũguntur, sed prout quodlibet horũ per se inuenitur, sicut etiã pars motus nõ distinguitur a toto motu, quãdo motus est cõtinuus, sed solum quãdo motus sistit in medio.

Notatio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Notationes circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est, *Recte dividitur peccatum eo modo*, Pro cuius explicatione notat Caietanus primo, quædam esse peccata, quæ natura sua consummãtur opere exteriori, vt furtum, homicidium, & in his esse peccatũ cordis, & oris in eadẽ specie, vt vel le occidere, & verbo inuitare ad occidẽdũ cum opere ipso occidendi, quo peccatum illud consummatur, & tendit: comparantur autem cum opere, sicut imperfectum cum perfecto in eadem specie. Quę doctrina verissima est, & colligitur ex dictis in disput. 73. cap. 5. vbi dictum est, malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, & inde deriuari in voluntatem, quia est causa illius, atque eadem ratione dicendum est deriuari in omne illud, quod est causa, & via ad homicidium. Est igitur perfecta species in opere, inchoata vero in voluntate, & verbo, quod est causa illius, est tamen malitia eiusdem speciei in omnibus per analogiam deriuatam, & tanti meriti apud Deum in vno, quanti in alio. Ex quo secundo notat, hæc peccata non differre specie adhuc imperfecta, sed sicut diuersos gradus eiusdem speciei. Tertio admonet Caietanus esse quædam peccata cordis, oris, & operis, quę inter se specie differũt, nempe ea, quæ suapte natura consummantur in voluntate, aut in verbo, aut in opere; nec enim ea, quæ in voluntate consummãtur, ad verbum, & opus referuntur, nec illa, quę in verbo, ad opus procedunt: hæresis, & odium in corde, murmuratio in voce, homicidium in opere consummantur. Cum Caietano consentit Cõradus in hunc articulum.

Prima notatio ex Caiet.

11

Secunda notatio.

Tertia notatio.

Conradus.

Dubitatio prima.

12 VErum contra hanc articuli explicationẽ prima difficultas oritur ex doctrina tradita disp. 73. c. 5. diximus enim actum exteriorem malitia ex obiecto, & circunstantijs esse primarie malum, & inde secundarie in actum interiorem, qui est causa illius, deriuari: actus autem infidelitatis comparatur cum actu exteriori profitendi, aut docendi errorem, sicut voluntas occidendi cum ipso homicidio: ergo actus infidelitatis non consummatur interius, nec est primarie malus, sed ita se habet ad exteriorem, sicut voluntas occidendi ad homicidium. Respondeo, aliũ esse actũ interiorem infidelitatis, quo quis dissẽtit alicui veritati fidei, & hic consummatur interius, aliũ vero esse actũ interiorẽ natũ ex hoc priori, quo quis vult exterius profiteri illud, quod interius credit, & hic nõ consũmatur interius, sed tendit ad verbũ natura sua, & in eo consũmatur: similiter odiũ, quatenus odiũ est, consũmatur interius, sed ex illo nascitur interius voluntas occidendi eũ, quem odio habeo, & hęc consũmatur opere ipso, est enim affectus iniustitiæ, quę versatur circa opus iniustum.

Prima dubitatio de peccato infidelitatis.

Secunda dubitatio.

SEcunda dubitatio est circa doctrinam S. Tho. superius explicatã ex mente Caiet. primum, quia S. Doct. comparat peccatũ cordis, oris, & operis cum gradibus vitæ, quib' homo paulatim viuit, dũ generatur: primum enim viuit vita plantę, deinde animalis, tandem hominis, hæ autem vitæ species differunt, licet non completa, quia vna ad aliam refertur, neque differũt sicut gradus eiusdem speciei: ergo peccata cordis, oris, & operis eodẽ modo distinguẽda sunt. Deinde cõparat hæc tria genera peccatorũ cum ædificio domus, in quo primum collocatur fundamentũ, deinde eriguntur coliunæ, & parietes, tandem tectum imponitur, quæ inter se differunt specie non completa vt tradit Aristoteles 10. Ethicor. c. 4.

Caietanus, & Conradus existimant Sanctum Thomam locutum de peccatis cordis, & oris, quę natura sua opere consũmantur & circa opus versantur tanquã circa obiectum; quę quidẽ superius dixit tantum differre, sicut differunt diuersi gradus eiusdẽ speciei, est enim eiusdem speciei velle occidere, atq; occidere, verbo inuitare, aut monere consilio ad homicidium, & illud operare perpetrare, quorum doctrina mihi probabatur: quomodo autem menti S. Thomæ quadrare possit, non video, ille namq; non solum dixit hęc tria genera peccatorum differre, sed etiam ita differre, sicut species nõ complete differre dicuntur.

Alij impugnant Caietan. & asserunt peccata cordis, oris, & operis specie differre, etiam non completa, quando circa idem obiectum versantur: & de his etiam intelligendum esse Sanctum Thomam; atque ideo

ideo affirmant delectationem morosam fornicationis specie differre ab opere, & verba, quibus aliquis mouet ad fornicationem, specie distingui ab opere ipso. Pro hanc autem, quia opus esset confiteri singula horum peccata, nec satis esset voluntatẽ explicare in confessione etiam in opinione afferentium circunstantias aggrauantes in ea eandem speciem non esse necessario examinendas.

Horum tamen sententia mihi non probatur, nam licet delectatio morosa non semper sit eiusdem speciei cum opere, vt infra disput. 112. dicemus, hoc mirum non est, quia interius natura sua cõsummatur, nec Caietanus de hoc peccato cordis loquitur, sed de voluntate efficaci, qua quis vult opere exequi aliquod peccatum, hanc autem esse eiusdem speciei cum opere ipso quis neget? Idem dicẽdum est de verbo, nã mouere aliquem ad homicidium est contra iustitiam in bonis vitæ seruandam, inuitare ad fornicationem est contra castitatem: porro non esse peculiare peccatũ scandali videbimus infra disputatione 102. Ratio vero illorum auctorum nihil probat, nam velle occidere eiusdem speciei est cũ ipso opere homicidij, imo vnum numero peccatum cum illo, neque opus ipsum notabilem addit circunstãtiam, nihilominus debemus opus in confessione exprimere, eo quod, vt diximus disput. 76. c. 3. in eo primarie malitia consistat; ergo ex eo, quod quis debeat confiteri verba præter voluntatem, non recte inferunt specie differre. Similiter, quod quis debeat explicare opus, nec satis sit verba confiteri, cum alium inuitauit ad furtũ, & simul cum illo furatus est, nõ probat ea peccata oris, & operis specie differre, vel eo præsertim, quod in eo casu sit duplex numero peccatum, vel malitia, quia verba per se habent rationem peccati, & nullo modo connectuntur cum opere, vt patet, sed solum comitanter se habent. An vero idem sit, cum quis inuitat ęquum, vt secum in fornicationem consentiat, ibidem dicendum est.

Ego quidem existimo veram esse sententiam Caietani, & Conradi; tamen quod attinet ad mentem Doctoris Sancti, dico sententiam eius locum quidem solum habere in peccatis cordis, oris, & operis, quæ differunt specie cõpleta, & exempla illius sunt manifesta. Comparat enim inter se peccatum iræ, verborum contumeliæ, & operis, quæ quidem specie differunt completa, nihilominus ipse inquit differre vt species non cõpletas, nõ quia vnũquodq; horũ nõ sit integra, & completa species in suo genere, sed quia vna ad aliam disponit, & in hoc assimilantur speciebus nõ cõpletis: nã peccatum iræ, quod consistit in odio, disponit ad verba contumeliæ, hæc autem sunt causa aliquando iniuriæ, quæ opere ipso irrogatur, non quia verba versentur circa opus tãquam circa proprium obiectum, sed quia ad opus disponunt. Porro hæc peccata contumeliæ, quæ in verbo consistũt, in se ipsis consũmari patet ex doctrina Sãcti Thomæ 2.2. quæstione 72. art. 1. qui ita expresse docet: quinimo addit peccatum contumeliæ eo in rebus aliquando consistere, quod res habeant quãdam rationem signi sicut verba; nam contumelia, quæ fit contra honorem, denotat vilem æstimationem, quam quis habet de alio, quam verbis, & rebus ostendere potest. Cum ergo hic comparat Sanctus Thomas verba contumeliæ, cum opere contumeliæ, non comparat tanquam speciem non completam respectu operis, quatenus contumelia est, sed quatenus iniuria quædam est, qualis est percussio, & occisio distincta quidem a contumelia; hæc enim est contra honorẽ, illa vero contra vitam.

S. Thomas.

Ceterum notat Caietanus in hoc articulo accipi posse verba, prout habent rationem dehonestamenti cuiusdam, & horum peccatum non consummari ore, plus enim aliquis dehonestabit vxorem suam, si eã exponat adulterio, quam si adulteram vocet: putat igitur peccatum illud oris ordinari ad peccatum operis, sicut perfectum, ad imperfectum intra eandem speciem: sicut dixerat de verbis inducentibus aliquem ad homicidium, & de ipso opere homicidij, & sic explicat mentem Doctoris sancti. Fallitur tamen, nam peccatum contumeliæ in voce, verbo consummatur, vt dixi ex Sancto Thoma, imo res eatenus habent rationem contumeliæ, quatenus habent rationem signi, in quo verbis assimilantur.

16 *Notatio Caietani.*

Refellitur.

Præterea vxorem exponere adulterio, id eo maius est peccatũ, quam adulteram vocare, quia si eam exponit contra illius volũtatem, peccat contra honorem illius, & cõtra fidelitatem matrimonij in actu cõiugali. Et quidem contra honorẽ illius opus illud habet rationem contumeliæ, & maius pecca-

Universidad de Deusto
Biblioteca

peccatum est, quam ipsam adulteram vocare, ob id tamen non fit, vt verbum, quo vocat adulteram, ad illud opus referatur sicut gradus eiusdem peccati, sunt enim diuersa peccata numero, licet eiusdē speciei. Si vero ipsa consentiente id fiat, licet non peccet contra honorem illius, quia ipsa cedit, peccat tamen contra fidem matrimonij, quod peccatum maius est, quam verbis solum eam dehonestare. Addit Sanctus Thomas in alijs peccatis assignari posse huiusmodi species incompletas peccatorum, id quod ego difficile existimo. Cum vero ait, hęc tria genera peccatorum differre, sicut differūt diuersi gradus, & pertinere ad vnam speciem perfectam peccati, cū ab eodem motiuo procedunt, non significat ea esse eiusdem speciei, sed ad eandem speciem perfectam referri, vt in exemplo allato, nā post peccatum operis, iam non videtur aliud supereſſe.

17

Tertia Dubitatio.

Tertia dubitatio an peccata quę opere consummāntur, reperiantur in facultatibus sentientibus.

TErtia dubitatio est circa materiam articuli, an peccata, quę dicuntur opere consummari, reperiantur etiā in facultatibus sentientib⁹. In qua difficultate fuit prima sententia Almaini tractatu 3. moralium c. 14. asserentis peccatum non esse in operatione facultatis sentientis, vt in visione, auditione &c. sed tantum in motu secundū locum applicante has facultates ad operationem. Probat vero hac ratione: quia hæ facultates non obediunt imperio voluntatis secundū proprias operationes directe, sed secundum applicationem earum per motū: ergo in illis hac ratione solum, non autem ratione operationum suarum est peccatū.

Prima sententia.

Secunda sententia.

Secunda sententia est Scoti in secundum d. 42. §. *Ad quæstionem secundam*, & §. *Ad quæstionem tertiam*, qui docet, non solum in operatione harum facultatum, verum et iam in operatione nutrientis peccatum formaliter esse, & non tantum effectum peccati, secundarie tamen deriuata malitia a voluntate: putat enim malitiam semper primarie in voluntate residere. Quia, vt sit peccatum in operationibus harum facultatum satis est (inquit) eas subdi imperio voluntatis, & rationis, quod attinet ad applicationem saltem, tametsi de operationibus sentientium facultatum affirmet subdi voluntati directe, & secundum se.

Ego vero existimo, hanc sententiam Sco- 18 Veritas
ti veram esse ea ex parte, qua de operationibus facultatum sentientium loquitur, nihi enim videtur esse sufficiens fundamentum ad peccatum liberum siue directe, sive non directe, sed tantum ratione applicationis, dummodo talis applicatio maneat semper subdita nostræ electioni: nā opus illud, quod ita liberum fuit in principio, & applicatione, vt ea semel facta iam nō maneat sub nostra potestate, non videtur capax malitię vllo modo, vt disputatione 7. c. 9. prob. tum est. Cum igitur operatio facultatis sentientis ita sit libera, & ratione applicationis pareat imperio rationis, vt sē per sub ea maneat, sufficiens habet fundamentum libertatis, vt sit mala. Contra vero, cum operatio nutrientis, & generantis facultatis solum libera sit in applicatione, ita vt non maneat postea sub nostra libertate, non erit capax malitiæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum superabundantia, & defectus diuersificent species peccatorum.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod superabundantia, & defectus non diuersificent species peccatorum. Superabūdantia enim, & defectus differunt secūdum magis, & minus: sed magis, & minus nō diuersificant speciem, ergo superabundantia, & defectus non diuersificant speciem peccatorum.

Præterea. Sicut peccatum in agibilibus est ex hoc, quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculatiuis est ex hoc, quod receditur a veritate rei, sed nō diuersificatur species falsitatis ex hoc, quod aliquis dicit plus, vel minus esse, quam sit in re, ergo etiam non diuersificatur species peccati ex hoc, quod recedit a rectitudine rationis in plus, vel minus.

Præterea. Ex duabus speciebus non cō stituitur vna species, vt Porphyrius dicit, sed superabundantia, & defectus reperiuntur

siuntur in vno peccato: sunt enim simul quidam illiberales & prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autē secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, & defectus non diuersifi cant speciem peccatorum.

Sed contra. Contraria differunt secundum speciem, nam contrarietas est differentia secundum formam, vt dicitur 10. Metaph. sed vitia, quæ differunt secundum superabundantiam & defectū, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati, ergo differunt secūdum speciē.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, & inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis, & legis diuinę, species peccati attenditur non ex parte inordinatio nis, quæ est præter intentionem peccan tis, vt supra dictum est, sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod termina tur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis, & ideo vbicunque occurrit diuersum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motiuum ad peccandum in peccatis, quæ sunt secundum superabundātiam, & in peccatis quæ sunt secundum defectum, quinimo sunt contraria motiua, sicut motiuum in peccato temperantiæ est amor delectationū corporalium, motiuum autem in peccato insensibilitatis est odium earum: vnde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria.

Ad primum ergo dicendū, quod magis, & minus etsi non sint causa diuersitatis speciei, consequuntur tamen quāque species differentes prout prouenunt ex diuersis formis: sicut si dicatur, quod ignis est leuior aere: vnde Philosophus dicit in 8. Ethic. quod qui posuerunt non esse diuersas species amicitia-

rum propter hoc, quod dicuntur secundum magis & minus, non sufficienti credidérunt signo, & hoc modo superexcedere rationem & deficere ab ea pertinet ad diuersa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diuersa motiua.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est, vt recedat a ratione, & ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiæ, & defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine, sed quandoque ille, qui dicit falsum intendit veritatem occultare, vnde quantum ad hoc non refert, vtrum dicat vel plus vel minus, si tamen recedere a veritate non sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diuersis causis aliquis mouetur ad dicendum plus vel minus, & secūdum hoc diuersa est ratio falsitatis, sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsū, quærēs gloriā, & de deceptore, qui diminuit euadens debiti solutionem, vnde & quædam falsæ opiniones sunt sibi inuicem contrariæ.

Ad tertiū dicēdū, quod prodigus & illiberalis potest esse aliquis secundum diuersa, vt scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet, nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diuersa.

Notationes circa Articulum.

Conclusio.

Prima ratio

CONclusio est affirmans. Primū autem 19
notāda est doctrina S. Tho. in ratione articuli, in qua inquit, in peccatis secundū excessum, & defectum esse diuersum motiuum, & ita esse diuersas species peccatorum, quia intemperantia, verbi gratia, nascitur ex amore delectationis, insensibilitas vero ex odio eiusdem: quibus verbis videtur Sanctus Thomas species distinguere ex motiuis efficientibus, non finalibus, cōtra id, quod dixerat articulo 3. Verum Caietanus mentem illius sic interpretatur, quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia contingit aliquando ex diuersis motiuis efficientibus, vt odio, vel amore esse diuersam rationem in proximis motiuis, vt in casu posito intemperantiæ, & insensibilitatis. Deinde notandum est, cum Sanctus Thomas dicit assignari varias species contra eandem virtutem per excessum, & defectum, vtrumque considerari ex parte obiecti, ad quod est cõuersio peccati, quod expresse ipse admonuit: quare excessus, & defectus non est sumendus per ordinem ad habitum virtutis, vt excessus sit virtutem semel habitam amittere, defectus vero sit ei acquirendæ repugnare. Quo pacto Caietanus 2.2.q.10.art.5. ex hoc, quod quis nũ quam habuit virtutem fidei, vel habitã semel amisit, fumit varias species infidelitatis per excessum, & defectum, cum re vera excessus, & defectus in vitijs extremis ex parte obiecti considerari debeat, imo infidelitatis species ex hac parte sint distinguendæ, vt eo loco monstrabimus.

ARTICVLVS IX.

Vtrum peccata diuersificentur specie secundum diuersas circunstantias.

2.2.q.53.a.2 ad 3. & q. 92.a.2. cor. & q.148.a. 4. ad 1.2. & 3. & 3.d 36. a.5. & me.q 2.a.6. & q. 14.a.3.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod vitia, & peccata diuersificentur specie secundũ diuersas circunstantias: quia, vt dicit Dion. 4. cap. de di. no. malum contingit ex singularibus defectibus: singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circunstantiarum: ergo ex

c.4. in parte, 4. post medium.

singulis circunstantijs corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

Præterea peccata sunt quidam actus humani, sed actus humani interdum accipiunt speciem a circunstantijs, vt supra habitum est: ergo peccata differunt

q.18. art.10.

specie, secundum quod diuersæ circunstantiæ corrumpuntur.

Præterea, Diuersæ species gulæ assignantur secundum particulas, quæ in hoc versiculo continentur, Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose, hæc autẽ pertinent ad diuersas circunstantias, nam præpropere est antequam oportet, nimis plus quam oportet, & idem patet in alijs, ergo species peccati diuersificantur secundum diuersas circunstantias.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. & 4. Ethicorum, quod singula vitia peccant agendo plusquam oportet, & quando non oportet, & similiter secundum omnes alias circunstantias, nõ ergo secundum hoc diuersificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vbi occurrit aliud motiuum ad peccãdum, ibi est alia peccati species quia motiuum ad peccandum est finis & obiectum, contingit autem quandoque quod in corruptionibus diuersarũ circunstantiarum est idem motiuum, sicut illiberalis ab eodem mouetur, qui accipiat, quãdo nõ oportet, & vbi nõ oportet, & plus quã oportet, & similiter de alijs circũstãtijs, hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ & in talibus diuersarum circunstantiarum corruptiones non diuersificant species peccatorum, sed pertinent ad vnam, & eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit, quod corruptiones diuersarum circunstantiarũ prouenium diuersis motiuis, puta quod aliquis præpropere comedat, potest prouenire ex hoc, quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis, quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad conuertendum multũ cibũ, quod autem aliquis appetat cibos delitiosos, contingit propter appeticum delectationis, quæ est in cibo, vnde in talibus diuersarum circunstantiarum corruptiones inducunt diuersas peccatorum species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum inquãtum huiusmodi, priuatio est, &

est, & ideo diuersificatur specie secundum ea quæ priuantur, sicut & cæteræ priuationes: sed peccatum non sortitur speciem ex parte priuationis, vel auersionis, vt supra dictum est, sed ex conuersione ad obiectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circũstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quãdo est aliud motiuum.

Ad tertium dicendum, quod in diuersis speciebus gulæ diuersa sunt motiua, sicut dictum est.

Notationes circa Articulum.

Conclusio est. *Quoties circũstantia habet rationem specialis motiui, tribuit operationi peculiarem speciem peccati, quãdoautem plures sub eodem motiuo continentur, eadem manet omnino species.* Obseruandum vero est, nomine motiui non esse intelligẽdum finem remotum operantis, sed proximum obiectũ operis, vt ar. 3. explicuimus; deinde opus non est circunstantiam esse expresse volitam, vt tribuat peculiarem speciem actui, nam, vt ostendemus infra disputatione 101. c.4. obiectum, vel circunstantia non expressè, nec directe volita, sed consequenter tribuere potest speciem eodem modo, ac si expresse volita esset. Nomine igitur diuersi motiui ego intelligerem peculiarem ordinem oppositionis cum natura rationali, vel quia est contra peculiarem virtutem, vel quia est contra peculiarem virtutis actum; quæ diuersitas iudicio recto rationis diiudicanda est. An vero exempla illa, quæ affert Sanctus Thomas de intemperãtia vera sint, pertinet ad 2.2.q.148. ar.4. cetera vero quæ de circunstantijs tribuentibus malitiam notatu digna erant, dicta sunt quæst. 18. & 19.

QVAESTIO SEPTVAGESIMATERTIA, De cõparatione peccatorum ad inuicem, in decem articulos diuisa.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad inuicem. Et circa hoc quæruntur decem.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnia peccata sint connexa.

3.q.86.ar 3 Et 2. d.42. a.1. Et 4.d.16.q. 3.ar.2.q.1. & de di. 16. q.1.ar 1.q. 2.cor & de 18 q.2.a.5. q.3.ad.2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Iacobi 2. Quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus: sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia sicut Ambr. dicit, peccatum est transgressio legis diuinæ, & cœlestium inobedientia mandatorum: ergo quicunq; peccat in vno peccato, subijcitur omnibus peccatis.

Ambr. lib. de parad. c. 8. in. 4.

Præterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam: sed qui caret vna virtute, caret omnibus, vt patet ex suprad. dictis: ergo qui peccat vno peccato, priuatur omnibus virtutibus: sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet vnum peccatum, habet omnia peccata.

quæst. 65. ar 1.

Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conueniunt in vno principio vt supra habitum est: sed sicut virtutes conueniunt in vno principio, ita & peccata, quia sicut amor Dei qui facit ciuitatem Dei, est principium & radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit ciuitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, vt patet per Aug. 14. de ciui. Dei ergo etiam omnia vitia & peccata sunt connexa ita vt qui vnum habet, habeat omnia.

quæst. 65. ar. 1. & 2.

Lib. 14 c. 28 & vlt. in. 5.

Sed contra, Quædam vitia sunt sibi inuicem contraria, vt patet per Philosophum in 2. Ethic. sed impossibile est cõtraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata & vitia sibi esse inuicem connexa.

Li. 2 Eth. ca. 8. in. 5.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundũ virtutẽ ad sequendum rationem, aliter intentio

Universidad de Deusto
Biblioteca

peccātis ad diuertendum a ratione, cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, vt ipsius rationis regulam sequatur: & ideo omnium virtutū intentio in idem tendit: & propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad inuicem in ratione recta agibilium, quæ est prudētia, sicut supra dictum est: sed intentio peccantis non est ad hoc, ꝙ recedat ab eo, ꝙ est secūdū rationē, sed potius quod tendat in aliquod bonū appetibile, a quo speciē sortitur. Huiusmodi autē bona, in quæ tendit intentio peccātis a ratione recedēs, sūt diuersa, nullam connexionem habētia ad inuicem, imo etiam interdum sunt contraria. Cū igitur vitia & peccata speciem habeant secundum illud ad quod conuertuntur, manifestum est, quod secundum illud, quod perficit speciem peccatorū nullam connexionem habent peccata ad inuicem: non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad vnitatē, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab vnitate ad multitudinem.

Q. 65. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conuersionis, secundum quod peccata distinguūtur, sicut dictum est, sed loquitur de eis ex parte auersionis, inquantū scilicet homo peccando recedit a legis mandato: omnia autem legis mandata sunt ab vno & eodem, vt ipse ibidem dicit, & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato, & ex hac parte dicit, quod qui offendit in vno factus est omnium reus, quia scilicet vno peccato peccādo incurrit pœnę reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu prouenit omnium peccatorum reatus.

1. corp. ar. & 9. 72. ar. 1.

quæst. 71. ar. 1.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit, peccatum autem morale tollit, virtutem infusam, inquantum auertit a Deo, sed vnus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ: sed si multiplicentur actus, in tantū quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ: qua excluſa excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quācunque virtutem, agit contra prudētiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, vt supra habitum est, & ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quātum ad perfectum, & formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam: remanēt tamen inclinationes ad actus virtutum non habētes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidē: quia vni virtuti plura vitia opponuntur: ita quod virtus potest priuari per vnum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationē virtutis ad actum, vt supra dictum est: vnde remanēntibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici ꝙ homo habeat vitia vel peccata opposita.

quæst. 71. ar. 4.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregatiuus in quantum affectum hominis a multis ducit in vnū: & ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent: sed amor sui disgregat affectum hominis in diuersa: prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia quæ sunt varia & diuersa: & ideo vitia & peccata, quæ causantur ex amore sui nō sunt cōnexa.

quæst. 65. ar. 1. & quæst. 71. ar. 1.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est *Peccata omnia non sunt connexa*. Quæquidem omnibus inconfesso est nobis autem præsertim indubitata esse debet, qui diximus supra virtutes etiam secundum statum virtutis non esse connexas; quare in hoc articulo nihil aliud notandum

Conclusio.

notandum est, quam interpretatio illius loci Iacobi 2. quem affert Sanctus Thomas in solutione 1. *Quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus*, videtur enim probare omnia peccata connexa esse: est autem triplex huius loci expositio, quælibet autem hāc difficultatem dissoluit. Prima est Sancti Thomæ in solutione primi, quem sequitur Conradus, Lyrani, Caietani, & Claudij Guillaldi in eum locum Iacobi, vt loquatur Paulus de auersione, quæ est in peccato, ratione cuius videtur omnium reus, qui deliquit in vno: nomine autem auersionis intelligunt auersionem a Deo legislatore. Colligit vero Caietanus hunc sensum ex eo, quod continuo subdit Iacobus, *Qui enim dixit, Non mœchaberis, dixit, Et non occides*: quasi dicat, idem legislator est, qui præcepit non furandum, & nō mœchādum, quare qui trāsgreditur vnum præceptum, a tota lege videtur recedere, eo quod ab auctore legis auertatur. Secunda interpretatio est Augustini epistola 29. & sermone 61. de tēpore, qui ita exponit: cū vinculum caritatis sit initium totius legis seruandæ, & hæc vno peccato mortali amittatur, qui deliquit in vnum præceptum, factus est omnium reus, amissa vna caritate, quæ est initium totius legis. Tertia est Burgensis in additione in illum locum, quæ mihi multum probatur in hunc modum, Factus est omnium reus, hoc est, qui vnum præceptum legis transgreditur, factus est transgressor legis, quam vniuersam debebat implere. Fuit enim, inquit Burgēsis, error Phariſæorum, vt putarent non damnari eum, qui maiori ex parte legem obseruaret, quasi homines saluarentur, qui maiorē cumulum bonorum operum haberent, quā peccatorum; cōtra hos ergo dicit Iacobus, illum puniendum, qui deliquit in vnum præceptū, quia re vera trasgressor est legis, quam totam debebat implere: consonat autem huic sensui contextus: subdit enim, *Qui enim dixit, Non mœchaberis, dixit etiā, Non furaberis*, ac si dicat, cum sit idē legislator, eodem modo debet quis seruare vnū quodque aliud mandatum, ac proinde totam legem, ita vt si in vnum delinquat, vere sit reus totius legis faciendæ, hoc est, legis quā totam obseruare debebat. Mitto aliam ex positionem, quam Sanctus Thomas adhibet, scilicet, vt dicatur ille omnium reus, quia ille amittat omnes virtutes, qui contra vnum præceptum deliquit secundum statum saltem veræ virtutis, nam putat Sanctus Thomas esse connexas; est enim hoc admodum difficile, nec Augustino loco citato, prædicta expositio placet, nec Hieron. 1. dialogo contra Pelagianos, vt supra dictum est disputatione 88. cap. 3.

Sed obijciet nobis aliquis Gregorium 31 moralium c. 31. vbi inquit, superbiam esse omnium malorum radicem, & septem alia vitia ad se trahere, cum semel animum alicuius occupauerit. Respondeo hoc non necessario contingere, sed frequenter, quare non est connexio necessaria ex natura rei, sed per modum dispositionis, & causæ, quia vnum peccatum mouet ad aliud, ideo quæ licet superbia sit radix aliorum, alia nihilominus sine superbia esse possunt, neq; Gregorius comparat superbiam cum reliquis peccatis, sed cum septem capitalibus, neque enim radix esse potest pusillanimitatis, cum re vera opposita sint, de quo iterum disputatione 136. c. 2. dicemus.

Obiectio. Gregorius Magnus. Solutio.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia peccata sint paria.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare facere quod non licet, sed facere quæ non licet vno & eodem modo in omnibus reprehenditur: ergo peccare vno & eodē modo reprehēditur: nō ergo vnū peccatum est alio grauius.

2. dist. 42 q. 2. ar. 5. Et 2. contra. capit. 139. Et Ma 9. 1. ar. 9. Et Mat. 11. co. 8

Præterea. Omne peccatum consistit in hoc, quod homo transgreditur regulam rationis: quæ ita se habet ad actus humanos sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire: sed lineas transilire est æqualiter, & vno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet: quia priuationes non recipiunt magis vel minus: ergo omnia peccata sunt æqualia.

Præterea, Peccata virtutibus opponuntur: sed omnes virtutes æquales sunt: vt Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia

Universidad de Deusto
Biblioteca

2a paradi. 3. cuius tit est omnia vitia æqualia esse.

go omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum Ioann. 16. *Qui tradidit me tibi maius peccatum habet*, & tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo vnum peccatum est maius alio.

In parad. 3. cuius ti est æqualia esse vitia.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria, & ex hoc etiam deriuatus est quorundam hæreticorum error, quipo nentes omnia peccata esse paria dicũt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullij perspici potest, Stoici docebantur ex hoc, quod cõsiderabant peccatum ex parte priuationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione. Vnde simpliciter æstimantes, quod nulla priuatio susciperet magis & minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inueniet duplex priuationũ genus Est enim quædam simplex & pura priuatio, quæ consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est priuatio vitæ: & tenebra est priuatio luminis: & tales priuationes non recipiunt magis & minus, quia nihil residuum est de habitu opposito: vnde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadauer fuerit resolutum: & similiter non est magis tenebrosa domus si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quã si sit operta vno solo velamine totum lumen includente. Est autem alia priuatio non simplex sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ quidem priuatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptũ esse sicut ægritudo, quæ priuat debita cõmensuratione humorum: ita tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin nõ remaneret animal viuum, & simile est de turpitudine, & alijs huiusmodi, huiusmodi autem priuationes recipiunt magis & minus ex parte eius, quod remanet de habitu cõtrario: multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, vtrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum esset de vitiis & peccatis: sic enim in eis priuatur debita commensuratio rationis, vt non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum si sit integrũ, *Eth. 4. cap. 3.* destruit seipsum, vt dicitur in 4. Eth. non enim posset remanere substantia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis, & ideo multum interest ad granitatem peccati, vtrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod nõ omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem, quam habent, vnde illa quæ maiorem deordinationẽ continent, sunt magis illicita, & per consequens grauiora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ac si esset priuatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in vno, & eodem, tamen vna virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem vnus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, vt supra habitum est. Et tamẽ si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

Conclusio negat; cuius veritas sequente disputatione examinanda est.

An peccata omnia sint æqualia. Disputatio. 99.

Error Stoicorum, & Iouiniani. cap. 1.

Priuationem, quæ est in peccato, non esse consummatã, ideoq; ex parte illius peccata esse inæqualia, qui dixerint. cap. 2.

Priuationem, quæ dicitur esse in peccato, esse consummatã, contra prædictam sententiam probatur. cap. 3.

Si priuatio, quæ est in peccato, esset consummata, ex parte illius adhuc non omnia peccata fore æqualia, contra eandem sententiam ostenditur. cap. 4.

Transgressiones legum positiuarum non esse æquales contra Conradum, & alios ostenditur. cap. 5.

Duæ scholasticorum sententiæ. cap. 9.

Ex oppositione positiua peccati cum virtute sumendam esse inæqualitatem peccatorum, probabilior sententia est. cap. 7.

Diluuntur argumenta Stoicorum. cap. 8.

Error Stoicorum, & Iouiniani.

CAPVT I.

DErantiqua Stoicorum sententia fuit, peccata omnia paria esse, vt scribit Tullius in oratione pro Murena, & in 3. paradoxo, imo ipsum Tullium in ea opinione fuisse colligere licet ex præfatione in paradoxa, vbi inquit eã sibi videri Socraticam, & verisimã; inæqualitatem vero peccatorum eo refert Tullius, quod qui peccare videtur grauius, plura peccat, & ita peccata in eo multitudine crescant, non grauitate: inquit enim peccare grauius, qui patrem occidit, quam qui seruum, quia occidit eum, qui genuit: qui aluit, & erudiuit. Huius sententiæ præcipuum fundamentum erat hoc, Peccare nihil est aliud, quam transgredi præceptum, non aliter, quam si quis terminum aliqua linea sibi præfixum transiliret: atqui vnus non magis quam alius terminum indiuiduum transilit; ergo vnus non magis, quam alius præceptum sibi positum transgreditur. Addere etiam & nos possumus aliud pro ipsis argumentum in hunc modum. Ex communi sententia Scholasticorum peccatum formaliter in priuatione consistit, vna autem priuatio alia maior esse nequit: ergo non minus Stoicorum sententia probabilis erit, quam Scolasticorum opinio, quæ docet formale peccatum in priuatione consistere. Hunc errorem sequutus est postea inter Christianos Iouinianus hæreticus addens æqualem etiam futuram pœnam peccatorum in inferno, contra quem disputans Alphonsus de Castro libro aduersus hæreses, verbo *peccatum*, hæresi octaua, colligit ex Augustino libro de hæresibus capite 82. in eo fuisse Iouinianum, neque quidquam obstare ait, quod Hieronymus differens contra Iouinianum in dialogis, huius erroris non meminerit. Verum Augustinus in epistola 29. aliquantum a principio testatur Hieronymum contra Iouinianum hunc errorem confutasse; sicut re vera dialogo secundo aduersus illum numero 41. & sequentibus fecit. Fuit autem hæresis hæc Iouiniani teste Sandero libro septimo de visibili monarchia sub anno 385. Theodosio Imperatore, & Siricio Pontifice. *Sanderus.*

Conuincitur vero multis Scripturæ testimonijs, ex quibus hæc duo nobis sufficiãt: prima ad Corinth. 5. inquit Paulus *Auditur inter vos fornicatio, qualis nec inter gentes*, quasi dicat, non tam nefaria, qualis inter gentes esse solet, *vt quis habeat vxorem Patris sui*, &c. Ioann. 19 *Propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habet*. Ex quo loco plane conuincitur Iouinianus erroris cum peccatum illorum, qui Christum apprehenderunt, vt traderent eum Pilato maius fuisse, ipsemet Christus aperte testatus fuerit; quæ sane litera quouis modo intellecta ad confutandum errorem Iouiniani nobis sufficeret. Ceterum quia locus insignis est, & ratione illius causalis particulæ *propterea* difficilis, libet illum fusius explanare. *Conuincitur dicta sententia Scripturæ testimonijs.* *Expenditur locus Ioann.*

Basilius in regulis breuioribus responsione 46. Chrysostomus homilia 83. in Ioannem Euthymius, & Theophylactus in eum locum. Augustinus tractatu 119, & Cyrillus libro. 12. in Ioann. cap. 22. existimant fieri comparationem peccati eorum, qui Christum Pilato tradiderunt, cum peccato ipsius Pilati, & hac ratione illorum peccatum fuisse maius, quia illi ex malitia Christum apprehederunt, & accusarũt, Pilatus autem timore Romanorum, ne eos offenderet, si contra populi petitionem Christum absolueret. Hæc tamen interpretatio non potest facile aptari contextui, & parti cule precedenti *propterea*: infertur enim ex illo *non haberes potestatem aduersum me vllam, nisi tibi datum esset desuper*, maius fuisse peccatum Iudeorum, qui Christum tradiderunt. Cardinalis noster Toletus, vt plura alia, acute explicat his verbis, *Tanto maius est peccatum tradentium me tibi, quanto tua potestas iustior est, & a Deo iusta dum potestati iustæ tradiderunt tãquam iniquum,* *Basilius. Chrysost. Euthi. Theophyl. Aug. ost. Cyrillus.* 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

& sceleratum obtulerunt, quasi diceret, si me tradidissēt alicui auctoritate non habenti, vt mihi noceret, peccassent quidem, tamē minus, quia meam innocētiam non adeo violassent; at tradentes me habenti a Deo potestatem, me vt reum, & malefactorem tradiderunt, & in hoc grauius est, & maius eorum peccatum, & infra. *Præterea etiam maius est eorum peccatum, quanto tu potentior es ad mihi nocendum.*

Vera interpretatio.

Ego tamen existimo præcedentibus illis verbis *non haberes potestatem aduersum me vllam*, nō significasse Christum potestatem regiam Pilato diuina voluntate, & ordinatione fuisse concessam, nam præterquam, quod tyrānice illam occupabat, sicut etiam Romani, quorum imperio Pilatus subditus erat; ad interrogationem, quam fecerat Pilatus, nihil omnino referebat: dū enim examinaretur Christus a Pilato, nihilque responderet, dixit Pilatus. *Mihi non loqueris? Nescis, quia potestatem habeo crucifigere te, & potestatē habeo dimittere te?* quasi diceret, in mea manu positum est te punire, vel liberare, cur igitur mihi interroganti, qui prodesse possum, & obesse, non loqueris? Christus autem, vt ostenderet nullam in se omnino potestatem Pilatum habere, inquit, *Nō haberes potestatē aduersum me vllam*, &c. hoc est, diuino consilio id factum est, vt ego libenter me morti offerem, & tuis satellitibus obuiam procederem, nec illis resisterem, alioqui nullam in me potestatem haberes; non dicit potestatem regis, sed nullam vim, & potentiam, vt per tuos satellites me capere posses, si nollem. Id quod ipse Christus frequenter ludæis ostenderat, cum eorum manus facile effugit, sed præsertim Ioan. 14. id testatus est discipulis suis, cum dixit *Iam non multa loquar vobiscum, venit enim princeps mundi huius, & in me non habet quidquam, sed vt cognoscat mundus, quia diligo patrem, & sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio, surgite, eamus hinc.* Ac si diceret, venit diabolus princeps mundi (nam satellites instructos diaboli fraude, & malitia appellat principem huius mundi) nihilque habet potētiæ, & virium, vt me comprehendat, etiāsi magnam militum turbam armatam contra me mittat; veruntamen, vt mundus intelligat, quanta Patrem meum dilectione prosequor, surgite, & eis obuiam procedamus, sic enim finam me comprehendi, & sicut mandatum mihi dedit Pater offerendi me,

4

Ioann. 14.

scilicet morti, sic faciam. Eodem sensu Ioānis 10. dixit Christus. *Quia ego pono animam meam, vt iterum sumam eam. Nemo tollit eā a me, sed ego ponam eam a me ipso, potestatem habeo ponēdi eam, & iterum sumendi eam*: nempe, quia nulla vi coactus, sed voluntate propria oblatus fuit morti, vt in hoc diuinum consilium, & mandatum impleretur: & ideo subdit statim, *Hoc mandatum accepi a Patre.* Cumque capite 18. Christus militibus occurreret, dixit, *Quem quæritis*, illi autem responderunt, *Iesum Nazarenum*. Rursus autem dixit illis Iesus, *ego sum*, tantaque fuit vis, & maiestas huius vocis, vt omnes satellites, & ipse Iudas perterriti in terram ceciderint, quo facto, nisi Iudas, & alij in malo essent obfirmati, manifeste intellexissent se nihil in Christum potentiæ habere, vt ipsum comprehenderent, ac proinde diuinitatem eius fuissent reueriti. Cum igitur postea Pilatus diceret Christo, *Mihi non loqueris? nescis, quia potestatem habeo, &c.* ostendit illi Christus nihil etiam potentiæ in se habere, sed eadumtaxat ratione fuisse per milites illius comprehensum, quia ita diuino consilio statutum erat, vt ipse Christus se morti offerret, cumque in se ipsis milites, & ipse Iudas id fuissent experti, cum vna tantum voce Christi stupefacti in terram ceciderunt, recte dixit de ipsis, Ideo maius peccatum habent. Potest autem fieri comparatio cum peccato Pilati, qui talem Christi virtutem non fuerat expertus, vel cum peccato ipsorum militum, si talem potentiam Christi non prius vidissent: sicque particula *Propterea* consequentiam verborum recte connectit, ac si diceret, quia non haberes in me potestatem, nisi consilio æterno Dei ego me ipsum obtulissem: ideo, qui me tradiderunt, maius peccatum habent, cum hoc illis ignotum esse non potuerit.

Ioann.

Argumenta vero Stoicorum capite octauo facile dissoluentur, nunc autem pro eorum sententia afferri posset Basilius in regulis breuioribus responsione 293. vbi ait, differentiam maiorum, & minorum peccatorum nusquam in nouo testamento reperiri. Respondeo verba Basilij intelligenda esse iuxta interrogationem factam, quæ talis erat. *Quo modo agi par est cum ijs, qui cum maiora peccata declinēt, minora perinde, ac si nihil referret, committunt?* cum igitur respondet, non esse in euangelio hanc peccatorum maiorum, & minorum differentiam, in-

Basilius.

tiam, intelligit profecto minorum peccatorum, quæ nihil referret committi, talia enim peccata in euāgelio non sunt: probat vero Basilius, quia de omni peccato intelligitur illud Ioannes octauo, *Qui facit peccatum, seruus est peccati*. &c. capite tertio *qui contumax est in filium, non videbit vitam æternam*: vulgata autem legit, *qui incredulus est filio*: loquitur autem Basilius de mortali peccato quocunque, quod cum semper sit causa æternæ damnationis, non est dicendum ita esse paruum, vt nihil referat illud committere; inæqualitatem vero peccatorum ipse adstruit aperte Homilia duodecima ad populum, & Homilia septima & decimaquarta in psalmos: & hæc sufficiant contra Stoicos, & Iouinianum de inæqualitate peccatorum: nam de inæqualitate meritorum, & præmij satis, superque diximus prima parte disp. 47.

Priuationem, quæ est in peccato, non esse consummatā, ideoque exparte illius peccata esse inæqualia, qui dixerint.

CAPVT II.

Scholastici omnes contra Stoicos, & Iouinianum, vno ore pronunciant, peccata esse inæqualia, variant tamen non parum in assignanda ratione huius inæqualitatis, & differentiæ. Nonnulli, vt ex parte priuationis illam assignent, notant, duplicem esse priuationem, quādam simplicem, quam appellant in facto esse, in qua nihil manet oppositæ formæ, qualis est mors, & hac inquiunt non posse aliquid dici magis, aut minus priuatum, neque enim dicitur vnus magis mortuus, quam alius; aliam vero priuationem esse veluti in fieri, quia aliquid admixtum habet oppositæ formæ, sicut ægritudo, quæ non tollit omnem gradum sanitatis, & vmbra, quæ habet aliquid lucis, & hac posse aliquid dici magis, & minus priuatum, & vnam maiorem, quam aliam. Eodem modo asserunt, in peccatis malitiam esse priuationem non in facto esse, sed in fieri, que non tollit omnem ordinem ad rationem. Hunc modum sequutus est Sanctus Thomas supra quæstione 18. articulo octauo ad primum, & in præsente articulo, & in secundum distinctione 37. quæstione prima art. primo ad quintū, & putat probabilem esse Ricardus in secundum distinctione 42. art. quarto, quæstione secunda in corpore, & ad tertium, confirmari autem potest auctoritate Aristotelis quarto Ethicorum capite quinto, vbi cum dixisset, peccata mansuetudini opposita contingere ex corruptione variarum circunstantiarum, subiungit, *Non tamen vniuersa eidem insunt, quippe cum esse non possit, malum enim, & se ipsum destruit, & si integrum est, intolerabile fit*: docet ergo Aristoteles, malum peccati non priuare omni bono virtutis, quia si priuaret, integrum esset, ac proinde se ipsum destrueret, quia destrueret subiectum, in quo deberet esse: in quem sensum Aristotelem interpretantur Sanctus Thomas prima parte, quæstione 49. articulo tertio, & idem in eum locum ipsius Aristotelis, quem sequitur Donatus Acciaiolus ibidem. Consentit etiam Conradus in hunc articulū, qui circa solutionē secundi, vt ostendat quo pacto transilire terminos, & limites virtutis latitudinem habeat, ac proinde vna virtutis violatio maior sit, quam alia, notat diuersam esse rationem in ijs, quæ mala sunt, quia prohibita: in ijs enim putat transgressionem cuiusque præcepti ita in indiuiduo consistere, vt contra ipsum non sit maior, & minor transgressio: non dicit, omnia peccata iure positiuo prohibita esse æqualia, quia pro diuersitate materię nō negat inequalia esse, vt non audire missam, vel ieiunium non obseruare, quæ paris malitiæ non sunt, vt omnibus est manifestum, & sic de alijs: sed putat hic auctor omnem transgressionem contra idemmet præceptum, & limitem præfixum a iudice, vel a legislatore humano æqualem esse, quia tota transgressionis malitia fuit in principio, nec vlterius continuatur, hoc est, tota consistit in hoc, quod est quacunque ratione præceptum violasse, non in perseuerantia talis transgressionis. Exemplum videtur appositissimum in peccato contra ieiunium, nam dum aliquis semel præceptum illius transgressus est, iam de reliquo non magis videtur peccare, quia tota violatio præcepti humani in illo indiuisibili videtur solum constituta. In his vero, quæ iure naturali mala sunt, transgressio (inquit) & peccatum nō consistit in indiuiduo puncto, sed tota operis continuatio malitiam auget, quia tota

8

Probatur ab Aristo.

S. Thomas. Donatus. Conradus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

suapte natura est contra rationem, Doctrina desumpta est ex Sancto Thoma q. 2. de malo art. 9. ad 4. & ex 3. contra gentes cap. 139. §. *Nō est autē simile*, quam sequitur Ferrariensis ibidem §. *Ad secundum*.

9 S. Thomas. Ferra.

Quidam autem benigne hos auctores interpretantur, vt illud solum locum habeat, quoties præceptum tātum prohibet opus, non autem progressum illius, nam si progressum etiā prohiberet, grauior posset esse transgressio, quo magis in ea quis procederet. Putant autem exemplum huius doctrinæ esse in præcepto non comedendi ante sumptionem Eucharistiæ, contra quod non magis peccat quis ex eo, quod magis in comedendo procedat, quia ita graue est post multum, atque post parum cibi Eucharistiā recipere.

Miror tamen multorum ingenia, qui magis in excogitādis effugijs, quam in plana Doctorum intelligentia versari, admodū vtile, & gloriosum existimant, cum tamen veritas nulli displicere possit, quantumuis eam sibi sentiat cōtrariam. Hi ergo Doctores mētem Sancti Thomę, Conradi, & aliorum non videntur assecuti. Nam Conradus, Ferrariensis, & Sanctus Thomas non dicunt tunc solum transgressiones præcepti positiui esse æquales, quādo præceptum prohibet tantum opus, & non processum illius: sed affirmant constituto limite a iudice humano, hoc est, posito præcepto solum prohiberi transgressionem in initio, non autem illius cōtinuationem, & ita omnem transgressionem esse æqualem. Verum nullum præceptum inuenias positiuum, quod solum transgressionis initium prohibeat, non progressum, quando transgresio illius continuationem habet, vt infra ostendemus; præceptum vero de sumptione Eucharistiæ, quod superius allatum est, non prohibet esum, & potum, non dico solum non prohibere continuationem illius, verum etiam neque initium, sed materia illius præcepti est vsus Sacramenti Eucharistiæ post sumptionem cibi, aut potus: hic autem vsus Eucharistiæ in indiuiduo puncto positus est, & ita hoc præceptum transgredimur non continuatione manducationis & potus, sed sola sumptione Eucharistiæ, quæ in indiuisibili consistit, nullum autem præceptum positiuum esse, quod solam transgressionem in principio prohibeat, infra ostendemus.

10

Artic. II.

Priuationem, quæ dicitur esse in peccato, esse consummatam, contra prædictam sententiam probatur.

CAPVT III.

11 Impugnatur distinctio.

HIc modus assignandi inæqualitatem peccatorū tribus de causis mihi non probatur. Primo, quia priuatio, quæ est in peccato, nō est in fieri, sed in facto esse. Secundo quia licet ea consisteret in facto esse, ex parte illius, non omnia peccata æqualia essent, Tertio quia id, quod ex Cōrado retulimus, firmum fundamentum nō habet. Ceterum prius quam singula demonstremus, suppo nendum est inæqualitatem peccatorum hic assignari a Sancto Thoma ex parte priuationis, non ex parte conuersionis, aut positiui, cum tamen tota superiori quæstione varias species ex positiuo assignandas esse docuerit, & inæqualitas secundum speciem ex eodem capite sumenda videatur: fateor nihilominus, si tota malitia peccati in priuatione rectitudinis posita esset, inde fore sumendas species, & inæqualitatem earum: hæc enim intra genus moris, per solam rationem mali debent assignari, vt supra probatum est. Cetera namque, quæ sunt in peccato præter malitiam, communia sunt virtuti, & peccato, vt ostendimus disputatione 95. c. 3. & ad essentiam peccati non pertinent, sed sunt veluti subiectum materiale illius: sicut corpus est respectu albedinis, ac proinde tota differētia albi, & nigri, species, & inæqualitas non ex subiectis, sed ex formis ipsis sumenda est.

Hoc suppositio, priuationem rectitudinis esse perfectam, quā vocant in facto esse, si aliqua est, in qua malitia actus, & peccati consistat, sic ostendo. Illa est priuatio perfecta, & in facto esse, quæ nihil retinet oppositi habitus, & formæ: atqui priuatio rectitudinis in actu malo nihil habet oppositæ formæ, ergo illa est perfecta, & in facto esse. Porro nihil in actu manere bonitatis, hac ratione ostenditur, Forma opposita est rectitudo moralis, hæc autem consistit in indiuisibili, quia consurgit ex integra causa, ergo in peccato, cui deficit vel vna circunstantia, nihil manet omnino bonitatis moralis, ac proinde priuatio rectitudinis, quæ aquibusdā dicitur esse malitia, erit perfecta & in facto esse Respōdet Caiet. in actu peccati manere ordinē quēdā ad beatitudinē in vniuersum, & hoc satis esse, vt priuatio illa non dicatur in facto esse, sed in fieri. Verum quis non videat hoc friuolum esse? nam ordo ille ad beatitudinem in vniuersum, nihil aliud est, quā ordo actus ad bonū delectabile, vel commodum: omne enim bonum, qua ratione bonum est, videtur quandam rationem cōmunem beatitudinis participare, vt supra explicaui disputatione 6. ob id tamen dicere non possumus malitiam peccati esse priuationem in fieri, & non in facto esse: nam cum hac bonitate delectabilis, vel commodi nullus prorsus gradus minimus manet bonitatis moralis, cuius priuatio est malitia peccati, priuatio autem dicitur perfecta, vel in fieri tantum respectu formæ oppositæ, qua priuat non respectu alterius, qualis est hic ordo ad beatitudinem.

Secundo respondet Sanctus Thomas, in peccato manere substantiam operis, & ideo non esse priuationem consummatā, nec priuare toto ordine ad rationem. Verum contra hoc responsum sunt non parum efficaces rationes. Primum, quia substantia actus non est habitus oppositus, quo priuat malitia, nec enim ipsa substantia est rectitudo, aut aliquid illius, malitia autem priuat rectitudine, substantia vero actus potius esset subiectum malitiæ, & priuationis, iuxta veriorem opinionem, si talis priuatio esset: ergo quantumuis maneat substantia actus, si non manet rectitudo rationis, vel aliquid illius erit priuatio perfecta, & consūmata. Tum etiam, si substantia actus efficeret priuationem imperfectam, & in fieri, eo deberet esse maior, aut minor priuatio, quo plus, aut minus esset de substantia actus: ex hoc autem capite non posset assignari inæqualitas peccatorum, verbi causa infidelitatis, odij, & desperationis, cum tamen inæqualia peccata sint: ergo nihil refert substantia actus, vt priuatio dicatur in fieri, aut facto esse. Vel dicant nobis, qua ratione hæc peccata inæqualia sint, quia magis, aut minus retineant de opposita forma? Adhæc, si eo, quod manet substantia actus, priuatio illa esset in fieri, quo plus esset de substantia actus, minor esset priuatio, sed quo intensior est operatio, plus est de substantia actus, ac proinde minor priuatio: minus igitur peccaret, qui magis intense operaretur, quod est absurdum.

Tertio respondent nonnulli, non manere in peccato aliquid bonitatis moralis, manere tamen aliquam circunstantiam, quæ posset cum alijs complere ordinem rationis, vt bonitas moralis exillis omnibus cōflaretur; neque enim, qui peccat, violat omnem circunstantiam debitam, sic enim malum destrueret se ipsum, quia destrueret substantiam actus, nam si malitia timiditatis integra esset, violaret etiam circūstantiam, quā violat audacia, & ita esset audacia, & non timiditas, ac proinde se ipsam destrueret: & hanc putant esse mentem Aristotelis 4. Ethicorum capite 5. quem superiori capite allegauimus.

14 Non placet.

Hæc sane solutio maiorem probabilitatis speciem præ se fert. Verum nec menti Sancti Thomæ accommodata est, nec difficultatem propositam omnino tollit. Nā licet aliquando contingat aliquem peccare defectu vnius circunstātiæ, & alias integras, vel ex parte manere, aut saltem nihil illarū violari, sicut contingit in vitijs extremis eidem virtuti, fugere enim ex timiditate pericula mortis, retinet aliquam similitudinem cum virtute, quæ etiam aliquando dictat non agrediendum, & sic de alijs; tamen hoc in omnibus peccatis non reperitur, sed plurima sunt, in quibus nulla circunstātia boni, nulla similitudo virtutis manet præter substantiam operationis, quale est odium Dei, & proximi, periurium, mendacium, & multa alia, &c. Hac igitur ratione non potest omnium peccatorum inæqualitas assignari, substantia enim harum operationum talis est, vt nullam habeat similitudinem virtutis, nec circunstantia illius cum alijs esse possit. Quod vero asserit Caietanus, & Sanctus Thomas de substantia operationis in peccato, ratione cuius priuatio rectitudinis in illo dicitur non esse consummata, & in facto esse, iam superius impugnatum est.

15

Præterea, etiamsi timiditas violaret omnem circunstantiam fortitudinis, ob id non esset audacia, nam & audacia aliquam retinet circunstantiā fortitudinis, & similitudinem cum illa. Adde etiam, quod in peccatis omissionis, cum consistant in pura priuatione operationis debitæ, & nihil omnino illius maneat, non posset hoc modo inæqualitas constitui: constat igitur id, quod primo loco proposuimus, nempe malitiam peccati, si in priuatione rectitudinis posita est, esse consummatam, & in facto esse, quia nihil relinquit non solum oppositæ bonitatis

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed etiam circunstantiarum, ex quibus bonitas actus constatur, saltem in plerisque peccatis: quare & hac via non recte assignari inæqualitatem peccatorum in vniuersum. Idem omnino dicendum est de priuatione, quæ est in peccato, si dicamus esse priuationem rectæ rationis, aut legis, aut ipsius Dei, nam in multis peccatis, quorum exempla iam adduximus, nihil manet rationis, nihil legis, nulla etiam cum Deo coniunctio, nec aliquid illius est, ergo priuatio illa consummata est, & perfecta in suo genere.

Respondetur testimonio Aristotelis

Testimonium vero Aristotelis, quod Sanctus Thomas affert in hoc articulo, & prima parte, quæstione 49. articulo tertio, aliũ omnino sensum habet, quem optime attigit Eustratius in eum locum, & textus ipse non obscure indicat. Nam cum ibi docuisset vitia opposita mansuetudini contingere ex varijs circunstantijs per excessum, vt quia aliquis irascitur, pro quibus non oportet, & magis, & citius, & maiori tempore, quam oportet, postea subiungit eidem non inesse defectum omnis circunstantiæ, idque fieri non posse asseuerat: reddit vero rationem his verbis, *Quia malum se ipsum destruit*, quasi dicat, vnum malum alteri malo contrarium est, corruptio enim vnius circunstantiæ alteri videtur esse contraria, id quod, si moraliter loquamur, verissimum est. Nam qui citius irascitur, eo ipso facilius placatur, qui vero leui de causa irascitur, minus quam alius irascitur, & sic de alijs: hoc ergo est, quod ait, malum se ipsum destruit, subdit continuo, *Quod si malum integrum esset*, id est, si ex omni circunstantia malum esset, *intolerabile esset*, non quidem subiecto, quia illud destrueret, vt putauit Sanctus Thomas, sed alijs intolerabile esset: ille namque, qui irasceretur omnimodo, vix ab hominibus posset tolerari: de corruptione autem subiecti nihil curat, nec ex eo Aristoteles putat malum integrum esse nõ posse, quia alioqui subiectum destrueret, vt ex contextu patet. Fateor quidem, malum in genere entis naturalis, quod opponitur bonitati naturali, non esse integrum nisi destructo subiecto, vt late ostendimus in primam partem Sancti Thomæ, disputatione 23. capite tertio: nam cum bonitas naturalis, quæ est passio entis, consistat in integritate rei, & hęc alia sit substantialis, alia accidentalis, non potest esse malum, quod destruat omnem rei integritatem, nisi destruat etiam subiectum: quare semper cum malo naturali manet aliquod bonum, nisi fit annihilatio rei: at malitia moralis, de qua loquebatur Aristoteles, opponitur tantum, cõuenientiæ virtutis cum natura rationali, ac proinde, etiamsi nihil maneat bonitatis, potest esse tale malum in aliqua operatione.

16 *Obseruandũ de malo naturali vt distinguitur a malo morali.*

Si priuatio, quæ est in peccato, esset consummata ex parte illius, adhuc non omnia peccata fore æqualia, contra eandem sententiam ostenditur.

CAPVT IIII.

17 *Expenditur ratio Sancti Thomæ, quod si malum esset integrum, esset consummata, & æqualia.*

QVAMVIS IN PECcatis commissionis esset aliqua priuatio rectitudinis debitę, aut priuatio rationis, vel legis, eaque non in fieri, sed in facto esse consisteret, esset que consummata, nihilominus non omnia peccata adhuc ex parte illius æqualia essent; nam licet vna priuatio in ratione priuationis, si illa est consummata, non dicatur maior, quam alia, atque ob id non dicamus vnam cęcitatem, aut vnam mortem maiorem esse, quam aliam; nihilominus vna priuatio consummata potest dici maius malum, quam alia, prout forma, qua priuat, erat maius bonum, quam alia: id quod in prædictis exemplis apparet. Si enim vnus visus erat perfectior alio, priuatio illius erit maius malum, quam alterius, & facta comparatione inter priuationes diuersarũ formarum eodem modo philosophandum est: nam cæcitas, quæ non est maior priuatio, quam surditas, est maius malum, quam illa, quia visus est melior, quam auditus, & sic de alijs.

Ratio

Ratio vero discriminis est, quia priuationis, & negationis quantitatem metimur solum ex oppositio habitu absolute secundum se, & ita illa est maxima priuatio, aut negatio, quæ tota forma contraria priuat, aut negat absque vllo alio respectu: at vero negatio, & priuatio in genere mali considerantur per respectũ ad formam, qua priuant, non absolute secundum se, sed quatenus illa erat conueniens, & bona subiecto. Quare illa priuatio, vel negatio dicitur maior malitia, quę maiori priuat bono: si ergo priuatio rectitudinis esset perfecta in facto esse, nihil obstaret, vt Sanctus Thomas putauit, quo minus vna priuatio diceretur maior malitia, quam alia, etiamsi maior priuatio vocari non posset, sicque Stoicorum ratio facile posset dissolui. Nam concedamus illis peccatum contra virtutem esse veluti linea, & limitis positi transgressionem, & in indiuisibili consistere, nihilominus si virtutes non sunt æquales, nec peccata contra illas erunt æqualia, quia priuatio maioris boni maius malum est; quocirca nisi Stoici etiam existimarent virtutes omnes esse connexas, & æquales, hoc argumento non conuincerentur, vt assererent peccata esse æqualia: posito ergo illo principio, quod illi negabant, virtutes nimirum æquales non esse, ex priuatione, si talis esset etiam perfecta, recte posset probari non omnia peccata æqualia esse.

Cęterum, sicut ex parte priuationis assignari non possunt omnes variæ species peccatorum, vt disputatione 75. capite sexto, ostensum est, sic etiam nec omnis inæqualitas peccatorum inde posset desumi; nam contra eandem virtutem peccata inæqualia semper esse non possent, sicut de speciebus etiam probauimus. In peccatis tamen omissionis hoc certissimum est, inæqualitatem in singulis eorum ex sola priuatione considerari. Cum enim essentia tota horum peccatorum in priuatione actus debiti secundum virtutem consistat, tota differentia, & inæqualitas ex priuatione solum pensari debet. Neque vero ex eo, quod peccata omissionis eidem virtuti opponantur, erunt æqualia, aut eiusdem speciei, sed ex eo, quod actibus eiusdem speciei sub eadem virtute opponantur, nam vna religio plures habet actus, nempe sacrificium, orationem, votum, &c. omittere ergo sacrificium differt & ab omissione orationis, & iuxta dignitatem actuum, quibus priuat, eorum malitiam metiri debemus. Considerare quoque oportet rationem voluntarij, cui us augmento, aut diminutione augetur, aut minuitur grauitas peccati, iuxta ea, quę diximus circa omissionem disputatione 94. capite 5.

Hic etiam obiter notandum est, obseruationes votorum eiusdem omnino speciei in fimæ esse, quæ ad solam fidelitatem erga Deum, quæ est veritas promissorum, perti-

net, & ideo, quod fiant in hac, vel in illa materia, non mutat speciem, sicut etiam in iuramento, eadem enim est in omnibus religio voti, aut iuramenti: quare omnes transgressiones erunt eiusdem speciei, quatenus religioni opponuntur, licet aliunde ex materia possint habere aliam malitiam contra aliam virtutem. Falluntur ergo nonnulli, qui dicant voti obligationem, intra limites virtutis religionis, & transgressionem similiter specie differre iuxta varias materias paupertatis, obedientiæ, aut alterius virtutis, quas Deo vouemus, nam quamuis aliunde possit esse peccatum contra aliam virtutem, vt cum quis violat votum castitatis, tamen intra terminos religionis vnum tantum committit peccatum specie magis, aut minus graue in quauis materia. Cum hoc tamen verum est id, quod superius disputatione 98. capite tertio diximus, nempe duplex esse peccatum religioni transgredię tis regulam, alterum tamen illorum est solum contra obedientiam, sicut etiam duplex est peccatum contra votum paupertatis, cum quis donat aliquid sine licẽtia, tum quia nõ seruat fidem Deo promissam, tum etiam quia id, quod non est suum, alteri donat, ex quo peccat contra iustitiam. Vltimo obseruandum est peccata contra votum, quæ videntur in omissione consistere, esse potius commissionis, vt non recitare, non audire missam, quia peccatum ibi consistit in falsitate, quam aliquis committit non obseruans veritatem suæ promissionis erga Deum, quæ est religio.

Vltimo obseruandum.

Transgressiones legum positiuarum nõ esse æquales contra Conradum, & alios ostenditur.

CAPVT V.

21 *Sententia Cõtradi specialiter impugnatur.*

IN EA FVISSE SENtentia Sanctum Thomã loco cita to Conradum, & Ferrariensem, vt putarent transgressiones omnes contra præceptum positiuum humanum esse inæquales capite secundo huius disputationis monstrauimus: quantumuis nonnulli alio modo hos auctores interpretentur, loquuntur autem non de transgressionibus contra varia præcepta etiam humana, nam

Universidad de Deusto
Biblioteca

na, nam hoc modo manifestum satis est, multas esse transgressiones diuersorum præceptorum inæquales: quis enim neget inæqualia peccata esse non ieiunare, & missam sine vestibus sacris celebrare? Sed affirmant eiusdem præcepti prohibentis aliquã operationem non esse inæquales transgressiones, quia putant transgressionem legis humanæ in puncto consistere, sicut Stoici dicebant de transgressione lineæ, vel termini præfixi.

Hæc tamen sententia nullo modo probãda est, ideoque merito sanctus Thomas in hoc articulo nulla facta distinctione peccatorum omnium eandem putat esse rationẽ, quare cum respondens argumento Stoicorum de limite præfixo locis citatis in 2. capite illis concesserit transgressionem præcepti positiui assimilari transgressioni lineæ, atque ob id peccata contra tale præceptum esse æqualia, sicut lineæ transgressiones; in hoc articulo ad secundum alio modo huic argumento respondet. Et sane ego non video, qua ratione liceat Stoicis concedere, quod contendunt in peccatis contra idem præceptum positiuum. Nam & transgressio ieiunij maior, & minor esse potest, non solum si vnus horam prætermittat, alius vero cibis prohibitis vtatur, alias pluries comedat, sed etiam in eiusdem circunstantiæ violatione: nam quo pluribus cibis vetitis aliquis contra præscriptum ieiunium vescere tur, magis peccaret. Nec vllũ hactenus præceptum positiuum inuenias, quod initium tantum, non progressum operis prohibeat, si opus processum habet, imo id consonum rationi non videtur: nam si opus incipere malum est, quia prohibetur, multo magis in eo procedere: quæ autem lex recte prohiberet initium operis, & non progressum? Exẽplum vero præcepti non comedendi ante Eucharistiam idoneum non esse, eodem 2. capite ostendimus.

22 Aliquando quidem solum prohibetur opus sine processu in eo, hoc autem solum cõtingit, quoties opus in indiuisibili consistit, vt cum prohibetur recipi aliquod sacramẽtum, nam quanuis possit fieri maior, & minor irreuerentia in receptione propter varias circunstantias, qua ratione ego putarẽ maius peccatum esse recipere Eucharistiã post multam ebrietatem, quã post sumptionem paruam cibi, aut potus; tamen in transgressione huius præcepti non procedit cõtinuatione operis, sicut in alijs, quia nulla est continuatio. Verum quoties opus contra præceptum processum habet, non debemus asserere transgressionem illius in indiuisibili positam esse, sicut etiam nec indiuisibili consistit transgressio limitis, aut lineæ positæ a duce, & de trãsgressione moraliter loquamur, vt infra cap. 8. ostendemus.

Duæ aliæ Scholasticorũ sententiæ.

CAPVT VI.

SEcunda in ordine sententia sit Alex. 3. p. q. 57. m. 3. & Dur. in 2. d. 42. q. 8. qui ex parte priuationis inæqualitatẽ peccatorũ asignant. Alex. quidem nõ ex parte priuationis gratiæ, quia hanc putat esse æqualem, sed ex parte priuationis virtutis, nam cũ virtutes nõ sint æquales, nec priuationes earũ æquales erunt. Durandus vero hoc modo: Cum quædam peccata nos proxime separẽt a Deo tanquam a fine, vt odium Dei, blasphemia, quædam a medijs, qualia sunt peccata contra fratrem, & maior sit bonitas finis, quam mediorum, ideo maiora (inquit) peccata sunt, quæ auertunt proxime a Deo, quam quæ a fratre. Rursus, quæ sunt contra fratrem, quædam sunt in personam, & hæc sunt maiora, quia maiori bono priuant: alia contra bona illius, & hæc sunt minora, quia priuant minori bono. Verum vtroque modo nequit sufficienter assignari omniũ peccatorũ inæqualitas: tum quia cõtra Deũ non omnia peccata sunt æqualia tum etiã, quia contra eandem virtutem etiam multa inæqualia sunt, non tantum intra eandem speciem, sed etiam in diuersa, vt constat ex disputatione 95. cap. 6. Denique eo modo, quem dixit Durandus, inæqualitas nõ sumeretur ex priuatione, quæ est de ratione peccati, & a quibusdam dicitur esse priuatio rectitudinis, sed ex priuatione boni, quo per peccatum fratrem nostrum spoliamus.

Tertia sententia, quam etiam Ricardus loco citato in solutione tertij probabilẽ cẽset, talis est. Licet dicamus virtutem in indiuisibili positam esse (quod tamẽ ipse falsum putat, & merito) & quanuis priuatio rectitudinis, quæ est in peccato, nihil secum habeat bonitatis moralis secundum virtutem, adhuc peccata sunt inæqualia, nõ quia priuant maiori, aut minori bonitate, vel eadẽ magis, aut minus, sed per recessum maiorẽ, vel minorẽ a termino virtutis, vel a lege præfixo: quo enim aliquis magis a termino recedit virtutis, magis delinquit. Veram aut Ricardi sententia falsa est, aut cum suis principijs non satis constat. Vel enim recessus a termino virtutis est priuatio virtutis, & ita incidit in priorem sententiam, dum ex priuatione rectitudinis, & virtutis sumit inæqualitatem peccatorum, cum tamen in ea solutione ex priuatione non velit inæqualitatem assignare: vel per recessum intelligit positiuum actum contrarium virtuti, & hoc pacto licet optime ostendatur peccata imparia esse, id tamen non constat cũ principijs ipsius Ricardi, qui totam rationem peccati in priuatione constituit, vt vidimus disputatione 95. cap. 3. sic enim ex priuatione solum inæqualitas malitiæ esset assignanda in peccatis. Verum cum hic auctor ex parte actus positiui species peccatorum distinguat, etiamsi asserat totam rationem malitiæ, quæ est formalis ratio peccati in priuatione posita esse, ex positiuo etiam inæqualitatem peccatorum sumere debuit, in quo saltem consentanee loquitur. Contra vero sanctus Thomas species ex positiua ratione actus destinguit, inæqualitatem vero ex priuatione, cum reuera ex ipsa ratione formali peccati, scilicet ex malitia, vtrumque debeat assignari.

Ex positiua oppositione peccati cum virtute sumendam esse inæqualitatem peccatorum probabilior sententia est.

CAPVT VII.

VT consentanee cum his quæ diximus de speciebus peccatorum loquamur, existimo inæqualitatem peccatorum ex varietate oppositionis peccati cum virtute, & cum natura rationali pensandam esse, ita vt quo magis aliquis contra virtutem operatur, vel quia plures circunstantias violat, vel maius damnum alicui infert, vel quacunque alia ratione, vel contra virtutem maiorem committit, aut eidem magis aduersatur, magis peccet. Quare cum in positiua contrarietate posuerimus totam rationem malitiæ moralis, & peccati, & ex ea distinguendas esse species dixerimus, nunc etiam, vt recte omnia consonent, ex eadem inæqualitatem peccatorum expendendam esse affirmamus. Conuenimus igitur cum Ricardo in eo, quod inæqualitatem peccatorum sumit ex positiua ratione, quam appellat recessum a virtute, sed ab eo differimus, quia in constituenda ratione peccati aliam sententiã sequuti sumus. Hæc sententia sic explicata probatur primum ex Augustino in Epistola 29. vbi post medium sic ait. *Si verum esset eum, qui habet vnam, omnes habere virtutes, & qui vnam non habet, nullam habere, nec sic peccata sunt paria, quia vbi virtus nulla est, nihil quidem rectum est, nec tamen ideo non prauo prauius est, distortoque, distortius*: ac si dicat, etiamsi peccatum omni rectitudine priuaret, & cum illo nulla rectitudo maneret, adhuc aliquod magis malum, & prauum esset, quam aliud.

Probatur ad literam a S. Thom.

Augustin.

26 Respondent nonnulli Augustinum loqui de bonitate morali, quæ ex integra causa consurgit, & de hac dicere, etiamsi non maneat in peccato aliqua moralis bonitas, esse nihilominus inæqualia peccata, quia licet nulla bonitas in ipsis maneat moralis, manet tamen aliqua circunstantia pertinens ad bonitatem, & respectu vnius, aut plurium circunstantiarum, peccatum dicitur maius, aut minus. Sed præterquã, quod supra cap. 3. probatũ manet aliquãdo nullã circunstantiam recti in peccato manere, mens sane Augustini longe diuersa est: vult enim asserere peccata imparia fore, etiamsi nihil virtutis in homine maneret, non solum oppositæ, sed etiam omnium aliarum, quia essent connexæ, vt Stoici contendebant, id quod ipse etiam ibidem impugnauerat. Cum vero inquit, in eo casu vnum peccatum fore etiã peius, vel prauius, quam aliud, id non docet, quia aliqua circunstantia boni, cum priuatione aliarum maneret, sed ex positiua ratione id plane colligit. Affert enim exemplum arcus, qui solet esse alio magis curuus, & distortus, etiamsi in alio nihil omnino sit rectitudinis: quis aũt dicat maiorẽ, aut minorẽ curuitatẽ cuenire ex eo, q̃ plus, minusue rectæ lineæ cõiunctũ sit curuitati arcus, cũ nihil prorsus illius maneat, nã circulus, qui perfecte circulus est, nullã minimam partẽ habet lineę recte, quę est terminus prefixus a quo circulus per curuitatem recedit: est ergo magis curuus

Salutio.

Reijcitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

curuus arcus,qui magis recedit a recto,non priuatione illius,sed positiua contrarietate. Eodem igitur modo,etiamsi terminus virtutis,& legis sit indiuiduus,recessus tamen positiuus abeo per peccatum potest esse maior,& minor.

27 Confirmatur testimonio. Aristo. Deinde eadem sententia confirmatur testimonio Aristotelis 4.Metaphys.c.4. tex. 18.ostendens enim in naturis ipsis, & rebus esse magis,& minus inquit. *Non enim si militer paria esse duo, aut tria dicemus, nec eodem modo mentitus est, qui quatuor putat esse quinque:aut qui mille,si itaque non similiter,patet,quod alter minus.* Sentit ergo Aristoteles magis falsum esse, dicere quatuor esse mille,quam dicere esse quinque: constat autem nihil veritatis vtrobique manere,est enim vna,& eadē veritas indiuidua, cui duo illa mendacia opponuntur ex positiuo recessu a veritate,& oppositione cum illa. Respondent nonnulli, ideo esse minus falsum asserere quatuor esse quinque, quā dicere esse mille,quia quanuis nullus dicat veritatem,vnus tamen non trascendit, neq; violat tot modos veritatis innumerando,& ita alius plus retinet de requisitis ad veritatem.Ego tamen non video, quæ sit in vno maior priuatio veritatis,quam in alio, neque quid retineat vnus magis de pertinentibus ad veritatem,quam alius,quare solam inuenio in his mendacijs maiorem, aut minorem oppositionem positiuam cum veritate:eodem igitur modo,etiamsi nihil rectitudinis maneat in peccato,vel cum illo, nihilominus vnum erit magis prauum, quam aliud.

Solutio. Reijcitur.

28 Obiectio. At dicat aliquis, ille qui affirmat quatuor esse quinque, plures modos veritatis integros retinet,quam qui dicit esse mille, quia hoc ipso,quod affirmat quatuor esse quinque,dicit etiam quatuor non esse sex, non esse septem,& reliquos numeros eodē modo. Hoc tamen friuolum est,nam etiam qui affirmat quatuor esse mille, negat hoc ipso non esse omnes reliquos numeros, tot ergo numeros negat de quatuor, sicut qui dicit esse quinque. Adde, quod qui affirmat quatuor esse quinque,vel mille, nihil affirmat de alijs, vt manifestum est.

Solutio. Obiectio. Sed obijciet aliquis verba eiusdem Aristotelis eodem capite,de illo enim, qui dixit quatuor esse quinque,quē cōstat minus mendaciū dixisse,sic ait. *Quare magis verū dicit, si igitur quod magis est,propinquius est, profectò erit aliquid verum, cui propinquius est,quod magis verum est.* Censet ergo eum, qui dixit quatuor esse quinque, magis verum dixisse, ac proinde aliquid veritatis cum falsitate retinuisse, & veritatis priuationem esse imperfectam, quam vocant in fieri. Verum ex eodem Aristotele 2. Ethicorum cap. 8. solutio colligitur, ibi enim agens de oppositione virtutum,& vitiorum docet de vitijs oppositis eidem virtuti in medio positæ habere similitudinem quandam virtutis,vt audacia habet fortitudinis,insensibilitas temperantiæ, id quod non solum de vno extremo præcipue,vt dixit Aristoteles,sed etiam de vtroque intelligi potest. Sic ergo ille, qui dixit quatuor esse quinque,magis assimilatur vero,quia minus recedit ab illo, & minus ei opponitur, propter quod vulgo dicitur magis verum dixisse,quam alium,sicut etiam, qui minus peccat,dicitur magis bonus, quam qui magis peccat, nihil tamen retinet veritatis: & quanuis in actu malo maneat aliqua circunstantia bonitatis,cui si aliæ adderentur, fieret bonus,propter quod eius priuatio aliquo modo dici posset imperfecta, & in fieri,tamen in illo mendacio nulla manet circunstantia veritatis, sed minor ab illa distantia,& oppositio:cumque iam probatum sit cap. 3. huius disputationis in omnibus peccatis non manere semper circunstantiam aliquam bonitatis, sequitur, non ex priuatione in fieri,sed ex oppositione positiua peccati cum virtute inæqualitatem peccatorum sumendam esse.

Aristo. Solutio.

Diluuntur argumenta Stoicorum.

CAPVT VIII.

29 Satisfit argumentis Stoicorum. PRO sentētijs Scholasticorum, quas hactenus cōfutauimus, nullum superest argumentū, quod dissoluere necessarium sit: quare rationibus solum Stoicorum allatis capite 1.nunc satisfaciendum est. Ad illud de transgressione lineæ respōdemus, etiamsi terminus lineæ Mathematice consistat in indiuisibili,atque hoc,quod est esse vltra lineam, vel terminum similiter, tamen quia potest aliquis in transgressione vltra procedere,idque in moralibus multum refert, propterea vna transgressio moraliter maior censetur

censetur,quam alia,potest enim vnus magis, quam alius vltra lineam procedere. Quare,si dux in castris terminum præfigeret, præciperetque neminem vltra procedere, magis censeretur deliquisse, qui vltra terminum centum passus, quam ille, qui duos tantum progrederetur: id quod satis notum est,& exemplo illo arcus,quo vtitur Augustinus,recte explicatur:ille enim,qui magis discederet a termino præfixo, magis noceret bono publico exercitus, & fini legis.

Ad aliud vero argumentum, quod fecimus de priuatione, respondemus, primum quidem malitiam peccati non consistere in priuatione, ac proinde ex illa non esse sumendam speciem,aut inæqualitatem peccatorum. Præterea,etiamsi in ea posita esset malitia,esset que malitia in facto esse,& cōsummata,posset nihilominus aliqua inæqualitas peccatorum ex illa desumi,quare sententia Stoicorum,quæ vniuersim affirmat, omnia peccata paria esse,eo argumento cōfirmari non posset.

Ex his,quæ diximus,dissolui posset aliud argumentum, quo aliqui contendunt probare non dari vllum actum indifferentem in indiuiduo,quod est huiusmodi: Bonum, & malum opponuntur priuatiue, sed inter priuatiue opposita non datur medium: igitur inter actum bonum,& malum non datur indifferens,qui sit medius. Respōdemus ergo bonum,& malum in moralibus nō opponi semper priuatiue: hoc dixerim propter malum omissionis,quod priuatiue tantum oppositum est: deinde dicimus,etiamsi malitia omnis in priuatione constituta esset, fore,vt argumentum nihil probaret, inde namq; solum sequeretur fore vt in eodem subiecto,scilicet in actu ipso,inquo est priuatio rectitudinis,non posset dari medium, non tamē sequeretur fore,vt nō esset actus medius,inquo nec esset priuatio, nec forma opposita,nam inter priuatiue opposita non est medium in eodem subiecto.

Vltimo obijcere potest quis contra ea, quæ diximus,in hunc modum. Omne peccatum mortale habet infinitam malitiam, eo quod sit contra Deum infinitum, ergo vnum non potest esse maius alio. Respondeo neque rationem malitiæ, neque rationem offensę contra Deum esse infinitam,vt 3.parte quæst. 1.artic.2.fusius ostendam.

An priuatio gratiæ, & pœna damni in omnibus peccatis mortalibus sit æqualis. Disputatio.100.

Sententia Abulensis,& aliorum.cap.1.
Quid sentiant Almainus & Maior.cap.2.
Sententia Gabrielis.cap.3.
Sententia Scoti. cap.4.
AEqualem in omnibus esse pœnam dāni probabilior sententia est.cap.5.
Quo pacto sit inæqualis ratio offensæ in omnibus peccatis.cap.6.

Sententia Abulensis,& aliorum.

CAPVT. I.

Status quæstionis. CVM omne peccatum mortale consequatur priuatio gratiæ, & charitatis,qua Deo cōiungimur, & huic respōdeat in alia vita pœna damni,quę est priuatio beatitudinis, de vtraque in hac disputatione differendū est, eadem enim vtriusque ratio esse debet: de offensa vero Dei,quæ est in quolibet peccato cap.vltimo nonnihil dicemus. In præsenti igitur difficultate multi Scholastici existimarunt pœnam damni in omnibus peccatis mortalibus parem non esse,idemque de gratiæ priuatione,quatenus pœna quędam dici potest,asserere debēt,tametsi hanc inæqualitatem pœnæ non eodem modo explicent: primo autem generatim probant hanc inæqualitatem his rationibus. Hæc pœna est omnium maxima, ergo si ceteræ inæquales sunt, potiori ratione hæc etiā inæqualis in dānatis esse debet. Secūdo quia sequeretur ex oppositā sententia hanc pœnam æqualem esse in Iuda,Lucifero,& puero non baptizato,quod videtur absurdum. Tertio,sanctus Thomas in hoc articulo inquit inæqualem esse auersionē in peccatis, auersioni autem respondet pœna damni, vt ipse etiam docet infra.q.87.art. 4. ergo illa etiam erit inæqualis. Hanc tamen sententiam,quam non pauci sequuntur,non eodē modo defendunt,sed qui in ea conueniunt, in quinque varias opiniones diuisi sunt: referam igitur eas singulatim,& tandem meo iudicio probabiliorem subijciam.

2 Prima sententia. Prima igitur inter eos opinio sit Abulēsis super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Abulensis. Sotus. Ledesma

super caput 25. Matthæi, q. 639. circa finē, Domin. Soti in 4. d. 16. q. 1. artic. 1. post secundam conclusionem, Ledesmæ in 1. p. 4. q. 29. art. 1. circa tertiam conclusionem, Viguerij in summa Theologiæ c. 16. §. 4. versiculo 35. qui dicunt priuationem visionis, seu pœnam damni ea ratione esse inæqualē in damnatis, quia acerbius cruciat, quando ortū habet ex pluribus, vel grauioribus peccatis secundum mēsuram delictorū. Quodsi aliquis dicat, inquit Sotus, ex hoc tātum sequi pœnam sensus esse maiorē in eo, quē pœna damni cruciat acerbius, respondet ipse, non tantum tunc pœnam sensus, sed etiā pœnam damni esse maiorem, quando tristitia oritur non tantum ex igne, & pœna sensus, sed etiam ex apprehensione priuationis diuinæ visionis, quia ex effectu pensari debet causa. Addit præterea, eo etiam priuationem visionis esse maiorem in vno, quam in alio, quo ex maiori odio, & inimicitia excluſi sunt a Deo e regno cælorum.

3 Non probatur.

Hæc opinio hoc modo explicata mihi non probatur, nam si loquamur de pœna dāni, quatenus pœna damni est, non consistit in dolore nato ex apprehensione, sed in sola priuatione boni conuenientis, siue ea sit causa tristitiæ, siue nō: hæc enim pœna etiā dormientibus dicitur infligi, & ipsi eam pati dicuntur: quare si aliqui ob delictum priuarentur eadem pecunia secundum eādem proportionem ad propriam facultatē, etiāsi vnus nimium tristaretur de illa, alius vero nihil sentiret tristitiæ, æquali pœna damni puniri dicerentur, tristitia namque pertinet ad pœnam sensus, non damni, vt in 3. part. disput. 242. cap. 2. fusius ostendi. Neq; refert id, quod ait Sotus, nimirū causam pensandam esse ex effectu, nā quod in vno crescat dolor, & tristitia damni, in alio vero non crescat, vel nulla omnino tristitia sit, non nascitur ex damno solo, quatenus damnum est, sed ex apprehensione, hæc autem iam pertinet ad pœnam sensus, ideo enim dicitur sensus, quia media cognitione cruciat, vt ibidem dixi: nunc autem loquimur de pœna damni, quatenus nihil aliud habet præter damnum.

4 Soti addita mentem non placet.

Præterea id, quod addidit Sotus, nempe eandem priuationem visionis esse maiorē pœnam damni, aut minorem ex maiori, aut minori odio, quo illa pœna infligitur a Deo, non minus facile potest impugnari: nam vel odiū Dei consideratur vt est actus voluntatis diuinæ, & hic cum sit essentia Dei æqualis semper est, qua ratione 1. p. q. 20. artic. 4. docet D. Thomas, omnia æqualiter diligi a Deo, considerato amore Dei ex parte ipsius: si vero consideretur odium Dei respectu obiecti, circa quod versatur, scilicet respectu mali, quod Deus infert, qua quidem consideratione non omnia Deus æqualiter diligit, vt notat sanctus Thomas in eo articulo, sic etiam circa duos æqualiter priuatos visione Dei, nō potest odium Dei infligentis malum considerari inæquale: enam si priuatio visionis æqualis est, malum, & dānum æquale erit, odium igitur circa hęc duo mala æqualia idem, & æquale erit.

Quodsi dicat Sotus, maius odium Dei cō siderari erga vnum damnatum, quam erga alium, non propter maius malum damni, quod infert, sed propter maius peccatum, quod Deus odio habet, & ratione cuius peccator Deo displicet, & propter quod damnum illud, & priuationem infert; iam incidit in sententiam eorum, qui dicunt pœnā damni esse maiorem, aut minorem ob maiora, vel minora peccata, propter quæ infligitur, idem enim est propter maius odium cōtra maiora peccata, atque propter maiora peccata eandem priuationem esse maiorem pœnam: hanc vero sententiam subinde impugnabimus.

Quid sentiat Almainus, & Maior.

CAP. II.

Secunda opinio, & modus explicandi hanc pœnæ inæqualitatem est Almaini tractatu 3. moralium cap. vltimo circa finem, & Maioris in 4. d. 50. q. 2. conclusione 4. qui affirmant eandem priuationem visionis æqualem quidem in ratione priuationis, quam dicunt esse in omnibus damnatis, esse maiorem pœnam damni in vno, quam in alio per respectum ad maiora peccata vnius, quam alterius: probant vero hac ratione. Omne malum, vt dicatur pœna respectu illius, cui est malum, debet esse in illo propter culpam ipsius, alioquī si non sit propter culpam, non erit pœna: ergo idem malū erit maior pœna, si ob maiora peccata infligatur: nam ex quo aliquid tale est, inde etiam magis tale est, &, sicut dicūt Logici, quemadmodum simpliciter ad simpliciter se habet, ita magis ad magis. Nonnulli recentiores, qui huic adherent opinioni, eā hoc modo explicant, & defendunt: Quāuis priuatio visionis Dei sit æqualis in omnibus, & secundum rationem negationis, & priuationis, non tamen est secundum rationem disconuenientis, secundum quam attenditur ratio mali pœnæ: inæqualitatem vero disconuenientis ex eo dicunt prouenire, quod homo pluribus peccatis se fecit indignum tali visione, nam cum pœna debeat habere ordinem ad culpam, necesse est ex maiori culpa, ob quam aliquis priuatur aliquo bono, priuationem illam esse maius malum habenti illam.

Hanc tamen sentētiam merito confutat Ledesma loco citato, quia ex ea colligitur duos, qui imparia commiserunt peccata, nō posse pœna pari a Deo, vel a iudice puniri, quare si vterque eisdem bonis priuetur, vel fama æquali, si tamen inæqualia fuerūt eorum delicta, ob quæ puniuntur, hæ priuationes inæquales etiam erunt in ratione pœnæ. Idem argumentum fieri potest de pœna sensus, quia ratio disconuenientis, & mali in ipsis non deberet sumi ex varietate, & intensione dolorum, & tormentorū, sed ex ordine ad diuersa peccata propter quæ talis pœna infligitur, ratione quorum homo magis distat à delectatione opposita, quia magis indignus ea est, quod tamē est plane absurdum. Respondent aduersarij in pœna sensus esse propriam inæqualitatem in suo genere secundum intensionem, vel extensionem tormentorum, non per ordinem ad peccata, propter quæ infligitur, aliter quam in pœna damni. Ego tamen non video hanc differentiam: nam si ratio mali consistit in inconuenientia cum natura, & hæc reperitur in pœna sensus sine ordine ad peccata, cur non inuenietur etiam in pœna damni sine tali ordine, vt intra genº priuationis dicatur subiecto cō traria, vel opposita, vel, vt aiunt, disconueniens eo ipso, quod bono priuat conueniē te? nescio, quis hoc negare possit, nisi quærat diuerticula, & effugia leuiora. Præterea si ratio mali tam in pœna damni, quam sensus reperitur sine ordine ad peccata, ex illa debet sumi æqualitas, vel inæqualitas pœnę; alioqui si idē malū ob diuersa peccata esset maior pæna, idem etiam dolor ob diuersa peccata diceretur maior pæna, atque adeo si Deus duos puniret in inferno æquali dolore propter imparia peccata dicere-

tur eodem dolore magis punire eum, qui maiora commisit peccata.

Diluitur obiectio.

Ad argumentum vero huius sententiæ, quod speciem aliquam præ se fert probabilitatis, respondeo, malum quidem, quod alias non haberet rationem pœnæ propter peccata præcedentia, quibus tribuitur, habere rationem pœnæ, & supplicij, nihilominus quantitatem mali pœnæ non sumi ex ordine ad diuersa peccata, plura, vel pauciora, sed ex ipsamet priuatione boni, aut afflictione sensus; cuius rei gratia notandum est nomen pœnæ duo complecti, alterum directe & (vt aiunt) in recto; alterum indirecte, & (vt dicitur) in obliquo, ac si cum logicis dicas, vnum significat directe, & aliud connotat in obliquo, directe quidem malum ipsum, quod est vel priuatio boni, vel qualitas contraria, aut disconueniens, vt est dolor, non directe autem connotat respectum ad culpam, ob quam infligitur: est enim pœna malum inflictum ob culpam: quis autem vnquam dixit malum pœnæ habere rationē mali ex respectu ad culpam, cum reuera ex se illam habeat? Nā carere pecunia, & fama ex se malum est homini, etiamsi sine culpa careat, vel illam amiserit; ex respectu vero ad peccatum malum hoc dicitur esse pœna, & supplicium. Est autem differentia inter malum culpæ, & pœnę, quod malum culpæ ita respicit voluntatem, vt nisi esset ab ea, malum non esset; malum autem pœnæ, etiamsi non respiceret peccata, esset malum, licet non esset pœna. Quocirca, vt malum pœnæ etiam in ratione pœnę crescere dicatur, debet crescere in directo significato scilicet in ratione mali, in connotato vero, quod est respectus ad peccata non debet crescere: cum igitur sit eadem priuatio gloriæ in omnibus peccatis etiamsi habeat ordinem ad plura peccata, quorum dicitur pœna, ob id tamen nō dicetur maius malum pœnæ, nec maior pœna: pœna enim essentialiter, & directe malum includit.

Illatio

Hinc etiam constat, quid dicendum sit de priuatione gratiæ, quæ sequitur actionem peccati: si enim illa consideretur quatenus est macula, & habet rationem culpæ per modum habitus, cum essentialiter includat voluntarium, & ex illo etiam in ratione mali moralis crescat, quo plura præcesserint peccata, magis erit voluntaria, ac proinde in ratione maculæ, & peccati erit maior: si vero accipiatur in ratione pœnæ,

Universidad de Deusto
Biblioteca

semper erit æqualis ob rationes supra dictas. De vtroque plura dicemus disputatione. 139.

Opinio Gabrielis.

CAPVT III.

Tertia sententia.

HAnc inæqualitatem peccatorũ alio modo defendit Supplementũ Gabrielis in quartum d. 44. q.3.ar.1.notat.2.ait ergo in dãnatis esse æqualem priuationem beatitudinis secundum rationem negationis puræ, at vero secundum rationẽ priuationis, hoc est, negationis formæ debitæ imparem esse, ac proinde secundum rationem pœnæ in æqualem: nam secundum rationem negationis puræ non potest habere rationem pœne, sed secundum quod priuatio est, alioqui Beati omnes haberent aliquam pœnã damni, quia carent aliquo gradu beatitudinis: negatio autem beatitudinis (in quit) eatenus priuatio est, quatenus est beatitudinis, ad quã aliquis antea erat ordinatus, quare quo aliquis admaiorẽ gloriã siue per gratiam, siue per merita erat designatus, tãto maior in eo postea priuatio, & pœna est.

9 *Illationes eas hac sententia*

Ex hoc doctrina primum infert pueros, qui in lege euangelica sine baptismo decedunt maiori pœna damni puniri, quam pueros antiquæ legis, quia in lege euangelica ad maiorem gloriam erãt designati ex baptismo suscipiendo, in quo maior gratia daretur, quam in lege naturali, & scripta. Eodẽ pacto asserit illum, qui antequam peccaret, plura habuit merita, quibus ad maiorem gloriam erat designatus, maiorem priuationem gloriæ, & maiorem pœnam damni habere, quando post illa merita peccato suo perit, quam alium, qui post minora merita peccat, & damnatur. Hæc omia confirmat exemplo Canonici, & Vicarij, aut alterius dignitatis, qui propter absentiam priuatur distributionibus quotidianis, cũque nihil omnino illarum eis detur, æqualem habent negationem, sed non æqualem priuationem, & pœnam, nam priuatio, & pœna solum est respectu earum distributionum, ad quas ex ratione beneficij erant designati.

Refellitur.

Huic tamen sententiæ duo obstant. Vnũ est, quia ex illa colligitur maiori pœna dãni per se debita peccatis illum puniri, qui maiora antea habuerat merita, etiamsi postea propter pauciora, & minora peccati damnetur, id quod plane ipse concedit: alterum magis absurdum, quod sequitur, est, eum, qui nunquam merita habuit, vel gratiam, nulla pœna damni puniri, quia nunquam fuit ad gloriam actu designatus. Si dicas destinatum fuisse ad tantum gradum gloriæ virtute sacramenti quod debebat suscipere, obstat ratio, quia sacramentum solum determinare potuit gradum gloriæ in paruulis, qui sine actu proprio recepturi erant definitum, & determinatum gradum gratiæ, at in adultis, qui debebant proprio actu recipere sacramentum, non tamen cum determinata dispositione, non potuit.

Placuit etiãhuic opinioni aliam annume rare, quam etiam sequitur Abulensis loco citato, qui sequutus hanc sententiam Gabrielis, quam retulimus, non solum ex diuersis meritis præcedentibus assignat inæqualitatem pœnæ damni, sed etiam ex diuersa naturali dispositione ad virtutem, & ad meritum vitæ æternæ, ex qua inquit sumi etiam inæqualitatem priuationis, in ratione priuationis. Verum contra hãc videtur esse primum, quod contra Gabrielem in ferebamus: deinde obstat, quod ex hoc capite non recte assignatur priuatio gratiæ, sed ex debito habendi illam.

Sententia Scoti.

CAPVT IIII.

POstremo Scotus in 4. d.50.q. 6.9. *Ad primam quæstionẽ*, docet imparem esse pœnam damni in dãnatis propter in æqualia ipsorum peccata, id tamen aliter explicat, quam Doctores primæ sententiæ, inquit ergo hoc modo. Quo grauius quis peccat, siue quia intensiori conatu, siue quia peccatum est grauius secundum speciem suã, eo maiori caret rectitudine actus, quia quo grauius peccatum est, maior est malitia, hæc autem est priuatio rectitudinis debitæ: ergo maior debita erat rectitudo, per quam ad maius præmium ordinaretur, ipso igitur grauiori peccato, sicut se priuat homo maiori rectitudine, sic etiam se priuat maiori præmio gloriæ. Hic modus explicandi communem illam sententiam subtilior, medio iudicio, est: verum mihi non satis probatur. Primo quia disputatione 95. probatum est, peccatum commissionis non constitui priuatione rectitudinis debitæ, quare licet hoc modo peccatis omissionis assignari posset pœna damni æqualis, quia consistunt in priuatione actus debiti, tamen nõ posset omnibus vniuersim peccatis, sed neque peccatis omissionis, pœna hæc æqualis assignari: nam qui intensius vellet omittere missam, non propterea intensius peccaret, quia maior rectitudo ei debita esset, sed quia actu debito magis volũtarie careret; actus autem debitus non erat in certa mensura debitus, quoniam actu quouis modo intenso posset præceptum impleri. Secundo vt ostendimus in præcedẽte disputatione nõ omnia peccata inæqualia esse possunt ex parte priuationis, licet eorum ratio in priuatione consisteret, quia multa specie diuersa sunt opposita eidem virtuti, quæ diuersa rectitudine carere non possunt, ex quibus vnum maius est, quam aliud. Tertio, etiamsi inomni peccato esset priuatio rectitudinis debitæ, & ex parte illius imparia essent omnia peccata, non sequeretur peccatis in æqualibus imparẽ etiã respondere priuationem beatitudinis eo modo, quem dixit Scotus, quia peccatis cõtra virtutes morales nõ esset debita recti tudo meritoria vitæ æternæ, neq; enim debet homo semper esse in gratia Dei, & vitã æternam promereri, ergo hoc ipso, quod opus alicuius caret tanta debita rectitudine non caret beatitudine in eadem mensura, sicut putauit Scotus.

Æqualẽ in omnibus esse pœnam damni probabilior sententia est.

CAPVT V.

MIhi multo probabilior visa est opinio, quæ affirmat pœnam dãni per se debitam peccato mortali, in omnibus parem esse, etiãsi propter imparia peccata tribuatur. Sententia fuit Alexand. 3. parte quæstione 57. m. 3. Bonauenturę in 4 distinctione 22. articulo 1. quæstione 2. Durandi quęstione 1. n. 8. Paludani quæstione 1. conclusione. 2. Capreoli quæstione 2, articulo 3. ad argumenta Durandi. Neque obstat, quod Alexander cum Gabriele cõcedat in eo, in quo maiora merita præcesserunt, maiorem etiã esse pœnam damni, id enim docet de pœna damni accidentarie ex peccatis procedẽte: nam de ea, qua per se peccatum puniretur, asserit æqualem in omnibus esse, sicut modo contendimus. Idem dicendum est de priuatione gratiæ, quatenus pœna est, vt expresse notarunt Alexand. & Durandus: nã de illa, vt macula est, & rationẽ habet peccati per modum habitus, alia ratio est, vt capite. 2. notaui. Hæc sententia vnica ratione probatur, quæ talis est: Homo per se non dicitur ratione peccati carere gratia in aliquo gradu determinato, sed gratia tantum secundum se: solum enim debebat ex hac vita cum gratia decedere, cum hac autem, vel illa, cum tanta, vel maiori non debebat, hac autẽ gratia, in qua debebat ex hac vita decedere, priuat se per peccatum: nam si aliquando contingat se priuare aliqua gratia, & meritis in gradu determinato, quæ antea habuerat, id fit ex accidente, neque peccato mortali talis pœna per se, & ex natura sua debita est: ergo gloria, qua homo se priuat per peccatum per se, & non ex accidẽte, non est in determinato gradu, sicut neque gratia: vna igitur priuatio alia maior esse no potest, quia, vt esset vna alia maior gradum determinatum deberent habere.

Exemplum tertiæ sentẽtiæ nihil valet.

Exemplum autem, quod adducit Gabriel de Canonico, & Vicario, nihil probat, quia licet Vicarius patiatur maius damnũ, quã Canonicus etiam per se, & non ex accidente, id tamen prouenit ex eo, quod omisit actum debitum, cui erat assignatum determinatum stipendium, maius quam canonico pro dignitate personę, ex qua dignius reputabatur opus, cui stipendium maius erat assignatum: qui autẽ peccat grauius non ideo peccat, quia omittit actum, cui debebatur maius præmium beatitudinis, vt supra ostensum est, sed quia magis contra virtutem, & legem committit, aut maius omittit opus virtutis, etiamsi illi maior gloria debita nõ eo solum esset, quia illud erat secundũ rectam rationẽ. Porro exemplum Gabrielis non quadrat proposito, nã si Vicarius maius damnum patitur, quam canonicus, non ideo est, quia priuetur maiori stipendio iam sibi constituto propter operat præcedentia, sed quia amittit opus, cui, si fieret, deberetur maius stipendium: at vero de dãnatis inquit, ideo maiori aliquando pœna damni puniri, quia amiserunt illum gradum beatitudinis, qui propter gratiam, & opera præcedentia iam sibi constitutus

Universidad de Deusto
Biblioteca

tutus erat, id quod longe diuersum est. Concedimus igitur propter æqualia peccata aliquem interdum pati maius damnum, videlicet quando amisit plura merita, vel maiorem gratiam; hanc tamen non esse pœnam damni per se debitam peccatis, sed ex accidenti, quia nimirum ille, qui peccat, indignum se reddit donis, quæ antea receperat, pœna autē per se debita peccatis non considerato statu priori eius, qui peccat, non potest non æqualis esse, vt probatum est.

Solutio primi argumenti. Ad argumenta vero in primo capite facta, quæ probare videntur in vniuersum hanc pœnam debere esse imparem in omnibus, facile respōderi potest. Ad primum dicimus, etiamsi maxima sit hæc pœna damni, in omnibus tamen æqualem esse, quia nequit inæqualis assignari, sufficit autem alias pœnas impares esse, vt omnes fatentur. Secūdum vero ex dictis facile dissolui tur. Ad tertium respondeo Sanctum Thomam in hoc articulo solum dixisse priuationem rectitudinis, & legis esse inæqualem, sed non auersionem a Deo, quæ consistit in priuatione gratiæ, & huic respondet pœna damni, non autem priuationi rectitudinis.

Soluitur secundum, & tertium.

Quo pacto sit inæqualis ratio offensæ in omnibus peccatis.

CAPVT VI.

15 *Sententia quorundā Theologorum.* SVnt nonnulli Theologi, qui rationem offensæ constituentes in auersione a Deo vltimo fine, cui per caritatem coniungimur, asserunt nihilominus non omnia peccata mortalia habere æqualem rationem offensæ, sed quædam maiorem, quædam vero minorem; probant vero primo hac ratione: Quia quamuis omnia peccata, quæ sunt offensa Dei, auertant ab eodem vltimo fine, tamen non eodem modo, neq; per eandem malitiam auertunt; non est igitur eadem ratio offensæ in omnibus; alioquin non possent contra eundem hominem variæ fieri offensæ, quia omnes priuarent eadem amicitia cum illo. Secundo, si omnia peccata mortalia in ratione offensæ non differrent, quia eandem haberent auersionem ab eodem fine, sequeretur malitiā peccati odij Dei non differre specie ab omnibus alijs offensis mortalibus, quia hoc peccatum non habet malitiam aliā quam auersionis a Deo, omnia autem peccata in ratione auersionis conueniunt. Tertio, Ad eundem vltimum finem, scilicet Deum, potest esse accessus specie diuersus, accedimus enim ad eum vt vltimum finem naturalem, & vt finem supernaturalem per varia opera virtutum, potest ergo esse diuersus ab eo recessus, & auersio. Quarto, Deo fieri possunt diuersa obsequia ex diuersis præceptis per diuersa opera bona: ergo etiam diuersæ offensæ contra illum. Quinto denique ex oppositā sententia, sequeretur omnia peccata mortalia in ratione mortalis esse æqualia, quod videtur absurdum.

Prima ratio. *Secunda.* *Tertia.* *Quarta.* *Quinta.*

Hæc tamen sententia amplectenda non est, vt autem huius rei difficultatem enodemus, repetendum est id, quod diximus supra disputatione 96. capite 2. peccatum nimirum mortale bifariam dici posse offensam Dei, primum, quia auertit ab vltimo fine, & priuat gratia, qua coniungi debebamus Deo, vt vltimo fini; deinde quia tale est, vt Deo displiceat, vel quia factum contra legem suam, vel contra suam voluntatem, vel quia ex se dissentaneum est naturæ rationali, & hoc postremo modo magis proprie dicitur offensa Dei. Præterea hoc postremo modo adhuc offensa duplici ter dicitur, tum directe, tum etiam indirecte: neque enim principem aliquem solum dicimur offendere, quando aliquam ei iniuriam directe irrogamus in fama, honore vita, aut bonis, sed etiam quando vel mandata eius transgredimur, vel aliquid, quod ei displicet, facimus: sic ergo Deum magis proprie offendimus primum, quando aliquid directe contra ipsum facimus, vel dicimus, vt quando cōuicia iactamus in ipsum vel alium Deum colimus, aut ipsum odio habem⁹: deinde quouis alio peccato, quod contra legem eius, & voluntatem committimus, quia omne, quod naturæ rationali malum est, etiamsi lege ab eo posita nō sit prohibitum, ei displicet. A nonnullis tamē Theologis Dei offensa solum dicitur esse peccatum ratione auersionis, quam habet, hoc est, ratione priuationis gratiæ.

Ad Tertiū. *Quartū.* *Quintū.* *Ad primū.*

Itaque si ratio offensæ consideretur secūdum quod est auersio a Deo, hoc est, priuatio gratiæ ipsius, æqualis in omnibus est quouis enim modo, & peccato homo a Deo recedat, hoc est, coniunctione cum ipso se priuet eadē omnino gratia in gradu non determinato, eodem etiam omnino fine se priuat: cumque priuatio non ex causa, aut subiecto, sed ex habitu, quo priuar, spectanda sit, fit vt eadem omnino sit auersio a Deo, eadem omnino priuatio gratiæ, & amicitiæ cum ipso, quare eadem erit omnino offensa, si hoc modo offensa accipiatur. Quodsi offensa magis proprie postremo illo modo capiatur, dicendum est peccata hoc ipso, quod sunt imparia secūdum rationem culpæ, & peccati, esse quoque secundum rationē offensæ. Namsi eo sunt offensa, quo sunt contra legem, aut Deo displicēt quia mala homini sunt, & omnia nō æquali ter legi opponūtur, neq; æq; mala homini sunt, & Deo displicent, consequitur non esse æqualem in omnibus offensam Dei, sed iuxta inæqualitatem malitiæ, & transgressionis esse maiorem, aut minorem, nō quia sit maior, aut minor recessus a Deo, hoc est maior priuatio Dei finis vltimi, sed quia magis, aut minus Deo displicet, aut legi eius aduersetur.

Ex his autem argumenta superius posita facile diluuntur. Ad primum dicimus malitiam peccati non esse auersionem ab ipso Deo, & separationem ab eo, sed malitiam esse causam talis auersionis, ac proinde auersionem oriri ex malitia peccati, vt disp. illa 96. ostēsum est. Quare licet homo recedat, & auertat se a Deo per varia, & diuersa peccata, eadē est nihilomin⁹ auersio, hęc enim est priuatio caritatis cū Deo, quę non variatur propter varias causas peccatorum, ex quibus nascitur. Ad secundum dico odium Dei diuersam habere rationē offensæ, quā habent alia peccata, non quia in hoc peccato sit diuersa separatio a Deo, & priuatio illius, vt est finis, cui per caritatē cōiungimur; sed quia, cū sit diuersa malitia, & trāsgressio, est etiam diuersa ratio offensæ postremo illo modo, quo offensa magis proprie vsurpatur. Ad tertium fatemur esse diuersum accessum ad Deū per varios actus virtutum, esse quoque varia peccata contra ipsum, & diuersos modos offensæ, postremo illo modo offensa accepta; tamen non esse diuersam priuationem coniunctionis cum ipso, quatenus est finis caritatis, cui per gratiam coniungimur, vt notatum est. Ad quartum eodem modo dicimus varia esse offensionis genera contra Deum, sicut varie genera sunt obsequiorum ea ratione duntaxat, qua peccatum dicitur offensa postremo illo modo, non quatenus est priuatio, & separatio a Deo. De quinto vero argumento, an scilicet omnia peccata mortalia in ratione mortalis sint æqualia, licet in ratione culpæ, & peccati paria nō sint, dicemus infra disp. 142. vbi de differētia inter mortale, & veniale differēdum est, ideo eo loco diluetur.

Ad Quintū.

ARTICVLVS III.

Vtrum grauitas peccatorum varietur secundum obiecta.

Infra ar. 4. 5. & 9. cor. & 9. 74. ar. 9 cor. & 2. 2. 9. 74. ar. 2. ad 1. Et Mat. 9. 5. a. 2. ad 6.

ADTertium sic proceditur. Videtur, quod peccatorum grauitas non varietur secundum obiecta. Grauitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipsius peccati: sed obiectum est materia ipsius peccati: ergo secundum diuersa obiecta peccatorum grauitas non variatur.

Præterea, Grauitas peccati est intensio malitiæ ipsius: peccatum autem nō habet rationem malitiæ ex parte conuersionis ad proprium obiectū, quod est quoddā bonum appetibile, sed magis ex parte auersionis: ergo grauitas peccatorum non variatur secūdum diuersa obiecta.

Præterea, peccata quæ habent diuersa obiecta sunt diuersorum generū: sed ea quæ sunt diuersorū generum, non sunt cōparabilia vt probatur in 7. Physi. ergo vnū peccatū non est grauius altero secundum diuersitatem obiectorum.

Lib. 7. Phys. text. 30. 31. & 32. tom. 2.

Sed contra, Peccata recipiunt speciē ex obiectis, vt ex supra dictis patet: sed aliquorum peccatorum vnum est grauius altero secundum suam speciem, sicut homicidiū furto, ergo grauitas peccatorum differt secundum obiecta.

Ar. præc.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, grauitas peccatorum differt eo modo, quo vna ægritudo est alia grauior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensura ratione humorum per conuenientiam ad naturam

Ar. præc.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad naturam animalis: ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum conuenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem, quod tanto est grauior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationē prioris principij: sicut ægritudo, quæ prouenit in corpore humano ex corde (quod est principiū vitæ) vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, periculosior est: vnde oportet etiam quod peccatum sit tanto grauius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principiū quod est prius in ordine rationis: ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine: & ideo quanto peccatum contingit in in actibus humanis ex altiori fine, tāto peccatum est grauius: obiecta autem actuum sunt fines eorum, vt ex supra dictis patet, & ideo secundum diuersitatem obiectorum attenditur diuersitas grauitatis in peccatis: sicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem: homo autem ordinatur vlterius in Deum sicut in finem, vnde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis (sicut homicidium) est grauius peccato, quod est circa res exteriores, sicut furtum: & adhuc est grauius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, & huiusmodi: in ordine quorumlibet horum peccatorum vnū peccatum est grauius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differētia grauitatis, quæ attēditur penes obiecta, est prima, & principalis quasi consequens speciem.

Q. 72. art. 3. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectū etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, vt supra dictum est forma autē actus moralis dependet ex fine, vt ex supra dictis patet.

Q. 72. art. 3. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conuersione ad aliquod bonū commutabile, sequitur auersio ab incōmutabili bono: in qua perficitur ratio mali, & ideo oportet, quod secundum diuersitatem eorum, quæ pertinent ad conuersionem, sequatur diuersa grauitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem adinuicem, & ideo omnes actus humani quodammodo conueniūt in vno genere secundum quod ordinantur ad vltimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata esse cōparabilia.

Explicatio doctrinæ Articuli.

Conclusio.

COnclusio est. *Grauitas primo, & præcipua peccatorum attenditur ex obiectis, ex quibus etiam peccatorum species sumūtur,* hanc conclusionem ego ita explicarem iuxta ea, quæ dicta sunt disputatione 73. vt interior actus sumat grauitatem, & malitiā, quæ est ex obiecto, & circunstantijs exterioris actus, eodem modo, quo ab exteriori actu malitiam accipit, nempe deriuatam secundum analogiam ab exteriori, in quo primo reperitur, exterior autem non accipiat eam ex obiecto, & circunstantijs, eo quod in illis primo fit, & ex ipsis in actum ipsum exteriorem per analogiam deriuetur, sed ita vt in exteriori actu maior, aut minor grauitas consideretur, quatenus circa tale, aut tale obiectum versatur. Eodem modo philosophandum est de malitia, quā habet actus interior ex ordine ad finem, qui non est actus, sed res quæ primo est cū ipso actu voluntatis, & non in ipso fine, vt ibidem explicatum est.

Dubitatio circa doctrinam Articuli.

Dubitatio.

CVm grauitas malitię in peccatis secundū varias species peccatorum ex obiecto primum cōsideretur, deinde ex alijs circunstantijs, difficultas est, an peccatū inferioris malitiæ secundum speciem ex circūstantijs

stantijs accidentarijs ita crescere possit, vt attingat grauitatem peccati superioris speciei; in qua controuersia sunt Recentiores nonnulli, qui affirmant peccatum inferioris speciei ita posse ex circunstantijs augeri, vt alteri superioris speciei fiat æquale, imo ipsum etiam interdum excedat. Probant primo, exemplo morali, quia maius peccatum esset furari totum ærarium publicum, quam hominem occidere priuatū, cum tamē homicidium ex sua specie, & natura maius peccatum sit. Secundo probant exemplo rerum naturalium, videmus namque metallū inferioris naturæ, vt est argē tum, multitudine excedere æstimationem, & valorem auri, quod secundum suam naturam, & speciem magis pretiosum est. Tertio probant ex pœna, nam aliquando ita potest crescere peccatum furti vel numero, vel quantitate, vt maiori pœna puniatur in inferno, quam homicidium, pœna autem æque respondet malitiæ: ergo maior tunc erit malitia furti. Sentētiam autem S. Thoque huic opinioni contraria videtur, sic explicant, vt intelligatur ceteris paribus, alioqui, si cetera paria non sint, dicunt etiam ex sententia illius posse peccatum inferioris speciei excedere peccatum superioris.

Ego vero doctrinā S. Thom. absque vlla exceptione amplectendam existimo, nempe grauitatis differentiam, quæ sumitur ex obiectis esse primam, & præcipuam, cūque differentia secundū speciem talis sit, vt inferior species nunquam possit fieri perfectior, aut æque perfecta cū superiori, sequitur nullum peccatum inferioris speciei, quātumuis crescat ex circunstantijs posse fieri grauius, vel æque graue cum peccato superioris speciei, alioqui prima, & præcipua grauitas non sumeretur ex obiecto, ex quo species etiam desumitur. Quam opinionem sequutus fuit Durādus in quar. tum distin. 22. q. 1. nu. 8. confirmatur vero exemplo rerum naturalium, in quibus inferior species, quatumuis perficiatur, nunquam potest euadere perfectior, vel æque perfecta cum superiori. Quod vero argentum in magna copia æquiualeat valori auri, non ideo est, quia secundum naturalem perfectionem argentum auro æquari possit, præsertim cum quantitas, & multitudo nihil addat perfectionis intrinsecæ rei, sed quia valor argenti, & auri ex communi æstimatione hominum ad vsus humanæ vitæ non ex perfectione naturali pensatur, & quia maior copia argenti plus ad hoc diseruire potest, quam minor copia auri, idcirco argentum multitudine superat aurum. Hac eadem ratione plura bruta animantia, imo aliquando vnus equus pluris æstimatur, quam vnus seruus, cum tamen secundum naturalem perfectionem nullo modo cū eo conferri possit, cūque peccata nonpendeant ex hac hominū æstimatione, sed ex inconuenientia cū natura rationali, fieri nequit vt minor inconuenientia secūdū speciem multitudine, & alijs circūstantijs antecellere possit malitiæ superioris speciei. Neque enim in hoc diuersa ratio esse potest inter species morales peccatorum, & naturales alierum rerum, siquidem opus libere factū, vel suapte natura, vel supposita lege tale est, vt statim absque vllo alio naturæ rationali disconueniens sit.

Confirmatur

Adde, quod in naturalibus species dicuntur distare in infinitum, hoc est ita distare inter se, ac si distantia esset infinita, eo ꝙ quantunuis vna perficiatur, numquam potest alterius perfectionem attingere, vel æquare, dicuntur etiam esse, sicut numeri, quia necesse est inæquales esse secundum perfectionem: idē enim est diuersitas in natura, ꝙ inæqualitas: inter species autē est sē per diuersitas, ergo & in æqualitas; ꝙ enim in quantitate facit inæquale, in substantia facit diuersū. Quodsi in moralibus vera differentia secundum speciem reperitur, necessario eodem modo de speciebus moralibus philosophandum est, eadem enim omnino ratio videtur. Quare qui statim ad communem illam distinctionem generis moris, & naturę absq; vlla alia cōsideratione cofungiunt, reprehensione digni sunt: licet enim quædam sint peculiaria in moribus, qnæ in natura locum non habent, hæc tamen peculiarem quoque rationem habent: in eo vero, quod de differentia specierum modo dicebamus, eadem prorsus ratio esse videtur: ratio autē communis est, quia augmentū inferioris speciei, semper est intra rationē illius; si ergo aliqua species habet inferiorē rationem, & naturā, semper secūdum naturam species inferior manebit, si quidem augmentum eam non mutat, & secundum se inferior est.

Ceterum huius rei gratia tria obseruanda sunt. Prium est in communi moloquendi peccatum etiam inferioris speciei, & ex obiecto minus graue dici aliquādo maius alio superioris speciei propter

Prima obseruatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

circunstantias, vel propter maiorem rationem voluntarij, quia pluribus modis malũ est, vel quia maius reipublicæ nocumentũ infert. Alterum est, peccatum inferioris speciei grauius a iudice puniri, quam peccatum superioris speciei, eo quod magis opponatur cõmuni bono, & paci reipublicæ, atque gubernationi, imo etiam id fit cũ peccato, quod simpliciter ex circũstantijs, & obiecto minus est, quã aliud, quod non ita punitur, grauius enim punitur furtum alicuius rei, quã blasphemia, & tamen blasphemia ex omni capite maius peccatũ est. Secundũ.

Tertium. Tertium est, aliquando maiorem pœnam sensus infligi propter peccatum inferioris speciei, si ex alijs circunstantijs multum creuit; ob id tamen non fit, vt peccatum inferioris speciei attingere possit grauitatem peccati superioris speciei: ratio vero discriminis inter pœnam, & malitiam est, quia cum augmentum malitiæ inferioris speciei non sit eiusdem rationis cum malitia superioris speciei, nunquam ipsi æquari potest: at vero cum incrementum pœnæ sensus sit eiusdem rationis cum pœna superioris peccati, idcirco pœna vnius peccati per incrementum potest pœnam alterius superare, cumque pœna hæc augeatur ex augmento malitiæ peccati proueniente ex circunstantijs; fit, vt pœna peccati inferioris speciei æquari possit pœnæ superioris. Quare ratio meriti, quæ consequitur ratio nem malitiæ, quia sumitur per ordinem ad pœnam eiusdem speciei, erit in omnibus peccatis, eritque passio propria peccati in vniuersum, sicut sensibile est animalis, & non variabitur secundum species varias peccatorum; neque enim passio alicuius generis variatur secundum varias species illius, sicut non variatur sensibile in singulis animalibus, neque quantitas, quæ est passio corporis per singula corpora; hæc autem ratio meriti, quodammodo sumi videtur, aut respicere æstimationem externam infligentis pœnam; & ita quod attinet ad hanc locum habet exemplum illud de auro, & argento superius allatum. Qua vero ratione contingat peccatum superioris speciei esse veniale, vel ex leuitate materiæ, vel ex defectu pleni voluntarij; contra vero peccatum superioris speciei contingat esse mortale immota omnino ratione malitiæ secundum speciem moralem, dicemus infra disp. 142. vbi differentia inter mortale, & veniale constituenda est.

Meritum pœnæ quo modo sit passio peccati.

24

Artic. IIII.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum grauitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod grauitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, vt scilicet maiori virtuti grauius peccatum opponatur, quia, vt dicitur Prouerbiorum 15. In abundanti iustitia virtus maxima est: sicut autem dicit Dominus Matthæi 5. Abundans iustitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

Præterea. In 2. Ethicorum, dicitur quod virtus est circa difficile, & bonum ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile: sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

Præterea. Caritas est maior virtus, quam fides, & spes, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum, quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei, & spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 8. Ethicorum, quod pessimum optimo contrarium est: optimum autem in moralibus est maxima virtus, pessimum autem grauissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur grauissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum: vno quidem modo principaliter, & directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam con-

nam contraria circa idem sunt, & hoc modo oportet, quod maiori virtuti opponatur grauius peccatum: sicut enim ex parte obiecti attenditur maior grauitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis, vtrunque enim ex obiecto speciem sortitur, vt ex supra dictis patet: vnde opottet, quod maximę virtuti directe contrarietur maximum peccatum quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum: quantum enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario: ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducẽtia ad peccatum cohibet, & sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores discrepantias excludit, & per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione, quæ attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod maiori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod est circa malum magis difficile: vtrobique enim inuenitur quædam eminentia ex hoc, quod ostenditur volũtas procliuior in bonum, vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non est quicunque amor, sed amor Dei: vnde non opponitur ei quod cunque odium directe, sed odium Dei, quod est grauissimum peccatorum.

(.?.)

Notationes circa Articulum.

DVæ sunt conclusiones in hoc articulo. Prior est, *Maiori, & excellentiori virtuti maius vitium, & peccatum directe, & principaliter opponitur secundum maximam distantiam, quæ contrarijs conuenit.* Posterior conclusio, *Si consideretur oppositio cum virtute secundum quandam extẽsionem virtutis cohibentis peccatum, quanto maior, & perfectior virtus fuerit minora cohibet peccata.* Prior conclusio conuenit cum doctrina præcedentis articuli; nam peccata eo esse grauiora, quo maiori virtuti opponuntur, prouenit ex obiecto, ex quo prima grauitas peccatorum secundum speciem attenditur. In hac vero conuenire debent omnes, siue dicant formale peccati in priuatione consistere, siue in relatione oppositionis. Prior conclusio. Posterior. 25

Quædam tamen videntur obstare doctrinæ huius articuli; primum, id, quod ipse S. Thomas 1. p. q. 49. art. 3. docet, nempe non esse summum malum, quod summo bono opponatur, in hoc autem articulo asserere videtur esse maximum malum, quod maximo bono opponitur. Respondeo Sanctum Thomam in illo articulo solum negare infinitum aliquod malũ, quod ex omni parte sit malũ, tũ quia destrueret subiectum, in quo esse deberet, & ita seipsum destrueret, tum etiam quia nullum est malum quod opponatur, aut priuet infinito bono, quod est Deus tãquam opposita forma, Dei enim nulla potest esse priuatio, sicut neque aliquid ei contrarium: peccatum enim non priuat Deo vt oppositã formã, sed vt fine. In hoc vero articulo solum docet Sanctus Doctor summo bono inter virtutes, hoc est, maximæ virtuti maximum peccatum opponi, id quod verissimum est: sicũt caritati, quæ est maxima virtutum, opponitur odium Dei, quod est maximum peccatum. Occasione huius hic solet disputari, an peccatum quodcunque mortale sit infinitæ malitiæ, eo ipso quod opponitur Deo, qui est maxime bonus. De hoc tamen ex professo differendum est in 3. p. S. Thomæ q. 1. art. 2. nunc obiter ad notare libet ex hac parte peccatũ infinitũ non esse: nam quamuis malitia pensari debeat ex bono, quo priuat, & Deus sit infinite bonus, hoc tamẽ debet intelligi de bono quo priuat, aut cui opponitur tãquã formæ contrariæ, non autem tanquã fini, aut obiecto, pec- 26

Prima ellectio ex S. Thoma. Solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cto, peccatum autē opponitur gratiæ, & caritati, quæ finite sunt, tanquā formæ, Deo autem tanquam fini, & obiecto, & ideo ex hoc capite infinitatem non habet.

Arist. Secundo notandum est doctrinam articuli confirmari testimonio Arist. 8. Ethic. c.10. ante medium; vbi ex eo, quod tyrannis aduersetur vniuersalissimo bono regni quod videtur esse optimum, infert ille tyrannidem esse pessimam; pessimum enim, inquit Arist. est, quod est contrarium optimo. Quam doctrinam notat Caiet. esse intelligendam inter ea, quæ habent contrarium, ex quo infert dilectionem Dei nō esse optimā operationem, etiamsi odiū Dei, quod ei opponitur, sit pessima operatio, quia non potest hac ratione conferri cū visione Dei, eo quod visio non habeat cōtrarium. Bene tamen sequitur, inter operationes, quę habent contrariū, optimam esse dilectionē, quia ei pessima operatio opponitur. Fallitur tamē Caiet. nam visio Dei vere habet contrariū; primum opponitur ei error circa Deum, qui esse non potest cum ipsa, & est malis intellectui, sicut visio est bona: rursus visioni opponitur priuatio, quæ est etiā mala intellectui: quocirca deficere etiam videtur regula Arist. aut dicēdum est odium Dei non esse pessimū. Respondeo igitur sicut dixi 1. 2. disp. 11. c. 8. odium Dei esse pessimum in genere moris, & amorem etiam in genere moris optimā esse operationem: at in genere naturæ optimam operationem esse intellectionem, & visionē; contra vero priuationem visionis, vel errorē esse pessimum in eodē genere.

Obiectio secunda Caiet.

27 *Solutio.*

Tertia obiectio conflans duabus partibus. Tertio contra doctrinam prioris conclusionis videtur esse idēmet S. Doctor infra q. 84. art. 4. ad 1. cum ait necessarium nō esse principalia vitia præcipuis virtutibus opponi, & 2. 2. q. 142. art. 3. cum docet maius esse peccatum intemperantiæ, quam timiditatis, & tamen timiditas est contra fortitudinem; intemperantia vero contra temperantiam, quæ est minor virtus fortitudine. Deinde non omne peccatum contra iustitiā maius est quocunque peccato contra castitatem; neque enim furtum maius est, quā peccatum contra naturam, & tamē furtum iustitiæ, peccatum autem contra naturam opponitur castitati, quę est sub temperantia, & ideo minor virtus, quā iustitia.

Sententia recentiorum. Nonnulli recentiores his rationibus conuicti fatentur conclusionem priorē huius articuli intelligendā esse, sicut articuli præcedentis, ita vt cetera omnia paria sint: cetera enim peccatum, quod est contra minorem virtutem, vsqueadeo crescere posse ex alijs circunstantijs; vt superet peccatū oppositum virtuti excellentiori. Horum tamen sententiā præced. disput. confutauimus ostēdentes peccatū inferioris speciei nunquā posse ex circunstantijs, vel ex alio capite ita crescere, vt superet peccatum superioris speciei; quare si peccatum oppositum præstantiori virtuti ex obiecto, & specie sua maius, peccatum est, vt omnes fatētur, consequitur id, quod est contra minorem virtutē, ac proinde ex obiecto, & specie sua minus nullo incremento fieri posse maius. Caiet. vero huic difficultati respondet 2. 2. q. 142. art. 3. primum, regulā Arist. nempe, pessimum esse, quod opponitur optimo, veram esse, sed intelligendam non simpliciter, verum ea parte, qua meliori bono aliquid opponitur, ex qua etiam parte bonum illud est optimum: ex quo infert timiditatem, quæ opponitur fortitudini, nō esse simpliciter peiorem intemperātia, sed ex ea solum parte, qua opponitur bono cōmuni, ex qua etiam fortitudo melior est, quam temperantia. Ceterum doctrina hæc Caietani non placet: nam timiditas nō semper est contra commune bonum, nec fortitudo semper in bonum commune cedit, & tamen Sanctus Thomas vniuersim loquitur, cum inquit timiditatem minus malum esse, quam intemperantiā, tum etiam quando quis debet aggredi pericula ob defensionem Reipublicæ, tanquam pars illius, vinculo iustitiæ ad id tenetur, & non solius fortitudinis, quare non mirum si tunc maius peccatum sit, quam intemperantia, quia maiori etiam virtuti opponitur. Ceterum, cum etiam fortitudo secundum se semper sit maior virtus, videtur eadem ratione timiditas semper esse maius peccatum: cuius oppositum docet Sanctus Thomas.

Sententia Caiet.

Ideo respondeo considerari posse peccatum primum, quatenus est malum in genere moris ex oppositione cū virtute: deinde quatenus est mortale, aut veniale, quæ duæ posteriores rationes peccati non sunt de intrinseca ratione peccati, vt peccatū est, sed consequuntur, vt disp. 144. dicturi sumus: nunc ergo S. Tho. 2. 2. quæst. illa 142. artic. 3. non comparat peccatum timiditatis cum peccato intemperantiæ secundum rationem peccati intra genus moris, sed secundum

cundum rationem mortalis, & venialis, & inquit maius esse peccatum intemperantie nam facilius, & magis communiter potest esse mortale peccatum intemperantiæ, quā timiditatis, & secundum hanc consideratio nem non debet dici semper grauius peccatum, quod nobiliori virtuti opponitur, po test enim esse nobilior virtus, quæ non sit homini tam in præcepto, imo aliquādo excellenti virtuti opponitur aliquid, quod non est peccatum, vt virginitati actus coniugalis, sic etiam veritati opponitur mendacium, quod ex genere suo mortale non est, & tamen ebrietas ex se mortale est, quod opponitur temperantiæ, quæ minor virtus, quam veritas est. Ad aliud testimonium ex hac 1. 2. q. 84. respondet optime Conradus in hunc articulum, non distinguere Sanctū Thomā eo loco maiora peccata, sed septem capitalia, quę communiter assignantur; dicātur autem capitalia, quia ex illis alia originem ducunt, & cum assignentur quatuor virtutes cardinales, septem capitalia vitia constituuntur.

Illud vero, quod docet Sanctus Doctor 2. 2. q. 154. art. 3. de fornicatione, nō video qua ratione explicari possit; ait enim enim fornicationem esse grauius peccatum quam furtum, reddit rationem, quia fornicatio iniuriam irrogat proli generandæ, at vero furtum in bonis tātum externis, quæ minoris momenti sunt; hoc autem difficile est, nam iniuria, quæ dicitur fieri proli, non est proprie iniuria contra iustitiā, quare fornicatio ab omnibus dicitur peccatū contra castitatem tantum, furtum autē cōtra iustitiam, cumque peccatum eo sit grauius, quo nobiliori virtuti opponitur, ideo furtum ex genere suo grauius peccatum erit. Sed Sanctus Thomas eo loco nō videtur contra doctrinam huius articuli docuisse, nam si fornicatio faceret iniuriā proli, opponeretur etiam iustitię, & ita grauius peccatum esset, quam furtum. Quare inconcussa manet doctrina huius articuli; hinc etiam supra disputatione 66. c. 4. inferebamus, cum aliquis dubius est de matrimonio, debere reddere, quia reddendo exponit se periculo incontinentiæ contra castitatem, non reddendo autem periculo in iustitiæ, quod maius est, ex duobus autem malis minus est eligendum, quando non potest vtrumque euitari. Eadem ratione dicendum est peccata luxurię contra naturā, etiamsi magis turpia appareant, & maiori nota infamiæ digna sint: ex genere tamen suo minora esse, quam peccatū furti, quia furtum iustitiæ, illa autem peccata castitati opponuntur.

ARTICVLVS V.

Vtrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia.

2. 2. *quæst.* 154. *art.* 3. *&* 4. *dist.* 9. *artic.* 3. *q.* 5. *cor. & dist.* 33 *q.* 1. *ante* 3. *q.* 2. *ad* 3. *Et veri.* 9. 25 *art.* 6. *ad* 2. *Et Isa.* 22. *lec.* 6. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim grauius peccatum est, quam furtum. Dicitur enim Prouer. 6. Non grandis est culpæ cum quis furatus fuerit, qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam: sed furtum pertinet ad auaritiam, quæ est peccatum spirituale, adulterium autem ad luxuriam quæ est peccatum carnale, ergo peccata carnalia sunt maioris culpæ,

Præterea. Aug. dicit super Leui. quod Diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ, & idololatriæ, sed de maiori culpa magis gaudet: ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

Libr. 7. Ethic. cap. 6. Præterea. Philosophus probat in 7. Ethic. quod incontinens concupiscentiæ est turpior, quam incontinens iræ, sed ira est peccatum spirituale secundum Greg. 31. Moralium: concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia: ergo peccatum carnale est grauius, quā peccatum spirituale.

Ca. 131.

Lib 33. moral ca. 11. parum ante medium, habetur in sententia. Sed contra est, quod Greg. dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, & maioris infamiæ, quam spiritualia.

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt maioris culpæ, quā peccata carnalia: quod non est sic intelligēdum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpæ quolibet peccato carnali, sed quia considerata hac sola differentia spiritualiatis, & carnalitatis, gra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis: grauiora sunt, quam cetera peccata ceteris paribus, cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidē ex parte subiecti, nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est conuerti ad Deū, & ab eo auerti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale conuerti, & ideo peccatum carnale in quantum huiusmodi habet plus de conuersione propter quod etiam est maioris adhęsionis sed peccatum spirituale habet plus de auersione: ex qua procedit ratio culpę, & ideo peccatum spirituale inquantum huiusmodi est maioris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte eius, in quem peccatur, nam peccatum carnale, inquātum huiusmodi, est in corpus propriū, quod est minus diligendum secundum ordinem caritatis, quam Deus & proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia, & ideo peccata spiritualia inquātū huiusmodi, sunt maioris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motiui, quia quanto est grauius impulsiuum ad peccandum, tanto homo minus peccat, vt infra dicetur, peccata autem carnalia habēt vehementius impulsiuum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam, & ideo peccata spiritualia inquātum huiusmodi, sunt maioris culpæ.

Art. seq.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatū luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiæ, & quantum ad hoc potest ad auaritiam reduci, vt glos. dicit ad Ephes. 5. super illud, Omnis fornicator,

Et glossa Hieron. in hunc locum tom. 5.

aut immundus, aut auarus, & tunc grauius est adulterium, quam furtum, quanto homini carior est vxor, quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, & difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus, vt Philosophus dicit in 3. Ethicorū. *Lib. 3. Ethic. cap. 11. circa fin.*

Ad tertium dicendum, quod sicut philosophus dicit, Turpius est esse incontinentem concupiscentiæ, quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione: & secundum hoc etiam dicit in 3. Eth. quod peccata intemperātiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes, quę sunt communes nobis, & brutis, vnde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur, & inde est, quod sicut Gregor. dicit, sunt maioris infamiæ. *Lib. 3. Ethic. cap. 10. circa fin. Lect. 19. Lect. 20. Gregor. lib. 31. moral. cap. 17. circa fin.*

Notationes circa Articulum.

3 Conclusio est. *Si cetera paria sint, peccatum spirituale grauius est, quam carnale.* Cuius gratia nota cum Conrado in commentario huius articuli, non esse mentem Sācti Thomæ peccatum inferioris speciei, quale est carnale, propter incrementum ex circunstantijs posse fieri simpliciter maius, quam aliud superioris speciei, hoc enim articulo 3. impugnatum est: sed hic loquitur de grauitate peccati secundum rationem mortalis, & venialis; & inquit ideo spirituale grauius esse, si cetera sint paria, quia interdum fieri potest, vt spirituale sit venia le, vel ob leuitatem materiæ, vel defectu voluntarij. Deinde obseruandum est ex Gregorio Magno libro 31. moral. cap. 17. & libro 33. capite 11. & Aristotele libro 3. Ethicorum capite 10. & lib. 7. capite 6. peccata carnalia licet ex se minoris malitiæ sint, esse tamē hominibus magis exprobrāda, & notanda maiori infamia, quia his homo bruta animantia maxime imitatur. *Conclus. Primum patet. Secundum. Gregor. ad Mor.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum grauitas peccatorū attendatur secundum causam peccati.

AD SEXTVM sic procedi-tur. Videtur, quod grauitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quāto enim peccati causa fuerit maior tanto vehementius mouet ad peccandū, & ita difficilius potest ei resisti: sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur, hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, vt non facile resistat peccato: peccatum autem, quod est ex infirmitate, leuius iudicatur, non ergo peccatum habet grauitatem ex parte suæ causæ.

Præterea. Concupiscentia est generalis quædā causa peccati vnde dicit glos. super illud Rom. 7. Nam concupiscentiam nesciebam, &c. Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet, sed quanto homo fuerit victus maiori cōcupiscētia, tanto est minus peccatum: grauitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

Præterea. Sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse peccati, sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum, in tantū quod, qui caret vsu rationis omnino excusetur a peccato, & qui ex ignorantia peccat, leuius peccat, ergo grauitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, Multiplicata causa, multiplicatur effectus, ergo si causa peccati maior fuerit, peccatum erit grauius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut & in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Vna, quæ est per se, & propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi, cōparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructū, vt dicitur in glo. super illud Matt. 7. Nō potest arbor bona fructus malos facere, & huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatū erit grauius, quanto enim volūtas fuerit maior ad peccādū, tanto homo grauius peccat. Aliæ vero causę peccati accipiūtur quasi extrinsecæ, & remotæ, ex quibus scilicet volūtas inclinatur ad peccādū: & in his causis est distinguendum. Quædam enim

harum inducūt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis: sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis, & ex tali causa augetur peccatum, grauius enim peccat cuius voluntas intensione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam, & ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moueri libere ex seipsa secundum iudiciū rationis: vnde causæ, quæ diminuunt iudicium rationis (sicut ignorantia) vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis (sicut infirmitas vel violētia, aut metus, aut aliquid huiusmodi) diminuunt peccatum, sicut & diminuunt volūtarium, intantum quod si actus sit omnino inuoluntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de causa mouēte extrinseca, quæ diminuit voluntarium, cuius quidem causæ augmētum diminuit peccatum, vt dictum est. *In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic vbi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic maior cōcupiscentia præcedens iudicium rationis, & motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex grauiori tentatione, vnde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis, & motum voluntatis, sic vbi est maior concupiscentia, est maius peccatum, insurgit enim interdum maior concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas ineffrænate tendit in suum obiectum.

Ad tertiū dicendū, quod ratio illa procedit de causa, quæ causat inuolūtariū, & hæc diminuit peccatū, vt dictum est. *In corp. art.*

Prima

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prima conclusio. Secunda. Tertia.

PRima conclusio, *Quanto fuerit maior causa ex parte voluntatis, maius est peccatum.* Secunda conclusio, *Quanto peior fuerit finis, tanto maius erit peccatum.* Tertia conclusio, *Causæ, quæ diminuunt iudicium rationis vt ignorantia, vel quæ minuunt voluntarium vt infirmitas, vis, aut metus, minuunt etiam rationem peccati.* De doctrina huius articuli satis dictum est supra disp. 8.

ARTICVLVS VII.

Vtrũ circunstãtia aggrauet peccatum.

3. 9. 80. art. 5. cor. Et malo q. 2. ar. 10. cor & q. 15. art. 2. ad 6. Et 4. dist. 16 q. 3. art. 2. q. 1. Et 1. cor. 11. lect. 7. co.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia non aggrauet peccatum. Peccatum enim habet grauitatẽ ex sua specie: circunstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius, ergo grauitas peccati nõ consideratur ex circunstantia.

Præterea. Aut circunstantia est mala, aut non, si circunstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali, si vero non sit mala, non habet vnde augeat malum, ergo circunstantia nullo modo auget peccatum.

Præterea. Malitia peccati est ex parte auersionis, sed circunstantiæ consequũtur peccatum ex parte conuersionis, ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est, quod ignorantia circũstantiæ diminuit peccatum, qui enim peccat ex ignorantia circunstantiæ, meretur veniam, vt dicitur in 3. Ethicorum hoc autem non esset nisi circunstantia aggrauaret peccatum, ergo circunstantia peccatum aggrauat.

Lib 3. Ethi. c. 1. post medium tom. 5.

Respondeo dicendum, quod vnumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in secundo Ethicorum. Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicuius circunstantiæ, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non obseruat debitas circunstantias. Vn de manifestum est, quod peccatum natum est aggrauari per circunstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Vno quidem modo inquantum circunstãtia trãsfert in aliud genus peccati: sicut peccatum fornicationis consistit in hoc, quod homo accedit ad nõ suam, si autem addatur hæc circunstantia, vt illa, ad quam accedit, sit alterius vxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo vsurpat rem alterius, & secũdum hoc adulterium est grauius peccatum, quam fornicatio. Aliquando vero circunstantia non aggrauat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati, sicut si prodigus det quãdo nõ debet, & cui nõ debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solũ det cui non debet, & ex hoc ipso peccatum fit grauius: sicut etiam ægritudo est grauior, quæ plures partes corporis inficit. Vnde, & Tullius dicit in Paradoxis, quod in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is, qui procreauit, qui aluit, qui erudiuit, qui in sede, ac domo atque in rempublicam collocauit. Tertio modo circunstantia aggrauat peccatum ex eo, quod auget deformitatem prouenientem ex alia circũstantia, sicut accipere alienum cõstituit peccatum furti: si autẽ addatur hæc circunstantia, vt multũ accipiat de alieno, erit peccatum grauius, quamuis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

Lib 2. Eth. c. 2. & 3. tomo 5.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circunstãtia dat speciem actui moderali, vt supra habitum est, & tamen circunstantia, quæ non dat speciem, potest aggrauare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pẽsatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam circunstantia.

Ad se-

Ad secundum dicendum, quod vtroque modo circunstantia potest aggraua re pecccatum, si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet, quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitię in eadem specie, vt dictum est, si autem non sit mala: potest aggrauare peccatum in ordine ad malitiam alterius circunstantiæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum, non solum quantũ ad obiectum, sed etiam quantũ ad omnes circunstantias, & ideo auersio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circunstantiæ, puta, si aliquis operetur quando non debet, vel vbi non debet, & huiusmodi auersio sufficit ad rationẽ mali: hanc autem auersionem a regula rationis, sequitur auersio a Deo, cui debet homo per rectã rationem coniũgi.

Explicatio Articuli.

CONclusio est affirmans, quam hoc modo explicat Sanctus Thomas: Tribus modis circunstantia auget malitiã peccati, primo tribuendo nouam speciem, vt quod mulier, ad quam aliquis accedit, sit coniugio copulata, tribuit fornicationi speciem etiam adulterij. Secundo circunstantia auget malitiam non transferendo in nouam speciem, sed multiplicando rationem peccati, hoc est, dum facit actũ malum ex alio capite, sicut, si prodigus det, quando non debet, & cui non debet, intra eandem speciem duobus modis peccat. Tertio circũstantia auget præcedentem malitiam, sicut quantitas in furto, & circunstantia *Quomodo*, quæ pertinet ad intensionem in omni peccato.

Notationes circa doctrinam Articuli.

IN explicatione doctrinæ huius articuli proponit Conradus hanc difficultatem: Si violatio nouæ circunstantiæ in eodem actu, sicut in secunda explicatione dictum est, constituit diuersam malitiam, sequitur multiplicari malitiam secundum speciem: vnaquæque enim illarum habet suum peculiarem ordinem ad rationem, vt patet in exemplo illo prodigalitatis. Respondet Conradus, tot esse malitias in illo actu, quot desunt illi circunstantiæ debitę: verũ quia hæ circũstantiæ eidẽ actui debebantur, ideo non sunt (inquit) diuersæ speciei integræ, & perfectæ, quam ipse totalem appellat: sed sunt quasi partes, ex quibus vna integra ratio malitiæ huius peccati constat. Idem dixerat hic auctor supra quæstione 18. articulo 4. ex doctrina Scoti in 2. distinctione 20. quæstione 1. & quodlibeto 18. articulo 1. id quod videbatur sibi colligere ex Sancto Thoma in 2. distinctione 26. art. 5. ad primum. *Solutio Conrad.*

Hæc tamen sententia mihi nõ probatur: nam quemadmodum bonitas consistit in coniunctione omnium circunstantiarum, & quælibet illarum per se non constituit suam bonitatem, vt dixi quæstione 18. articulo illo 4. eodem modo violationes plurium circunstantiarum, non erunt plures malitiæ, sed ex omnibus illis defectibus resultat vna quædam oppositio maior, aut minor cum natura rationali, in qua ratio malitię posita est. Exemplo autem allato prodigalitatis id aperte monstratur, nã si prodigalitas esset mortale, satis esset in confessione explicare se fuisse prodigum semel, aut iterum, etiamsi ex duplici circũstantię defectu quis peccasset. Ratio vero a priori est, quia licet peccatum contingat ex defectu plurium circunstãtiarum, vt in ijs peccatis, quę per excessum, & defectũ eidem virtuti in medio consistenti opponuntur: quia tamen tota ratio horum peccatorum est oppositio cum medio virtutis, quę est vna tantum, & indiuidua, licet ex violatione multarum circunstãtiarum malitia confletur, ideo est vna in quouis peccato oppositio, quæ sumitur ex tali obiecto relato ad reliquas circunstantias. In exemplo prodigalitatis est id manifestũ, quia deformitas illius in hoc vno posita est, vt detur cui nõ oportet, quod licet alias postulet circũstãtias, & tẽporis, & personę dãtis, vt nõ supra facultatẽ propriã; & accipiẽtis, vt non supra indigentiã: hæc tamen omnia in ea vnica ratione includũtur, vt detur cui nõ oportet: circunstantia enim *cui* relate etiam sumenda est ad reliquas omnes: defectus ergo cuiusq; circunstantiæ nihil aliud facit, quã tollere debitum obiectũ virtutis, *Non placet.* *Vera solutio* *Ratio a priori.* 34

& ita

Universidad de Deusto
Biblioteca

& ita vn a tantum est malitia talis peccati. Quocirca Sanctus Thomas in hoc articulo non dixit secundo illo modo augeri malitiam addita noua malitia, sed esse multiplicem rationem malitiæ ex multiplici violatione circunstantiarum: immerito igitur Conradus dixit esse plures malitias, imo specie diuersas.

Obseruandū in eodem actu esse. esse duas malitias numero distinctas.

Deinde obseruandum est posse in eodē actu esse duas malitias eiusdem speciei numero solo distinctas, quare in eo actu duo erunt peccata, & vt duo in confessione explicanda vt 3. parte suo loco dicemus: hoc autem non contingit ex violatione circunstantiarum, quæ per se ad vnum actum cōueniunt, sed ex eo quod actui alias completo in sua malitia accidentarie coniungi
35 tur quædam alia circunstantia, ex qua aliā habet rationem completam peccati: vt cū aliquis non solum fornicatur, sed exemplo suo, aut suasione alium etiam prouocat ad fornicādum; & cum aliquis vno ictu duos, vel tres homines occidit; his enim actibus quatenus in vno versantur, ex quo habent integram rationem mali, accidit omnino versari circa aliud, quare ex vnoquoq; integrā habent rationem malitiæ, & peccati, ac proinde duplicem ex vtroque. Eodem modo quādo diuersa præcepta aliquis violaret, vt cum quis non seruat debitam horam in die ieiunij, & carnibus vescetur, duo committeret peccata, quia vnum quodque illorum per se præcipitur, nec sub vno obiecto continetur. Quando vero peccatū accidit ex defectu variarum circunstantiarum contra virtutem in medio positam, quia omnes illæ in vna ratione obiecti cōtinentur, vt diximus non multiplicant malitiam, neque peccatum in eodem actu, sicut in exemplo prodigalitatis expositum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum grauitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

2. 2. quæst. 34. art. 4. & 9. 73. art. 4. cor. & q. 74. art. 2. cor. & q. 154. ar. 4. Et mal q. 2. art. 10. cor.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod grauitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam euentus consequens actum peccati: sed euentus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, vt supra dictum est: ergo peccatum non aggrauatur propter maius nocumentum.

Præterea. Nocumentum maxime inuenitur in peccatis, quæ sunt cōtra proximū, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob 35. Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua, si ergo peccatum aggrauaretur propter maius nocumentū, sequeretur quod peccatū quo quis peccat in proximū, esset grauius peccato, quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

Præterea. Maius nocumentum infertur alicui cum priuatur vita gratiæ, quā cum priuatur vita naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ, sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, priuat eam vita gratiæ, inducēs eam ad peccatum mortale, si ergo peccatū esset grauius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator grauius peccaret, quam homicida, quod est manifeste falsum, non ergo peccatum est grauius propter maius nocumentum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in 3. libro de libero arbitrio. Quia vitium naturæ aduersatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto grauius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumētum quod prouenit ex peccato, est præuisum, & intentū: sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri: vt homici-

homicida vel fur, & tunc directe quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati: quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est præuisum, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum, vt compēdiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his, quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi: & sic etiam quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirecte: inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi, vel alij, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est præuisum, nec intentum, & tunc si per accidēs se habeat ad peccatum, non aggrauat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ consequi possūt imputantur homini ad pœnā mala, quæ cueniunt præter eius intētionem, si dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumētum per se sequatur ex actu peccati, sed non intētum, nec præuisum, directe peccatum aggrauat, quia quæcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciē, puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quāuis ipse non intēdat, nec forte præuideat directe per hoc aggrauatur peccatum, aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse, qui peccat. Huiusmodi autem nocumētum, si per accidens se habeat ad actum peccati, & non sit præuisum, nec intentum, non aggrauāt peccatum, neque sequitur maiorem grauitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum impingat, & lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actū peccati, licet forte nec sit præuisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit grauius peccatum, sed e cōuer-

Libr. 3. arbit. cap. 14. circa fin.

so grauius peccatum inducit grauius nocumentum, sicut aliquis infidelis qui nihil audiuit de pœnis inferni, grauiorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidij, quām pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit, nec præuidit, non aggrauatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare grauius, quod maiores pœnas contemnit, vt impleat voluntatem peccati, sed grauitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex grauitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate, & malitia exteriorum actuum ageretur, euentus sequens si sit præuisus & intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus. 1. 2. q. 20. art. 5.

Ad secundum dicendum, quod quamuis nocumentum aggrauet peccatum, non tamen sequitur, quod ex solo nocumento peccatum aggrauetur, quinimo peccatum per se est grauius propter inordinationem, vt supra dictum est: vnde & ipsum nocumentum aggrauat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum: vnde non sequitur, quod si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quæ sunt contra proximum, quod illa peccata sunt grauissima, quia multo maior inordinatio inuenitur in peccatis, quæ sunt contra Deum, & in quibusdam eorum, quæ sunt contra ipsum. Et tamē potest dici, quod etsi Deo nullius possit nocere, quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentū attentare in his, quæ Dei sunt, sicut extirpando fidē, violando sacra, quæ sunt peccata grauissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter, & violenter infert nocumentum, sicut patet in his, qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonū apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia. Ar. 3. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio

Universidad de Deusto
Biblioteca

non sequitur propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi: fornicator autem, qui prouocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se, & sufficiens causa corporalis mortis, spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens: quia nullum spiritualiter moritur, nisi propria voluntate peccando.

Explicatio articuli.

MAteriam huius articuli tractat etiam Sanctus Thom. supra q. 20.ar.5. cuius disputationem vsq; in hunc locum reseruaui, ideo placet hic repetere ea, quæ in illo art. dein de ea, quæ in præsente ille docet, vt vtriusque doctrinam melius examinemus. In illo igitur articulo 5. præmittit hanc distinctionem. Aut euentus fuit præcognitus, aut nō. Si fuit præcognitus, prima conclusio est, *Euentus auget bonitatem, vel malitiam.* Si vero non fuit, iterum distinguit: aut euentus nascitur per se & frequenter, aut per accidens, & raro: si frequenter, est secunda conclusio, *Euentus auget bonitatem, vel malitiam*, si raro, est tertia conclusio, *Euentus non auget malitiam*, hæc in illo articulo 5. In hoc vero ar. 8. in quo quærit, an nocumentum euentus augeat peccatū, premittit hanc distinctionem. Aut nocumētum euētus fuit præuisum, & intentum, aut præuisum, sed non intentum, aut neque præuisum, neque intentum. si fuit præuisum, & intentum, est prima conclusio, *Nocumentum auget peccatum directe*: si vero fuit præuisum, sed non intentum, est secunda conclusio, *Nocumentum auget quidem, sed non directe.* Si vero nec præuisum, nec intētum, rursus distinguit: aut illud nocumentum est contra alterū, aut tantum est nocumentum pœnæ in se ipsum, si est nocumētum contra alium, aliam distinctionem adhibet; aut oritur per se, & frequenter, vt scādalum ex peccato publico, & est tertia conclusio, *Tale nocumētum auget malitiam per se, & directe, licet nec sit intentum, nec præuisum, vt supponitur.* Aut euenit per accidēs & raro, & est quarta conclusio, *Tale nocumētum non auget directe culpam, quando scilicet non fuit intentum, nec præuisum, imputatur tamē ad pœnam, cum aliquis dabat operā rei illicitæ propter negligentiam: propter nocumētum enim huiusmodi, si sit homicidij, incurritur irregularitas.* Tandem, si de nocumento pene ipsiusmet operantis sermo sit, si non fuit intentum, nec præuisum, contingat tamen per accidens, est quinta conclusio, *Tale nocumentum non auget malitiam, nec maius peccatum est causa maioris pœnæ.* Si vero sequitur per se, est sexta cōclusio, *Maius nocumētum pœnæ non auget malitiā peccati, sed contra maius peccatum est causa maioris pœnæ.* Quodsi euentus pœnæ fuit præuisus, est septima conclusio, *Nocumentum pœne auget malitiam, ideoque grauius est Christianorum peccatum, qui credunt supplicij, & pœnæ grauitatem, quam Gentiles.* Hæc est summa doctrinæ vtriusque articuli, nunc vero ante, quam ad disputationes grauiores accedamus, quasdam circa textum difficultates examinemus.

36. *Conclusiones aliàs traditas à D. Thom.*

Prima conclusio huius artic.

27 *Secunda.*

Tertia.

Quarta

Dubitatio prima circa textum.

PRimo, quod S. Doct. docet in sequēda conclusione præsentis ar. nempe ex nocumento præuiso, sed non intento peccati malitiā augeri, primo aspectu falsum esse, & exēplo ipso, quo vtitur cōuinci videtur. Nam si aliquis, vt occidat alium, vel cōmittat adulterium, tranſit per sata alterius, & ea conculcans dānum illi inferat, peccatum homicidij, vel adulterij ex tali nocumēto augebitur non minus, quā si ignem scienter applicaret, vt segetes incēderet, si autē ignē applicaret, augeretur directe: ergo etiam conculcādo sata directe debet augeri. Quod vero ille, qui conculcat, non velit expresse nocere, nihil obstat, quo minus augeatur peccatum malitia iniustitiæ, quamuis obstet: ne augeatur malitia odij, quod nascitur ex displicentia personæ. Huic difficultati respōdet Conradus peccatum ex tali nocumento augeri non directe, quia illud non fuit directe volitum, appellat autē directe volitum, quod gratia sui appetitur vt finis, & quia conculcare sata in eo, qui tranſit, vt occidat, nō est volitū sui gratia, sed proter homicidiū, vel adulteriū, ideo (inquit) nō est directe volitū, neque ex eo directe augetur malitia peccati, quā doctrinam indicasse videtur S. Tho. in art. Huic tamen responso obstat manifesta ratio; quoniā vt aliquid dicatur directe appeti, non est necesse, vt gratia sui appetatur: nā & id, quod eligit volūtas gratia alterius tāquāmediū, directe quoque, & expresse volitum est. Respondeo igitur tale nocumentum augere malitiā nō directe, quia non est directe voluntariū, dicitur autē non directe voluntariū, quia nō in se, sed in causa remota voluntarium est, quā etiā ratione non dicetur ex proposito: nā damnum illatū bifariā potest alicui voluntarium esse, primū in causa proxima, cui damnum indiuidue coniungitur, vt si quis applicet ignem segeti, vel domui, vel percutiat iuxta præcordia, siue venenum propinet, & hoc modo dānum, & nocumentū semper est directe volitum; deinde aliquādo adhibetur causa remota dāni, cum qua non ita indiuidue nocumentū coniūctum est, & hic euētus potest esse præuisus, & nō intentus, aut directe voluntarius, quo circa non directe augebit malitiam peccati: id q̄ patet in exemplo adducto a S. Tho. de eo, qui conculcat sata, nā conculcare sata causa remota est, quæ paulatim, nec ita necessario infert damnū, sicut alia, quæ diximus.

Ex qua doctrina colligere licet homicidiū, quod tantū fuit in causa volitum, vt in cap. vltimo de homicidio, cū quis misit famulum, vt alium percuteret, non tamen occideret, famulus autē excedens limites mādati occidit, & in alijs huiusmodi, esse qui dem homicidium voluntarium, sed non directe, atq; ideo non esse homicidiū ex proposito. Quo fit, vt in eo, si nō est deductum ad forū exterius, sed occultum, possit ordinarius dispēsare iuxta decretū Conc. Trid. sessione 14. c.7. de reformatione, ibi enim cōceditur, vt in homicidijs occultis, excepto homicidio ex proposito, Ordinarius dispensare possit: eodem modo sess. 24. c.6. de reformatione conceditur facultas Episcopis, vt dispensare possint in homicidio casuali, nō autē in volūtario: intelligitur vero per casuale, non quod nullo modo volūtariū est, etiam in causa, sed quod nō est ex proposito: per voluntarium autē intelligit id, quod directe volitum est.

Dubitatio secunda.

EST secunda difficultas circa conclusionem tertiam huius artic. cuius doctrina cū secunda conclusione non videtur cōstare. nam in tertia, quando effectus nocumenti nec fuit præuisus, nec intentus, oritur tamen per se, & frequenter, sicut ex peccato publico nascitur scandalum, tale nocumentum augere malitiā directe, si vero nascitur per accidens, & raro non augere directe: ratio autem difficultatis est, quia in secunda conclusione dixerat ex euētu præuiso, sed non intento non augeri malitiam peccati directe, sed indirecte, in tertia vero docet euentū nec præuisum, nec intentū augere directe, si contingat per se, vt scandalū ex publico peccato: parū autem refert sequi per se, vt dicatur directe augere malitiā, nam directe augere dicitur, quod directe volitū est. Deinde non minus potest ori damnum per se ex eo, quod quis sata cōculcet, quod est exemplum secundæ conclusionis, quam ex peccato publico scandalū, quod est exemplum tertiæ: cur ergo dixit in secunda conclusione illud non augere directe, etiamsi sit præuisum, si non est intentum, in tertia vero de scandalo ait augere malitiam, etiamsi nec sit præuisum, nec intentū? Respondent nonnulli recentiores tunc malitiā peccati augeri directe ex nocumento, quod frequenter accidit, quando illud nascitur ex ipso actu peccati: at vero quando nascitur ex aliqua circunstantia ipsius actus peccati, non augeri ex illo malitiam directe: damnum autem, quod oritur ex transitu per sata ad occidendum, vel fornicandum, non est (inquiunt) natum ex ipso actu homicidij, vel fornicationis, sed ex circunstātia scilicet ex illo transitu, qui est circunstantia illius peccati: at scandalū prouenit ex ipsomet actu peccati publici. Hęc solutio desumpta videtur ex Conrad. in cō mentario huius artic. ea tamen mihi non probatur, nam si voluisset S. Doct. hoc significare, non dixisset in prima conclusione nocumentū præuisum, & intētū augere malitiā directe, & in secunda præuisum, & nō intentū augere non directe; siquidem illud quod est præuisum, & nō intentum, potest oriri ex ipsa substantia actus, & tunc augere directe, aut ex circunstantia, & tunc augere non directe. Quare si aliquis publice peccat, & præuidet scandalum, sed illud nō intendit iuxta doctrinam secundæ conclusionis, dicendum est augeri malitiam non directe, sed si tale scādalum nec fuisset præuisum, nec intentum iuxta tertiam cōclusionem, dicendū esset ex illo augeri malitiam directe, quę duo cōtraria sunt. Præter ea in casu, quo quis conculcat sata, nocumentum oritur ex substantia actus, nō quidem homicidij, aut fornicationis, propter

Solutio recentiorum.

quam conculcat, sed transitus, quo conculcat sata, & quem assumit vt medium ad illum finem. Fateor mihi difficilem satis videri mentem S. Tho. vt autem recte omnia constet, existimo necessarium esse particulam *directe* non vsurpari eodem modo in prima, secunda, & tertia conclusione, in prima enim, & secunda capitur pro eo, quod est directe volitū, sicut in præcedente dubitatione explicaui, in tertia vero accipienda est pro eo, quod est pertinere ad eamdem speciem. Itaque in tertia conclusione augeri directe malitiam ex nocumento, quod frequenter accidit, etiamsi nō sit præuisum neque intentū, idem est, q augeri in eadē specie. Atque in exemplo scādali id perspicuū est, nam publicum peccatum ex se tantū inuitat, & causam præbet vt plurimum peccato eiusdem speciei, dum ad idē genus peccati alios prouocat, quodsi aliquādo ad diuersum genus peccati moueat, non est ita frequens, & per se. Verbi causa, cum aliquis accedit ad vxorē alienam, & eo peccato mouet maritum, vt illam occidat, hic euētus non est tam per se, & frequenter coniūctus tali peccato, sed accidit ex eo quod factum est sciente marito, at publico peccato per se est inducere ad simile eiusdē speciei. Ego sane sic intelligerem S. Thom. tametsi mirum sit in tam breui spatio particulam illā *directe* tam varie eū vsurpasse, Fateor etiam totam hāc rem paucioribus quidem verbis, & clarius explicasse in illa q. 20. ar. 5. vt ex propositionibus superius positis manifestum est.

42 *Retzadam.* Circa quartā conclusionem nota, cum dicit S. Tho. nocumentum, q per accidēs nascitur: nec præuisum, nec intentum non augere malitiam directe, non esse ita accipiēdum, vt intelligat augere saltem indirecte, quia neutro modo auget, si nec intentū fuit nec præuisum aliquo modo. Dico præuisum aliquo modo: quia si potuerit præuideri, idē est, iuxta ea, quæ dicemus dis. 107. quo modo autem talis euentus etiam nonpræuisus aliquādo ad pœnam irregularitatis imputetur, disputabitur in tractatu de irregularitate, vbi etiam explicabimus, quomodo necessarium sit dare operam rei illicitæ, vt talis euentus ad irregularitatē imputetur.

Dubitatio tertia.

Tertia difficultas. CIrca septimam conclusionē est dubitatio, quo modo circunstantia pœnę, quæ sequitur ex peccato, augeat malitiam peccati, vtrum in eadem specie addendo malitiam eiusdē rationis, an in diuersa: est autem præcipua difficultas propter pœnā, quā aliquis incurrere potest infligendam a iudice. Huic dubitationi breuiter respondeo S. Tho. non curasse de augmento prouenie te ex pœna in diuersa specie, vt si aliquis peccato suo est sibi causa mortis: sed ea ratione duntaxat dixit maius pœnæ nocumentum augere malitiam peccati, quando præuisum fuit, quia peccatum tunc est magis voluntariū, siquidē timor pœnę ipsum non retraxit a culpa, qua ratione merito dixit peccata fidelium grauiora esse, quā infidelium, neque enim pœna eterni supplicij præuisa etiam tribuit nouam speciem peccati, alioqui omnes fideles hoc ipso, q peccant, cū videt reddere se obnoxios eter næ pœnæ, peccarent duplici peccato specie diuerso, quare qui considerans pœnā nihilominus peccatet, deberet hāc circunstantiam exprimere, tanquam specie diuersam, quod nullus dixit. Ratio vero est quia hæc pœna æterna est circunstantia, aut euentus cōmunis omni peccato, ideoq; non tribuit speciem peculiarem, etiamsi sit præuisa, nisi sit expresse volita, & intenta, vt etiam de auersione a Deo inferius dicemus: cumque nō opponatur peculiari virtuti, speciem peculiarem peccati non constituit, de quo latius in materia de contritione, vbi ostendemus non obligare contritionem peculiari præcepto etiā in extrema necessitate propter euitādū damnū, q quis passus est ex peccato, sed aliaratione. Nihilominus talem aliquis posset præuidere pœnā sibi in prōptu incurrendā, vt reus esset noui peccati, aut nouæ speciei, & malitię in eodem peccato, veluti, si quis furaretur coram iudice, vel cum manifesto periculo vitæ, non tantum esset reus furti, sed etiam peccati temeritatis contra fortitudinem, veluti ille, qui in bello se exponit manifesto periculo mortis sine causa, at ita non esset, si furtum non ita iudicaretur periculosum, etiāsi ille, quantū est ex parte sua, obnoxius pœnæ maneret: videndum itaq; est, an dare causam tali pœnę, sit contra peculiarem virtutem, tunc enim augebit malitiam addendo nouam speciem, quamuis de hoc augmento S. Tho. non loquatur. Dixi autem periculū illud vitæ ex furto, vel alio delicto esse contra fortitudinem, & temeritati ascribendum, non iniustitiæ, quia qui

44 qui sibi aufert vitam, aut se exponit periculo vitæ manifesto, nō facit iniuriam sibi, neq; enim lædit seipsum contra iustitiam, vt docet Arist. 5. Ethic. c. 6. tum etiam, quia ipse non est dominus vitæ suæ, qua etiam ratione non facit iniuriā reipublicę, quia respublica non est domina vitæ illius. Deniq; neq; peccat contra Deū peccato iniustitię, quia cum nostri apud Deū non sit iustitia, vt 1. p. disp. 85. & 86. probatum est, neque peccatū iniustitiæ esse potest: est ergo peccatū temeritatis contra fortitudinē. Exemplū autem S. Tho. de eo, qui currens, vt occidat aliū, lædit se, quo damno dixit nō augeri malitiā vllo modo, quando non fuit præuisum, non est ita accommodatū: nam ille euentus ideo nō auget, quia non fuit præuisus, sed omnino præter spem accidit, euentus autem ille non habet rationē pœnæ.

At obijciet aliquis hoc modo, Ille, qui cōmisit furtū, laudabiliter pōt se offerre pœnæ mortis, & non fugere, cum possit: ergo nō peccat peculiari peccato, quoties peccato tuo se exponit periculo supplicij. Deinde ille, qui alteri suaderet furtum, ex quo scit illū puniendum pœna mortis, nō incurreret irregularitatem, ergo non fuit causa homicidij, nec illi imputatur ad culpā, ergo nec ille erit, qui furatus est. Respondeo in priori casu diuersam esse rationē offerēdi se supplicio, commisso iā peccato, sic enim non sine causa ille subire vult mortem, ac proinde temerarius non est: at propter furtum se exponere tali periculo temeritatis peccatū contra verā fortitudinem est. In posteriori vero casu fateor illum non esse irregularē, qui alteri suadet furtum, cui scit impendere suppliciū, quia hoc modo non est causa homicidij contra iustitiā, sed contra fortitudinē suadendo illi, vt se offerat periculo sine causa: irregularitas vero non est in iure inflicta propter consilium, quo quis alium mouet, vt se morti offerat, sed propter consilium, quo quis mouet aliquē ad occidendū aliū, aut etiam seipsum: quia est consilium directe tendens ad occisionem ipsam: tametsi in opinione positum sit vtrum seipsum occidere sit contra fortitudinem, an contra iustitiam, consilium autem traditū ei, qui occiditur, quod non tendit ad mortem nisi ratione periculi, quod incaute aggreditur, nō videtur in iure prohibitum, nec is dicitur homicida presse, & proprie in iure ad effectum irregularitatis, sed ille solum, qui consilium præbet occidē di aut se ipsum, aut alterum. Sed iam ad difficiliora gradum faciamus.

An nocumentum, vel circunstantia, vt tribuat speciē peccato, debeat esse ex presse volita. Dis. 101.

Variæ sententiæ a Caietano relatæ. cap. 1.
Quid senserint Alfonsus de Castro, & Couarruuias. cap. 2.
Opinio Caietani. cap. 3.
Prior pars probabilioris sententiæ. cap. 4.
Posterior pars eiusdem sententiæ. cap. 5.

Variæ sententiæ a Caietano relatæ. CAPVT I.

1 *S. Thom.* PRæsens controuersia non solū in se, sed etiā in doctrina S. Th. difficilis est, nam supra q. 72. ar. 1. ait ideo peccata non sumere speciē ex auersione, quia illa se habet per accidēs: species vero accipitur ex eo, quod se habet per se, dicit autem auersionem cōparari per accidēs cum eo, qui peccat, quia est præter expressam voluntatē illius, nullus enim respiciens ad malum operatur. Et articulo vltimo eiusdem quæstionis docet species varias peccatorum ex varijs motiuis sumendas esse, deinde peccata speciē habere ex varijs circunstantijs, quatenus cōtinentur sub varijs motiuis, motiua autem sunt per se, & expresse volita. Sunt tamen multa exēpla, in quibus perspicue apparet necessariū non esse circunstantiā esse directe volitā, vt speciē tribuat, vt in cursu disputationis patebit. Quæstionē hanc tracta re cœpit Caiet. duobus in locis, in quibus extremā ei manū non imposuit, nempe in hac 1. 2. q. 72. ar. vlt. & 2. 2. q. 53. ar. 2. vbi fatetur se malle in ea discipulū, & auditotē, quā magistrum, & Doctorem esse. Tādem q. 76. huius 1. 2. ar. 4. fusius de ea disserit, & suā sententiam profert: recēset autem q. 72 ar. vlt. nonnullas opiniones aliorū, quas ibidem ipse cōfutat. Prima est quorundā, qui asserebant necessarium esse in vniuersum circunstantiā esse expresse volitam, vt speciem tribuat substantialē, ideoq; dicebant cum aliquis ex ignorantia culpabili occidit, iactum illum sagittæ, quo occidit, trahi quidem in aliā speciem, sed accidentariam, videlicet in speciem percussionis, quam ea ratione appellabant accidentariā, quia sal-

2 *Prima sententia.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem consequẽter voluntaria est. Hãc sententiam merito ipse Caietanus refellit hoc modo. Circunstantia quę aliquo modo tribuit speciem, substantialiter cum illa cõparatur, ergo vt illam tribuat, debet esse directe volita, si vniuersim requiritur esse directe volitam circunstantiam, vt speciem substantialem constituat. Adde, quod in illo iactu, quo ex ignorantia aliquis occiditur, aliquã est species peccati substantialis, atqui non est alia quam species homicidij: ergo frustra illa species dicitur accidẽtaria, præsertim ꝙ vix intelligitur differentia accidentarię, & substantialis speciei. Secunda sententia, quam refert Caietanus, asserit semper constitui eandem speciem ex circunstantia non directe volita, quæ constitueretur, si directe volita fuisset. Quæ sane opinio, licet in quodã genere peccatorũ vera sit, non tamẽ potest in omnibus locum habere, vt inferius explicabitur. Nã circunstantia scandali directe volita facit speciem peculiarem peccati, quã nõ tribuit cum est per accidens, & nõ directe volita. Mitto tertiã aliã sentẽtiam, quã refert Caie. ex his enim, quæ diximus, & inferius dicenda sunt, facile impugnari potest.

Secunda sententia.

Non placet.

Quid senserint Alphonsus de Castro, & Couarruuias.

CAPVT II.

3 *Tertia sententia duas conuinens partes.*

TErtia in ordine opinio sit Alphonsi de Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. post secundam propositionem, & Couarr. in cap. *Almamater*, 1. p. §. 10. nu. 16. qui duo asserunt. Vnum est, tunc peccata facta ex ignorantia culpabili esse eiusdem speciei, ac si scienter fierent, quoties quis dabat operã rei illicitæ quomodocunque, vt si quis accedat ad mulierem non suam, peccat peccato etiam incestus, si illa sit consanguinea: si militer si occidit hominem, quẽ putabat esse laicũ, erat tamẽ clericus, erit non solum homicida, sed etiam sacrilegus: item si quis det operam venationi prohibitæ, & ignorãtia culpabili aliquem occidat hominẽ, erit homicida, ac si scienter occidisset. Probant autem id hac ratione, Talis circunstantia, vel euentus non comparatur per accidens cum voluntate, ille enim, qui male operatur, non tantum dicitur velle malũ opus, quod facit, sed etiam id, quod tale opus necessario, & perse consequitur, ergo eodem modo speciem tribuit peccato, sicut si expresse voluntas in illud ferretur, tametsi ignorantia malitiam minuat.

Prior pars probatur.

Alterum, quod docent, est, si aliquis det operam rei licitæ, & inde sequatur euentus vel damnum ex ignorantia culpabili, peccatum illud ratione damni, & euentus non esse in eadem specie, in qua esset, si scienter fieret: in eorum vero sententia peccatum illud est alterius inferioris speciei. Couarruuias non dicit cuiusnam speciei esset tale peccatum: Alphonsus vero inquit esse peccatum omissionis debitę diligentię. Quam sententiam memorat Caietanus, supra q. 72. art. vltimo, atque hac de causa pro ea refert Couarruuias Caietanum, qui tamen ab illa longe abest, vt statim videbimus. Hanc posteriorem partẽ hoc modo cõfirmant. Vt aliquid tribuat speciem, debet *Reprobatur.* esse perse volitum, vt ex multis locis S. Tho. quæ initio citauimus, colligi videtur; talis autem euentus est solum voluntarius per accidens; nam ex opere bono non potest malus effectus oriri per se; ergo non potest ita speciem tribuere, ac si directe voluntarius esset.

Secunda.

Hæc opinio mihi non probatur, primo *Reiicitur primo.* quia differentia illa, qua eius doctrina nititur, de opere alias licito, & illicito, firmũ fundamẽtũ non habet, vt enim euentus aliquis malus oriatur per se, parum refert, si opus, ex quo nascitur, sit alias bonũ, vel sit malũ, nam tã per accidens oritur sacrilegiũ ex homicidio, quã per accidens cõiungitur sacerdotium Petro, qui occiditur, eodem modo ita ex accidenti contingit hominem esse in loco venationis, vt iactu sagittæ incaute occidatur, quando venatio non est licita, sicut quando est licita, nec enim per se erat talem hominem in tali loco esse, ergo tam accidentarium fuit venatori occidere hominem, cum dabat operam prohibitę venationi, quam si daret licitę. Secundo si doctrina S. Thom. qui q. 72. ar. docere videtur, illud, quod est per accidẽs respectu voluntatis, non tribuere speciem, quidquam probaret, dicendum videbatur, non solum non prouenire eandem speciem, quæ esset, si scienter euentus ille contingeret, sed etiã nullã ex tali euẽtu speciẽ peccato cõmunicari: hoc autẽ nec Alphonsus, nec Couar. cõcedit, sed plane asserũt ex tali euentu aliã speciem constitui diuersam: & constat sane aliquam

aliquando euentum per accidens tribuere primam speciem peccati, vt cum aliquis dans operam venationi licitæ ex culpabili ignorantia quemquam occidit. Tertio, etiamsi concederemus euentum illum malum per se oriri ex opere malo, per accidẽs autem ex opere alias bono, non tamen ideo euentus ortus ignoranter ex opere malo esset per se voluntarius, quia voluntas in illum non ferretur directe, & expresse. Quodsi sufficeret voluntariũ, quod appellant interpretatiuum, vt speciem tribueret cur etiam non sufficeret damnũ spirituale quod infertur alicui, qui exemplo, & consilio alterius ad peccatum mouetur, vt tale exemplum, & cõsilium peculiarem speciem peccati inde haberet, eodẽ modo ac si tale damnum spirituale expresse volitũ esset? Postremo id, ꝙ addidit Alphõsus nẽpe peccatum illud euentus ex opere alias bono esse peccatũ omissionis est, manifeste falsum, vt enim recte notauit Caiet. supra q. 72. ar. vlt. vere est peccatum commissionis, cum quis ex tali ignorantia occidit vel læsit aliquem, tametsi ex omissione alicuius diligentię ortum fuerit: neq; enim ille peccat, quia debitã operationem omisit, sed quia vere occidit, vel aliud damnũ intulit, sicut e contrario supra q. 71. art. 5. dicebamus, non audire missam, vel non implere aliquod præceptũ affirmatiuum esse peccatum omissionis, etiãsi ortũ fuerit ex causa positiua, & ex volũtate expressa.

Reiicitur secundo.

Opinio Caietani.

CAPVT III.

6 *Caietani sententia.*

CAiet. vero absq; vlla distinctione pronũtiat speciẽ peccati solum sumi ex circunstantia, aut obiecto per se, & directe volito: non dixit, ex euentu orto per se, sed ex euentu aut obiecto per se volito, vt indicaret necessariam esse expressam voluntatẽ circa illud, nec voluntariũ, quod vocãt per accidens, aut interpretatiuũ sufficere: ita sensit supra q. 72. art. vlt. & infra q. 76. ar. 4. cuius rei explicandæ gratia ante omnia præmittit distinctionem ignorantiæ, qua diuiditur in ignorantiã iuris, & facti: rursus ignorationẽ iuris dicit alteram esse Positiui, alterã vero naturalis: quocirca ea quæ fiunt ex ignorantia, quędã ex se, & iure naturali esse mala, quædã vero iure solũ positiuo. Inquit igitur Caiet. primum peccata, quę iure naturali mala sunt, facta ex ignorantia iuris culpabili, eiusdẽ omnino speciei esse, ac si scienter fierent. Conuenit cum Caiet. in hac parte Corduba lib. 2. q. 24. concluſ. 2. probat autẽ eam hoc modo. Actus, & opera huiusmodi, quando fiunt, sunt expresse volũtaria per cõuersionẽ ad tale obiectũ, ex quo ipsa malitia talis speciei sumitur, neq; enim qui ignorãter cõmittit fornicationẽ, ignorat naturã, & substantiã huius actus, ex qua nascitur species talis peccati iure ipso naturali, siquidẽ directe fertur in mulierẽ non suam, quæ est ratio integra obiecti, ex qua species sumẽda est, illa ergo eodem modo tribuit speciẽ peccato, dũ adest ignorãtia, atq; si scientia adesset. Neque obstat, inquit Caiet. ꝙ volũtas non fertur directe, & expresse in opus, quatenus malũ est, & contrarium virtuti, quod forsan alias non vellet, si sciret peccatũ esse, quia, vt peccatũ sumat speciem ab obiecto volito, nõ oportet, vt feratur volũtas in illud expresse ea ratione, qua malum est, sed in ipsum, secundum illas circunstantias, ex quibus malitia illius conflatur.

Prima pars.

Cordoba.

7

Obiectio.

Obijciet autem aliquis, inquit Caietanus Sanctum Thomam, qui infra q. 76. artic. 4. in fine corp. asserit eum, qui ex ignorantia culpabili operatur, non tam grauiter peccare, quam si scienter operaretur, quia ignorantia minuit voluntarium: nam cum nescitur aliquid esse peccatum, nequit voluntas directe, & per se ferri in peccatum, sed per accidens, quo fit, vt minor sit contemptus in tali peccato, & minor ratio voluntarij: sentit ergo Sanctus Thomas, eum, qui ignoranter peccat, ferri indirecte in rationem peccati, ex qua species illius desumitur. Ipse tamen Caietanus respondet Doctorem Sanctum non dixisse voluntatem ferri in id, quod speciem tribuit peccato, sed in peccatum, vt peccatum est, quæ duo longe diuersa sunt, quoniã peccatũ secundum rationem formalem peccati constituitur oppositione cum ratione, & cum virtute: quare peccatum solum directe voluntarium est secundum rationem peccati, cum quis expresse vult virtuti aduersari: qui vero fornicatur ex ignoratione culpabili iuris naturalis, non fertur directe in actum contrarium rationi, vt cõtrarius est, sed in actum, qui est contrarius, qui autem sciens fornicatur, non tantum expresse fertur in actum, qui est contrarius, sed etiam

Solutio Caietani.

8

Universidad de Deusto
Biblioteca

in ipsum, prout contrarius est, non dicit in auersionem a Deo, in hanc enim manifestũ est non ferri, sed in actum ipsum, vt contrarius est, ac proinde in illius oppositionem cũ natura rationali, & cum virtute. Quocirca, qui ignoranter peccat, licet directe non velit peccatum, vt contrarium virtuti est, vult tamen (inquit) id, ex quo sumitur peccati species secundum omnes circunstantias illius, atque in hoc æqua ratio est eius, qui scienter, & qui ignoranter peccat.

Secunda pars Secundo docet peccata contra ius positiuum facta ex ignorantia illius nõ esse eiusdem speciei primo, & perse, quãuis ad eam reducantur: confirmat autem hoc argumento. Species sumitur ex ratione formali obiecti per se voliti, id enim, quod est nõ directe, sed per accidens voluntarium, nõ potest speciẽ tribuere, vt dictũ est, in peccatis autem, quæ sunt iure positiuo tantum prohibita, cum fiunt ex ignoratione, non est perse voluntaria ratio obiecti tribuẽtis speciem; ergo non sunt in eadem specie directe in qua essent, si scienter fierent. Vt autem probet in his peccatis non esse per se voluntariam rationem obiecti speciem tribuentis, notat inter peccata, quæ ex se peccata sunt, & quæ sunt peccata, quia prohibita, hoc esse discrimen, quod si fiant ex ignoratione iuris ea, quę ex se peccata sunt affectus operantis fertur directe in obiectũ cum circunstantijs, ex quibus species desumitur, solum enim ignoratur tunc oppositio illius actus cum ratione, vt supra explicauimus: at si fiant ea, quæ sunt prohibita solo iure positiuo ex ignoratione iuris, non tantum ignoratur oppositio actus cũ ratione, sed etiam ratio formalis obiecti speciem tribuentis. Nã sicut lex (inquit) quæ præcipit actum, constituit ipsum in materia virtutis, sic etiam lex, quæ prohibet opus, constituit ipsum in aliqua specie peccati: cũ igitur hanc speciem ex se non habeat opus illud, sed tantum ex lege, & lex ignoretur, ipsam quoque rationem formalem obiecti speciem tribuentis ignorari necesse est. Verum, quia actus ille contra legem positiuam factus debet esse in aliqua specie, cum vere sit peccatum, tandem dicit ad eam speciem reduci, in qua esset, si scienter fieret, licet in ea directe non sit. In hac secunda parte cum Caietano non conuenit Corduba, sed eodem modo de his, atque de alijs dicẽ dum putat.

Probatur.

Tertia pars Tertio docet Caietanus ea peccata, quæ contingunt ex ignorãtia facti, non esse proprie in eadem speciẽ, ac si scienter fierent, sed esse circũstantias peccatorum, quorum effectus sunt. Eodẽ modo sẽtit de peccatis factis in ebrietate, hæc enim (inquit) nec sunt extra genus moris (sic enim puto legẽdum in Caietano, non vt aliqui mendose legunt sine particula *extra*, propter quod ebrium ab illis peccatis excusant) nec sunt secundum se peccata, sed circunstantiæ augentes peccatum commissũ initio ebrietatis, & reducũtur ad species illorum peccatorum, quæ scienter fierent. Ita existimat de effectibus ortis ex ignorantia, ipsã vero causam, quæ in principio data est, in quadam specie peculiari constituere videtur: nam cum aliquis incaute proijcit sagittã & alium occidit, illum factum sagittæ collocat in specie quadã, que nõ est homicidij, sed incautæ (vt ipse ait) sagittationis. Eodẽ modo in ebrietate, dicit esse speciem peccati incautæ potationis, & ebrietatis, & sic de alijs, ad quam speciem euentus, qui accidunt, reducit, ita vt prima malitia illius peccati sit in cautæ sagittationis, vel ebrietatis, & ei adueniat secunda homicidij ex circunstantia euentus.

Hanc partẽ tradidisse videtur quæstione 72. articulo vltimo, & quæstione 76. artic. 4. nam quamuis in art. illo vltimo ei non multum placeat, in articulo tamen 4. eã veriorem esse existimat. Quam etiam ample xus est Corduba quæstione illa citata 24. conclusione 4. differt tamen a Caietano, quia, inquit, hæc peccata sic facta esse quidem eiusdem speciei, ac si scienter fierent, non directe, sed, vt ipse ait, reductiue, & ita occidẽtes hoc modo, & detrahentes appellari vere detractores, & homicidas. At Caietanus aliam speciem peccati cõstituit, nempe periculosę operationis, quam dicit nõ esse homicidij, & ad eam reducit ipse euentũ illius: quare inquit occidentes hoc modo non esse vere homicidas, etiamsi ad effectum irregularitatis incurrendę homicidę dicantur. Hęc tertia pars eodem fere fundamento confirmatur, nam id, quod non est directe voluntarium, non potest tribuere speciem peccati, talis autem euentus non est perse voluntarius, ergo non tribuit eam speciem, quam tribueret, si scienter fieret.

Sententia Caietani refellitur.

CAPVT IIII.

Hæc Hæc sententia falsa, infirmo quõque innixa fundamento mihi semper visa est, atque inprimis fundamentum illius manifestis exemplis, & ratione conuelli potest: nam quanuis aliqua circunstantia, vt tribuat speciem, debeat esse directe, & expresse voluntaria, id tamen in vniuersum necessarium non est, vt inferius videbimus. Ceterum singulas partes huius opinionis examinemus. Prima quidem vera est, male autem assignat discrimen inter eum, qui scienter peccat, & illum, qui ignoranter: nam non solum ille, qui ex ignorantia peccat, non fertur expresse in actum, vt est contrarius rationi, legi, & naturæ rationali, sed neque ille, qui scienter peccat, hoc modo directe fertur, nisi quis ita obfirmato animo in malo sit, vt expresse velit peccatum, qua ratione contra legem est: nam prout est contra virtutem, existimo neminem in illum ferri posse directe, quis enim odio habeat virtutem, & amet eius contrarium, vt contrarium est? vterque ergo, tam qui scienter, quam qui ignoranter peccat, ferri potest in actum, qui reuera contrarius est legi, rationi, & virtuti, etiamsi in ipsum, vt contrarius est, non feratur: eodem igitur modo species peccati facti ex scientia, & ignorantia desumenda est.

Prætereà id, quod secundo loco docet non minus facile impugnari potest. Primam autem fatemur Caietano in actu prohibito iure positiuo esse rationem quandam circunstantiæ ex præcepto positiuo prohibente, quę necessaria est, vt actus factus ex ignorantia sit peccatum: nam actus contra ius positiuum non habet malitiam, hoc est, inconuenientiam cum natura rationali ex sola actus substantia, nisi supposita prohibitione aliter quidem quam peccatum contra ius naturale, huius enim malitia consurgit ex sola substantia actus cũ libertate, & alijs circunstantijs absque alia prohibitione: nam ius naturale proprie non prohibet, vt disputatione 97. cap. tertio ostendimus, est enim ipsamet natura rationalis, quare peccatum contra ius naturale, eo est formaliter peccatum, & malum, quo est contra ius naturale, quia malitia moralis formaliter est inconuenientia, & oppositio cum natura rationali, & cũ ipso iure naturali. At malitia moralis in ijs, quæ sunt mala, quia contra ius positiuũ, nõ est oppositio cum lege præcipiente, sed hęc oppositio est circunstantia requisita, ex qua, & alijs consurgit relatio inconuenientiæ, & oppositionis cum natura rationali, in qua formaliter est peccatum. Nihilominus differentia, quam assignauit Caietanus inter peccata facta ex ignorantia iuris positiui, & naturalis commentitia est. Nam ille, qui peccat scienter contra ius positiuum, non ideo peccat, quia feratur in actum sub illa peculiari ratione, qua tenus est contra legem, etiamsi sciat esse contra legem, sed ideo peccat, quia voluntas fertur in actum ipsum secundum rationem vtilis, aut delectabilis eodem modo atque ille, qui ignoranter peccat: ergo ex parte expresse voluntarij non est vlla differẽtia: quodsi expresse feratur in actũ, quatenus est contra legẽ, rarum est, & in alia peculiari specie, nimirum inobedientiæ specialis, vt sequẽte disputatione dicemus, in qua non est peccatum eius, qui scienter peccat solum attractus a ratione vtilis, & delectabilis. Tertio denique falsum est, hęc peccata ex ignorantia facta reductiue esse in specie illa, in qua essent, si scienter fierent, nam si aliquid reductiue dicitur in aliquo esse prædicamento, ideo est, quia ens completum non est, sed tantum pars alicuius entis, peccata autem ex ignorantia facta in suo genere moris cõpleta sunt: non ergo reductiue, sed directe in eo constituenda sunt.

Tertio parẽ refellitur. Postremo id, quod tertio loco docet Caietanus, non minus falsum est: nam quanuis euentus, qui accidit in ebrietate, aut somno, quando fit, non sit peccatum, vt disputatione 94. capite 3. probaui, in quo cum Caietano conuenio, tamen non video, quo modo fit circunstantia peccati, & malitiam augeat illi⁹ peccati, quod fuit in causa, quia quod data semel causa homicidium reipsa sequatur, vel ex accidente impediatur, siue dicamus tale homicidium, quando fit, esse peccatum, siue non, augere non debet malitiam peccati iuxta doctrinam Sancti Thomæ supra quæstione 20. artic. 4. tota enim malitia peccati fuit in tali causa efficaci, præsertim cum iam reliqua non maneant in nostra potestate: quis enim dicat, id, quod postea sequitur sine noua libertate, nec iam vllo modo impediri potest, malitiam causę augere? Secundo falsum est, causam homicidij, quæ data est in iactu sagittæ, nõ esse in specie homicidij, sed cuiusdã alterius peccati, incautæ videlicet,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& periculosæ operationis, siquidem illa
14 species non aliunde desumitur, quam ex
ipso euentu, atq; eodem modo contra iu-
stitiam est, & obligationem restitutionis
inducit, sicut homicidium voluntarium.
Tertio, si peccatum illud non est homici-
dij, quia ignoratur euentus, eodem modo
non erit in specie periculosæ operationis,
quia ignoratur periculū, qui enim occidit
ex ignorantia, ignorat etiam periculum il
lius: ergo ex illo non potest speciem acci-
pere: quod si quis dicat esse peccatū illud
omissionis debitæ diligentię, vt dicebat
Alfonsus de Castro, & indicare videtur
S. Thom. Sanctus Thomas 2.2. quæst. 53. artic. 2. &
Caietanus ibidem, & in summa verbo *In
consideratio*, hoc optime reuincit idem Ca
iet. in hac 1.2. q. 72. art. vltimo, quia pecca-
tum illud est veræ commissionis ex tali e-
uentu, non omissionis alicuius debitę ope
rationis: neque vero peccatum illud solius
imprudentiæ est, nam vt dicemus infra dis
put. 119. cap. 2. nunquam imprudētia per
se peccatum est nisi ratione alicuius malæ
operationis, cuius est causa.

Prior pars probabilioris sententię.

CAPVT IIII.

*Probabilio-
ris sententię
prior pars.*

POstrema sententia, quam pro-
babiliorem existimo, duabus
regulis continetur, quibus to-
tam hanc difficultatem expe-
diā. Priorem in hoc capite subijciam, & cō
firmabo, posteriorem vero in sequenti: in
utriusq; tamen explicationē, & confirma-
tionē duo prius obseruanda sunt. Primū, in
15 peccato duo esse, vt disp. 95. c. 8. dictū est,
*Primum ob
seruandum
in peccato duo
esse, & ratio
nem formalē
& fundamē
tum eius.*
& rationem formalem illius, quæ est rela-
tio illa inconuenientiæ cum natura ratio-
nali, & fundamentum huius relationis,
quod nihil est, aliud quam actus ipse cum
talibus circunstantijs libere factus: quo fit,
vt variata materia operationis, vel inter-
dum aliqua circunstantia diuersa, relatio
inconuenientiæ cum natura rationali oria
tur, ac proinde diuersa species peccati, de
qua re speciatim sentētiā ferre difficile est,
& ex prudentis arbitrio maxime pendet.
Omnibus tamen certum est ex oppositio-
ne operis cum diuersa virtute variam ori-
ri speciem peccati, atque eidem etiā virtu-
ti in medio consistenti duo extrema vitia
diuersæ speciei opposita esse. Deinde nota
ad hoc, vt actus sit in aliqua specie peccati
opus non esse, vt feratur voluntas directe
in ipsam contrarietatem, & inconuenien-
tiam cum ratione, sic enim ferretur in ma-
lū morale, vt malū morale est, q̄ est absur-
dū: malum enim, qua malū est, mouere nō
pōt voluntatē, & quanuis poſset, id non cō
tingeret in omnibus peccatis: contra legē
quidem directe aliqui volunt operari ex
contemptu illius, at contra virtutem ex
contemptu honestatis nullus potest. Cete
rum expressa illa voluntas, quæ fertur cō
tra legem, non est in omnibus peccatis, sed
in quibusdam: vt ergo peccatum sit in ali-
qua specie, satis est, si voluntas feratur in
substantiam operis, ita vt neque in omnes
circunstantias expresse ferri necesse sit. 16

His positis prior regula ad dignoscendas
species peccatorum est huiusmodi. In ijs
peccatis, quorum malitia in externo ope-
re, aut alterius potentiæ, quam voluntatis
consummatur, eadem omnino species pec
cati contra eandem virtutem est, siue opus
sit expresse voluntarium, vt cum sit ex cer
ta scientia, siue implicite, vt cum sit ex ig-
norantia. Est autem primum intelligenda
tam de ignorantia iuris, quam facti, tam
iuris positiui, quam naturalis; deinde de il
la malitia, quæ prouenit ex obiecto, & cir
cunstantijs operis, quæ primarie est in a-
ctu exteriori, secūdarie autem deriuatur
in interiorem, iuxta doctrinam traditā dis-
put. 73. c. 5. nec vllam puto exceptionem ef
se huius regulæ. Primum autem exemplis
illustrari potest, præterea ratione a priori
confirmari. Exempla sunt huiusmodi, pri-
mum fornicatio facta ex ignorantia culpa
bili iuris naturalis, est eiusdem speciei, ac
si scienter fieret, id quod Caietanus quo-
que fatetur, & hactenus satis probatū est:
nam in idem omnino directe fertur volū-
tas, cum operatur ex ignorantia atq; ferre
tur, si scienter operaretur, nunquam enim
fertur nisi in ipsam operationem externā
sub ratione delectabilis nihil curans de cō
trarietate, & inconuenientia, quam habet.

Secundo idem cōstat in ijs peccatis, quæ
solum iure positiuo vetita sunt, vt cum ali
quis non ieiunat ex ignorantia legis hu-
manæ, vt enim capite precedente contra
Caietanum probauimus, in idem omni-
no fertur voluntas, cum adest scientia præ
cepti, & cum ex ignorātia quis operatur,
quia nihil est in eo opere præter substan-
tiam illius, & contrarietatem, in contra-
rietatem

rietatem autem non fertur homo directe,
etiamsi scienter in illud feratur.

Tertio in peccatis commissis ex ignorā-
tia facti eadem est etiā species, ac si sciēter
fierent, primum ex ignorantia circūstātię,
nam si quis percuteret clericum ignorāter,
non aliter voluntas eius ferretur in homi-
cidium, quam si sciret esse clericum: cum
enim occidit sciens esse clericum, non ideo
vult occidere, quia clericus est, sed nihil cu
rans de clericatu, occidere vult hominem:
ergo affect us eodem modo se habet circa
homicidium, quatenus sacrilegium est, cū
fit ex ignorantia, ac si scienter fieret: cum
autem fit scienter, est in specie sacrilegij:
ergo etiam erit, cum fit ignoranter: idem de
adulterio dicendum est: male igitur Caieta
nus putat ideo in ijs, quæ fiunt ex ignoran
tia facti, circunstantiam non tribuere spe-
ciem, quia indirecte voluntaria sit, cum et-
iam in ijs, quæ scienter fiunt, possit esse cir
cunstantia indirecte volita, & nihilominus
speciem tribuat. Secundo, quoties peccatū
fit ex ignorantia euentus, vt cum quis occi
dit iactu sagittæ, quem non putabat, vide-
tur esse eadem species, ac si scienter occide
ret, quia eodem modo inducit obligationē
restituendi, ac proinde eodem modo est cō
tra iustitiam, quia peccatum contra hanc
solam virtutem hanc secum affert obliga-
tionem. Tertio, quia contra Caietanum se-
queretur eum, qui iaceret sagittam in ferā,
iuxta quam videret hominem, & animad-
uerteret esse euidens periculum ipsum oc-
cidendi, non peccaturum peccato homici-
dij, si ipsum occideret, & nollet directe ipsū
occidere: quodsi hoc absurdum est, dicere
debemus hanc malitiam eodem modo pro
uenire ex obiecto non directe voluntario,
atque directe volito, ac proinde peccata fa
cta ex ignorantia euētus esse eiusdem spe-
ciei, ac scienter commissa. Ex quibus omni
bus constat peccata, quæ consummantur in
opere exteriori, facta ex ignorātia esse eius
dem speciei, ac si scienter fierent, siue quia
idem est voluntarium expressum aliquan-
do in vtrisque, siue quia sufficit indirecte
voluntarium, vt sit idem peccatum.

Ratio vero a priori optima deducitur ex
doctrina disp. 73. cap. 5. diximus enim ma-
litiam ex obiecto, & circunstantijs primā-
rie esse in actu exteriori, & inde secunda-
rio deriuari in voluntatem, rationem autē
voluntarij, quæ primarie est in voluntate,
& secundarie in actu exteriori, esse solum
conditionē, & quasi fundamentum totius
generis moris, atq; ad malitiā sufficere in-
terpretatiuum, & secundarie deriuatū, eo
quod non sit eadem cōmunicatio voluntā-
rij, & malitiæ, vt ibidem ostendimus. Quo
fit, vt cū eadem sit exterior operatio facta
ex ignorantia vel ex scientia, & in vtraque
sit sufficiens ratio voluntarij, sit etiam ea-
dem malitia siue ex ignorantia, siue scien-
ter fiat, quia ignorātia in operationibus ex
ternis non mutat substantiam, & naturam
actus, quam malitia primarie consequitur.
Idcirco idem homicidium est, & eadem e-
ius malitia, si ex ignorantia culpabili, &
scienter fiat, solum variari potest quando
fit scienter, quia habere potest malitiam et
iam odij additā malitię iniustitiæ, sed hæc
malitia consummatur in actu interiori, de
qua in sequente capite dicendum est, quā-
re regulæ præcedenti non obstat. Prædictā
regulam adeo verā existimo, vt nullā om-
nino exceptionē patiatur: nā in opere ex-
teriori, quod idē manet factum ex ignoran
tia, & scienter, eadē est oppositio cū virtu-
te, vt si sit iniustitię, quia est eadem inæqua
litas, si sit sacrilegij, quia est eadem contu-
melia, aut violatio, & sic de alijs.

Posterior pars eiusdem sententiæ.

CAPVT VI.

*19 Posterior
pars & regu
la.*

ALtera regula non minus vniuersa
lis, & absq; vlla exceptione pro
ijs peccatis, quorū malitia in actu
interiori cōsummatur, atq; in ip-
so primarie reperitur, talis est, Malitia, quę
consūmatur in actu interiori, & in ipso pri
marie est, atq; ex ipso in exteriorē deriua
tur, semper prouenit ex circūstātia aliqua
ita directe, & expresse volita ex parte obie
cti, vt non sufficiat voluntarium, quod vo-
cāt interpretatiuū: loquimur vero de pecca
tis cōmissionis: sunt autē huiusmodi pecca
ta, quæ nō habent pro obiecto formali ope
rationē aliquā, sed rem, vt odiū Dei, & pro
ximi, inobedientia specialis, inuidia, &c.
*Illustratur
primum exē
plis.*
Hæc regula primū exemplis, deinde ratio-
ne confirmabitur, exempla vero sunt: pri-
mum in odio Dei, quod ita debet explici-
te ferri in malum Dei ex illius displicen-
tia, vt non sit idem peccatum si in illud fe-
ratur tantum implicite, vt contingit in om
ni peccato, cui coniuncta est auersio a Deo.
Deinde in peccato inobedientiæ: nam li-
cet in omni peccato, quod quis committit
contra

Universidad de Deusto
Biblioteca

contra legē principis, velit implicite ei nō parere,non tamen est peculiaris species in obedientiæ, donec velit eius præceptum transgredi expressa intentione non parendi,vt dicemus sequente disputatione.Deinde in odio fratris, nam vt quis dicatur odisse fratrem, non satis est velle ei inferre damnum, sed opus est illud velle inferre, quia damnum illius est ex displicentia personæ, quare si quis alium occidat ex affectu auaritię, vt ipsius titum bona diripiat, non peccat peccato odij,etiamsi velit, & inferat malum ei:quia expresse non vult inferre damnum,vt malum illius est ex displicentia personæ. Postremo in peccato ingratitudinis similiter, non enim est peccatum speciale ingratitudinis,nisi fiat ex contemptu expresso beneficij accepti, vt in 3.p.Sāct. Th.q.88.ar.4.fusius dicem⁹:quare,qui post acceptam iustificationem peccat, non committit duo peccata,alterum contra gratitudinē,alterum contra aliam virtutem,nisi faciat ex cōtēptu expresso beneficij accepti.

Deinde ratione a priori probatur.

Ratio vero huius doctrinæ a priori est, quia, cum huiusmodi peccata interius consummentur in affectu,& malitia eorum talem affectum,quo quis odit,vel amat,consequatur,non potest manere talis malitia, nisi manserit talis affectus, mutatur autem affectus , quoties non est eadem ratio expresse mouens ex parte obiecti : atqui non est idem affectus, qui directe fertur in tale obiectum,aut talem circunstantiam,& qui fertur indirecte,& implicite, vt manifestū est:ergo non est eadem in vtroq; casu malitia,necessarium igitur est in aliquo genere peccatorum circunstantiam esse expresse voluntariam,nec sufficit implicite,& nō directe voluntatem in eam ferri:atque hoc tantum probant argumenta,quæ ex varijs exemplis in hac materia solent afferri.

Obiectio.

Hanc posteriorem regulam nonnulli oppugnāt hac ratione, Cum quis cogitat rem turpem, etiamsi actu nō delectetur de illa, si tamen sit in periculo morosæ delectationis,imputabitur illi,ac si actu delectaretur, & tamen ibi voluntas non fertur directe in obiectum delectationis,sicut fertur delectatio:ergo regula nō est vniuersim vera. Respōdeo cogitationem illam cum tali periculo esse quidem peccatum, sed alterius speciei, quam ipsam delectationē:nam perinde est velle se periculo exponere delectationis interne,atque velle delectari, & exponere se periculo odij, atque velle odio habere, alterius autem speciei est velle odio habere,& odio habere, & in vniuersum actus reflexus volūtatis alterius speciei est, quā directus,vt diximus,disp.51. c.5.quia ab vno in alium non deriuatur malitia, vt eo loco probaui, sed quilibet actꝰ interior in se consummatur,& a se malitiam habet.

Solutio. 21

An scandalum ratione damni spiritualis peculiarem constituat speciem peccati. Disp.102.

Opinio Paludani,Caietani, & aliorum.ca.1.
Sententia Alexandri,& aliorum.cap.2.
Quid sentiat Nauarrus.cap.3.
Probabilior sententia rationibus aliorum probatur.cap.4.
Duabus rationibus optimis prædicta sententia nobis probatur.cap.5.
Respondetur argumētis secundæ sentētiæ.c.6
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.7.

Opinio Paludani,Caietani, & aliorū.

CAPVT I.

EX doctrina disputationis præcedentis presens cōtrouersia, quā tetigit Caietanus locis superius citatis, & Sanctus Thomas in hoc articulo ad tertium,non obscure definiri potest,an videlicet scandalum semper sit speciale peccatum ex damno spirituali, quod proximo infertur,etiam quando non est expresse voluntarium . In qua quidem quæstione sicut in præcedente, varia sunt Scholasticorum placita . Primum sit Paludani in 4.distinctione 38.quæstione 6. articulo 2. conclusione 2. Caietani secunda secundæ quæstione 43.articulo 1.& in summa verbo *Scandalum*,Armillę eodem verbo n.1.& Couarr. in regula peccatum 1.p. n.4.qui docent tūc esse speciale peccatum scandali,quoties aliquis dat alteri occasionem,& causam peccati nō opere malo , sed opere habente speciē mali,nā si opere malo hęc occasio tribuatur, inquiunt nō esse speciale peccatū scandali.Porro tunc esse speciale peccatū,quādo datur occasio opere alias bono,habente tamen speciē mali,probat Paludanus hoc modo , Illud opus non habet aliūde malitiam,quam ex eo,quod inducit ad peccatum, ergo inde habet speciem peculiarem: quando vero opus aliunde habebat malitiam,non item.

Primum. 1

Hęc tamen sententia mihi non probatur primo,quia opus alias esse bonum, vel esse malum parum interest, vt speciē habeat a damno spirituali,quare aut vtroque modo illam habebit,aut neutro,in vtroque enim casu eadē est ratio mouendi,aut incitādi alium ad peccatum, atq; eodē modo est damnum spirituale voluntarium:cur ergo damnum illud vni tribuit speciē,alteri verō nō?Quod autem opus alias bonum incipiat habere malitiam non aliūde,quam ex eo,quod mouet ad peccandum,nō satis est vt dicamus speciem scandali peculiaris ei conuenire:potest enim hanc primam malitiam habere in alia specie, sicut opus alias malum habet secundam malitiam ex eodē effectu prouocandi ad tale peccatum. Secūdo,si verum est,quod ait Caietanus , nempe peccatum illud scandali, quando opere alias bono, & habente speciem mali datur occasio,esse peculiare peccatū scandali nō directe,sed reductiue,cur non dicemus idē de opere alias malo,quo etiam datur occasio scandali? Tertio iuxta doctrinā Couarr. in c. *Alma mater*, quam retuli disputatione præcedente c.2.tunc euentus tribuit speciem, etiamsi non sit voluntarius directe, quoties aliquis dabat operam rei illicitæ, potius ergo erit peculiaris species peccati scandali ab euentu, cum aliquis malo opere,quam cum bono alias opere occasionem præbet peccati.

Secundo. 2

Tertio. 3

Sententia Alexandri,& aliorum.

CAPVT II.

SEcunda sententia sit eorū , qui affirmant peccatū speciale scādali sēper esse, quoties aliquis ita est causa peccati alterius,vt ei peccatum illius , & ruina imputetur. Ita docuerūt Alex.2.p.q.vlt.m.2.Supplementum Gab.in 4.d.38.q-2.ar.2. concl. 3. & 4. Antoninus 2.p.titulo 7.c.4.§.3. Maior eadem d.q.25.§. *Tertio principaliter*, Adrian. in 4.q.4.de confessione §. *Venio nunc*,Sylvester verbo *scandalum*,q.2.par.3. qui omnes,excepto Supplemēto,nulla facta distinctione scandali actiui,& passiui prædictam sententiam sequuntur:actiuum vero scandalum est, cum quis dat occasionem alteri peccandi aut verbo,aut opere malo,habente speciem mali, passiuum autem,cum aliquis ex opere alterius bono, & non habente speciem mali occasionem accipit peccandi,vt constat ex S.Tho. 2.2.q.43.ar.1.5.& 6.cumque scandalum passiuum aliquando imputetur ad culpam ei,ex cuius opere bono , & non habente speciem mali , occasio peccandi accepta est,iuxta doctrinam eiusdem in illa q.43.ar.7. & 8.videtur sane esse eadem vtriusq; ratio, vt peculiaris species scandali propter damnum spirituale in vtroq; constituatur , tametsi Gab.id solum asserat de scandalo actiuo, quod opere malo,vel habente speciem mali committitur.

Probatur primum.

Hæc sententia de vtroq; probari potest: primo,quia si aliquid obstaret, quo minus ratio scandali specialis non esset , quando damnum spirituale non est directe voluntarium, maxime quia circunstantia illa cōmunis esset omnibus peccatis , sicut est auersio a Deo : atqui illa circunstantia non est communis,quia solum reperitur in peccatis publicis factis coram talibus personis quæ ex illis scandalum patientur,ergo illa ratio nihil obesse potest. Secundo,sicut dānum corporale, etiamsi directe voluntariū non sit,constituit peculiarem speciem iniustitię,cur etiam damnum spirituale non cōstituet peculiarem speciem scandali, etiam si non sit directe voluntarium? Tertio,cum aliquis petit alteri pecuniam ad vsurā , ita vt petendo non excusetur a peccato , quia non seruat debitum modum petendi iuxta regulas præscriptas a Doctoribus in materia de vsuris,peccat,nō peccato vsuræ,quia hoc est peccatum iniustitiæ, & nemo committere potest iniustitiam in seipsum, nullus enim seipsum lædere potest,hoc est,cōtra iustitiam sibi damnum inferre teste Aristotele 5.Ethicorum cap.6.ergo alio peccato peccat,non nisi scandali, ergo hæc species in quouis alio genere reperitur, etiam si simul cum alia specie peccati coniunctū sit,quare qui aliquem mouet ad occidendum,committet peccatum speciale homicidij,& scandali,& sic de alijs.Ceterum ante quam falsitatem huius sententiæ , nostram confirmantes capite quarto,ostendamus,libet sequente capite sententiam Nauarri referre.

Secundo. 3

Tertio.

4

Quid sentiat Nauarrus.

CAPVT III.

NAuarrus in summa cap. 6. numero 19. quærit,quando circunstantia scandali in con-

Nauarrus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Tertia sententia.

in confessione exprimi debeat. Respondet autem in duobus casibus sine controuersia, vnus est, quando quis intentione expressa vult ruinam proximi, alter est, quando quis opere suo bono, aut indifferēte, habente tamen speciem mali, præbet alteri occasionem peccati; est tamen, inquit alius casus, de quo est controuersia, quando scilicet aliquis opere suo malo mouet alium ad peccandum. Quidam asserunt esse speciale peccatum exprimendum in confessione, alij vero non esse speciale peccatum, & ita non esse necessario explicandum: has autem duas sententias ipse conciliat hoc modo, vt sit speciale peccatum, quando fit a tali persona, & tali loco, vt probabiliter timeatur alterius ruina, si autem non fiat hoc modo, non sit speciale peccatū. Et quidem hic auctor eo loco, & in c. 1. §. *Animadvertere*, num. 5. de pœnitentia d. 5. pro eodē accipit esse peccatum scandali speciale, & in confessione explicandum, cuius sententia probanda non est. Primo, quia longe diuersa sunt esse speciale peccatum scandali, & illud esse in confessione exprimendum, nam si aliquis opere alias bono, habente tamen speciem mali, præberet occasionē peccandi peccato furti, etiamsi dicamus tunc non fore speciale scandalum, nihilominus in confessione exprimi deberet, quia saltem esset in specie furti, quanuis ergo dicamus in confessione esse explicandam occasionem peccati, non propterea sequitur illud esse speciale scandalum. Secundo, si in casu prædicto esset tantum species scandali, vt insinuare videtur Nauarrus, sufficeret in confessione dicere dicto, aut opere meo alium incitaui ad peccatum mortale, nec opus esset explicare tale, vel tale genus peccati, ad quod ille prouocauit, quia scandalum speciale non diuiditur in alias malitias furti, vel alterius peccati, sed in atoma specie est: ratio enim peccati contra vnam virtutem non contrahitur per malitiam oppositam alteri virtuti, vt diximus supra disputatione 53. c. 3. & ideo adulterium, quatenus est contra iustitiam, non cōtrahit fornicationem, quatenus est contra castitatem, vt ibidē diximus, sed diuersam speciem constituit: hæ namque omnes species differunt, vt patet ex superioribus. Tertio perperam Nauarrus conciliat duas illas opiniones, quas retuli, quia quando non timetur talis euentus peccati alterius, non solum non est peculiare peccatum scanda-

§

Reijcitur.

li, sed neque vllo modo scandalū, aut peccatum est ratione euētus. Controuersia autem est de peccato scādali, quod reuera peccatum est, quando sit speciale: frustra ergo dixit alteram sententiam, quæ affirmat nō esse speciale peccatum scandali, tūc esse veram, quando nō timetur probabiliter peccatum alterius, quia tunc neque vllum scandalum est.

6

Probabilior sententia rationibus aliorum probatur.

CAPVT IIII.

Probabilior sententia.

MVlto probabilior videtur mihi opinio, quæ affirmat tunc solum scandalum esse speciale peccatū, quando aliquis directe vult spiritualem ruinam proximi: an vero debeat esse voluntaria directe ex displicentia persone, inferius dicemus. Sententia hæc fuit Alberti in 4. d. 17. ar. 48. Sancti Thomę 2. 2 q. 43. art. 3. & in 4. d. 38. q. 2. art. 2. quæstiuncula 2. Durandi ibidem q. 3. n. 7. Angeli in summa verbo, *Scandalum*, n. 2. Aduersarij vero, qui suam sententiam auctoritate Sancti Thomæ confirmare contendunt, ipsum interpretantur, vt libet: quorum interpretatione supersedere decreui, quod luce meridiana clarius appareat, quid ipse senserit. Atque, vt hoc obiter dicam, in lectione Patrum, & Doctorum ita oportet Theologum versari, vt suam sententiam non prius definiat, quam ex mente Patrum, & Doctorum eam eliciat: nam qui prius ratione aliqua conuicti apud se statuunt hanc, vel illam opinionem amplecti, antequam scripta Patrum, & Doctorum consulant, facile omnia ipsorum dicta in suam sententiam quouis modo pertrahere contendent. Sed pauca ex Sancto Thoma referamus.

7

Primum in hoc articulo ad tertium plane affirmat ex damno spirituali non augeri malitiam, nec peculiarem speciem constitui, cum aliquis inuitat ad fornicationem ex sola libidine, ex damno tamen mortis corporalis, inquit, augeri. Deinde post quam secunda secundæ quæstione 43. articulo primo quæsiuit, quid esset scandalum, & in secundo, an esset peccatum, in tertio quærit, an sit speciale peccatum, id quod de omnibus vitijs oppositis virtutib⁹ semper inquirit in ea secunda secundæ: cum vero interro-

interrogat, an sit speciale peccatum, re vera quærit, an quatenus scandalum est oppositum virtuti, sit peccatum speciale ab omni alia specie peccati distinctum, cumque definiat tunc esse speciale tantum peccatum, quando directe intenditur nocumentum spirituale: plane affirmat quando non intenditur ruina directe, non esse speciale, sicut de scandalo passiuo dixit ideo non esse speciale peccatum, quia non opponitur peculiari virtuti.

8

Ceterum notandum est alio modo diuidia Sancto Thoma in articulo primo ad secundum scandalum in vniuersum in scandalum per se, & per accidens: nam scandalum per se appellat scandalum actiuum, scandalum autem per accidens vocat scandalum passiuum: in articulo autem tertio actiuum rursus diuidit in scandalum per accidens, & per se, per accidens inquit esse, cum quis non intendit directe dare occasionem ruinæ spiritualis alteri, sed suæ satisfacere cupiditati, & tunc dicit non esse speciale peccatum scandali: per se autem, quando directe intendit ruinam alterius, & speciale damnum spirituale, & tunc, inquit, est peculiare peccatum oppositum correptioni, quæ versatur circa nocumenti spiritualis remotionem. An vero ratio Sancti Thomæ huic cōclusioni quadret, statim videbimus: id tamen obseruandum est conclusionem hanc tam apertam non esse aliorum detorquendam, etiamsi ratio, qua nititur Sanctus Thomas, non tam aperte ipsam cō firmet, quam opus esset.

9

Duplici vero ratione hæc sententia ab aliis probari solet, prima est de scādalo passiuo, qua vsi sunt Sanctus Thomas, & Durandus in hunc modum: Scandalo passiuo contingit ruere secundum omnem speciem peccati non secundum aliquam determinatā: ergo nō est in specie peculiari. Ex quo etiam colligi videtur, quoties peccatū hoc scandali passiui, quod est peccatum eius, qui scandalizatur, imputatur alteri, ex cuius opere sumpta est occasio peccandi, non imputari secūdum speciem determinatam, sed secundum varias, secundum quas contingit peccare. Hæc tamen ratio non multum probat: nam quanuis peccatum scandali contingat secūndum varias species peccatorum, poterat nihilominus singulis coniungi ratio quedam peculiaris scandali, sicut ratio specialis inobedientię coniungitur singulis speciebus peccatorum, quibus varia præcepta transgredi contingit: & sicut Sanctus Thomas 2. 2. q. 79. art. 2. constituit speciem peculiarem peccati transgressionis, & tamen in solut. 3. dicit hanc peculiarē rationem coniungi cum omnibus alijs speciebus peccatorū: probandum ergo erat non esse peculiarē aliquam rationem, cū imputatur scādalum passiuum, ratione cuius speciale peccatū sit prēter peccatū, quo aliquis ruit.

Secunda ratio.

Secunda ratio aliorum talis est, Ratio scandali reperitur in omni specie peccati: ergo est circunstantia communis non peculiaris alicuius peccati, ac proinde nō tribuit peculiarē speciem: hæc tamen ratio nō conuincit aduersarios, nā quanuis cū omni specie peccati coniūgi possit, nō tamen cum omni peccato, sed solū cū peccatis publicis cōiungitur: quare nō se habet eodē modo cū peccatis, sicut auersio a Deo, quæ omnibus cōmunis est. Prætera, vt paulo ante dicebā, poterat esse peculiaris ratio peccati, et iamsi cōiūcta reperiretur cū omnibus peccatis, Tertia ratio S. Tho. in hoc art. est huiusmodi, Id quod est per accidens voluntariū, & præter expressam intentionē, aut voluntatem operantis non tribuit speciē, ruina autem proximi in scandalo non est per se voluntaria: ergo non tribuit speciē peculiarē scāndali: si enim aliqua esset peculiaris species scandali ex dāno ruinæ spiritualis proximi deberet prouenire. Hęc ratio in re proposita optima est, eget tamen confirmatione, illa enim propositio maior, quā assumit, vniuerse vera esse nō potest, sed in his solum peccatis, quæ interius cōsummātur, vt superiore disputatione probatū est: quare non videtur accōmodatum exemplū quod affert Sanctus Thomas in hoc artic. ad 3. de homicidio, cuius speciem existimat sumi ex damno, quod per se voluntarium est, cum reuera sufficiat esse voluntarium implicite, vt disputatione præcedente probatum manet, quare alia ratio efficacior nostræ conclusionis inuestiganda est.

Tertia ratio S. Thoma.

Optima est.

10

Duabus rationibus optimis prædicta sententia nobis probatur.

CAPVT V.

Duabus

Universidad de Deusto
Biblioteca

Prior ratio ab absurdo.

DVabus rationibus videtur mihi præcedens sententia recte cõfirmari, prior ab absurdo est huiusmodi. Si damnum spirituale tribueret speciem peculiarem etiamsi non esset directe, & expresse voluntarium, sequeretur fore, vt multo grauius peccaret is qui inuitaret exemplo suo ad homicidium corporale, nõ intendẽs directe ruinam spiritualem, quam qui occideret, quod est absurdum: quia ille, qui inuitaret ad homicidium peccaret duplici peccato, tum scandali contra correptionem debitam ex misericordia, tum etiam contra iustitiã, quia peccaret etiam peccato homicidij, & teneretur vinculo restitutionis, peccare autẽ his duobus peccatis grauius est, quam peccare vno tantum. Dices grauius esse vnum illud homicidij perpetratum, quam duo illa peccata; quia ille, qui exemplo suo, vel verbo minus recto præbet occasionem homicidij, nõ vult directe nocumentum spirituale, nec corporale, ille vero qui occidit, directe vult inferre damnum corporale, hęc autem expressa voluntas tantæ malitiæ est, vt superet duas alias. Verum mirandum valde est propter directe voluntarium ita crescere peccatum homicidij intra suam speciem, vt superet duas species peccati simul, nẽpe ipsum homicidium in eadem specie coniunctum simul cum specie scandali. Sed age, assignemus aliud exemplum, in quo vterq; qui peccat directe feratur in damnum mortis corporalis, vel vterque non directe, & eo prædictam sententiam impugnemus: exemplum autem sit, primum, cum quis alteri persuadet expresse, vt occidat, si enim prædicta sentẽtia sit vera, sequitur grauius peccare illum, qui suadet, quam qui reipsa occidit, quia is, qui suadet peccat peccato homicidij directe, sicut qui occidit, & insuper peccato scandali. Præterea, si quis suaderet alteri, vt iaceret sagittam incaute, & neuter vellet alicuius hominis occisionem, grauius peccaret ille, qui inuitaret ad iaciendam sagittam, quam qui iaceret, & occideret: quia is, qui iaceret sagittam, solum peccaret peccato homicidij, is autem, qui suaderet, vt iaceret illam, peccaret & peccato homicidij, & peccato scandali.

11

Posterior ratio ex principijs superioris disputationis deducta est huiusmodi. Aut scandalum est peculiare peccatum ratione peccati, cuius est causa, vel quod ex illo occasionem accepit, aut ratione circunstantiæ damni spiritualis, quod patitur is, qui scandalizatur: non ratione peccati, vt manifestum est, tum quia hoc non est semper eiusdem rationis, sed secundum varias species contingit: tum etiam quia hac ratione scandalum in eadem specie est cum peccato eius, qui scandalum patitur, ac proinde eodem modo, atque illud variatur: ergo scandalum non est peculiare peccatum ratione peccati, quod ex ipso natum est; neque ratione circunstantię damni spiritualis: vt enim hac ratione peculiare peccatũ esset, deberet esse damnum illud contra peculiarem virtutem, alioqui circũstantia esset communis, quæ reperiretur in multis peccatis, atqui inferre tale damnum contra nullam virtutem peculiarem est: ergo non est peculiare peccatum. Porro circunstantiam damni spiritualis contra nullam virtutem peculiarem esse inductione constat: aut enim est contra iustitiam, aut contra caritatem, contra neutram autem est, ergo non est peculiare peccatum. Primum non est contra iustitiam, scienti enim, & volenti non fit iniuria, qui autem patitur damnum spirituale sciens, & volens patitur illud, ergo ei non fit iniuria: non est igitur cõtra iustitiam exemplo, aut verbo aliquem ad peccatum prouocare.

Obiect.

Sed obijcet aliquis, sicut ille, qui induceret aliquem, vt seipsum occideret corporaliter, peccaret contra iustitiam etiamsi ille sciens, & volens se ipsum occideret: sic etiam ille, qui consilio aut exemplo suo ad peccandum mouet contra iustitiam, ratione damni peccabit contra iustitiam. Respondeo, latum esse discrimen, nam si ille, qui alterum incitat consilio, vel exemplo suo, vel facto, vt se occidat, peccat contra iustitiam, ideo est, quia ille, qui se occidit, contra iustitiam peccat, vt plerique arbitrantur, quod nullus suæ vitæ dominus sit, & quia contra rempubblicam, cuius est membrum delinquat: at nullus dixit eum, qui peccat quouis peccato inferens sibi damnum spirituale, peccare contra iustitiam: quare nec ille, qui suo exemplo, vel consilio mouet alterum ad peccandum, peccabit contra iustitiam, quia damnum illud spirituale contra nullius voluntatem erit, qui sit dominus vitæ spiritualis, & ex damno illius damnum patiatur: nam licet Deus sit dominus vitæ spiritualis, ipse tamen nullum patitur damnum ex morte spirituali alicuius, qua de causa diximus

1.p. dis-

1.p. disputatione 85. nostri erga Deum neque iniustitiam esse posse.

13 Videtur se ipsum occidere non esse peccatum contra iustitiam erga rempublicam

Deinde dico occidere se ipsum non esse peccatum contra iustitiam erga rempublicam, nec enim communitas patitur contra iustitiam in tali homicidio contra suam voluntatem, cum ex ea non pendeat posse alium se ipsum occidere, aut non occidere: neque contra iustitiam erga se ipsum, quia teste Arist. 5. Ethic. c. 6. nemo seipsum lædere potest; hoc est, contra iustitiam, de qua ibi agebat, nemo sibi nocere potest, sed esse peccatum temeritatis contra fortitudinem quia ille debitum modum excedit circa pericula vitæ: qui ergo tale crimen suasit, peccabit etiam peculiari peccato contra fortitudinẽ; atqui ille, qui suasit alteri peccatum, non peccabit ratione damni contra aliquam peculiarem virtutem, sicut neque ille, qui sibi spiritualiter nocet, peccato illo aliquam peculiarem culpam ratione damni cõmittit; alioquin omnis, qui peccat, duplici peccato peccaret contra vnam virtutẽ ratione materiæ, circa quã operatur, & contra aliam ratione damni spiritualis, quod si bi infert, quod est absurdũ. Quare id, quod dici solet, scilicet quemlibet esse dominum vitæ suæ spiritualis, non solum est verum, quia illam amittere potest pro voluntate sine peccato iniustitię, sed etiam quia absq; peculiari peccato ratione damni eam sibi potest auferre: at vitæ corporalis ideo tantum dici solet non esse aliquem dominum, bene tamen rei familiaris, quia non potest sine iniustitia vitam prodigere, sicut potest rem suam familiarem: sed de hac re alibi.

Præterea tale damnum, quod infert scandalum, non potest esse contra caritatẽ: vel enim esset contra caritatem erga Deum, vel erga proximum, non contra caritatem erga Deum, quia sicut hac virtute non volumus fratri nostro bonum, nisi quatenus bonum Dei est; sic etiam oppositum peccatũ est ei velle malũ, vt malũ illius est, hoc autẽ modo qui scandalũ præbet, non vult malum alteri; ergo contra caritatem Dei peculiari peccato non peccat, sed generali quadam ratione, qua omne peccatum mortale caritati opponitur. Neque esse potest contra caritatẽ proximi, hoc est, beneficẽtiam, seu misericordiam; nam si alicui actui huius virtutis directe opponeretur, maxime correptioni, quæ retrahit fratrem a peccato, vt docet Sanctus Thomas secunda secundæ quæst. 33. art. 1. hic autẽ actus, vt sit peculiaris virtutis debet ferri directe, & ex prefse in emendationem proximi, vt emendatio illius est; similiter actus beneficentiæ, aut caritatis erga fratrem in bonum illius, vt bonum illius est, hæc est enim peculiaris ratio huius virtutis: nam ille, qui exemplo suo aliquem mouet ad bonum, & detinet a malo, non facit opus correptionis, vt est peculiaris virtutis, ergo vt sit peculiare peccatum ei oppositum, ferri debet voluntas in peccatum proximi, quatenus malum, & ruina proximi est: non dico modo ex displicentia proximi ferri debere, sed necessãrium esse directe respicere ruinam, & malum proximi: alioqui si aliquis inferat dãnum proximo in bonis, nec respiciat malũ, vt malum illius est, peccabit contra caritatem erga proximum, & ex alia parte contra iustitiam, ac proinde omnia peccata contra iustitiam in duplici erunt specie, quod est absurdum. Si ergo peccatum iniustitiæ, quia non respicit damnum, ea ratione, quia damnum, & malum est, non est contra caritatem, aut beneficentiam, aut misericordiã erga proximum; sic etiam non erit scandalum, etiamsi re ipsa damnum inferat, quando non respicit expresse ruinam, vt malum proximi est.

15 Appositissima exempla.

Huius autem rei sunt appositissima exẽpla in moralibus. Primum, vitium ingratitudinis tũc solum peculiare peccatum est, quoties fit ex contemptu expresso beneficij accepti, vel reddẽdo mala pro bonis, vel non retribuendo gratiam, sicut expresse tradit Sanctus Thomas 3.p. quæst. 88. ar. 4. Petrus Sotus lectione 7. de pœnitentia, Dominicus Sotus in 4.d. 16. q. 1. ar. 4. & Scotus in 4.d. 22. q. 1. §. De tertio articulo vers. *Ad secundum dico*: alioqui in omni peccato, quod committimus post acceptam gratiam, esset quædam species ingratitudinis erga Deum præter illam, quam ex se peccatum illud habet. Conueniunt in hac sententia, qui dicunt circunstantiam ingratitudinis erga Deum non esse speciale peccatum, hi sunt Bonauentura in 4.d. 22. dubio tertio circa textum magistri, Durandus quæstione prima n. 8. Antisiodorensis libro 4. summæ tractatu sexto, capite sexto, quæstione secunda. Ratio vero a priori est, quia sicut gratitudo postulat, vt expresse quis velit compensare beneficium, nec satis est facere aliquid, quo reuera compensetur, sic etiam ingratitudo exposcit, vt expresse beneficium contemnatur, vel contra illud

S. Thomas, Pet. Sotus, Dom. Sot. Scotus.

Bonauen. Durandus. Antisiod.

Universidad de Deusto
Biblioteca

S. Thomas. directe fiat. Neque vero contrarium docuit S. Thomas 2.2. quæstione 107. art. 2. cum in corpore speciale peccatum ingratitudinis assignauit vno extribus modis, vel quia non retribuit aliquis, vel quia non recognoscit, sed obliuioni tradit: nec dicit ad rationẽ specialem huiusmodi peccati requiri contemptum expressum beneficij, nam id postea docuit in solutione primi, & tertia parte quæstione citata etiam expresse notauit. Præterea non est speciale peccatum
16 inobedientiæ transgressio legis, nisi fiat expressa intentione contradicendi mandato superioris, vt expresse docuit Sanctus Thomas secunda secundæ quæstione 104. ar. 2. ad primũ, quia sicut obedientia non est specialis virtus, nisi quis præceptum obseruet ex intentione expressa parendi, & subdendi se alteri; sic, inquit, neque peccatum speciale inobedientiæ erit, nisi expressa intentione fiat non parendi; alioquin in omni peccato contra legem humanam esset duplex peccatum, alterum contra virtutem, quam suo præcepto legislator constituit in materia, quam præcipit, alterum contra obedientiam: qui enim præcipit ieiunium, præcipit temperantiam: peccans igitur duplici peccato peccaret, nempe intemperantiæ, & inobedientiæ, quod est absurdum: cum igitur actus correptionis, vel misericordiæ, vel beneficentiæ non sit specialis virtus, nisi expresse tendat in bonum proximi, vt bonum illius est, vel in leuandam miseriam, quatenus miseria est: similiter scandalum speciale peccatum non erit, nisi directe tendat in ruinam, & malũ proximi.

Respondetur argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT VI.

Obiectio prima. SVpereſt, vt diluamus argumenta secundæ sententiæ, quæ contra hanc nostram videntur pugnare, quæ alia, quæ contra ea, quæ diximus in capite præcedente, obijci possunt, dissoluamus. Primum igitur aliqui obijciunt hoc modo, potest esse peccatum contra misericordiam, etiamsi quis non expresse velit miseriam illius, ex eo solum, quod non succurrit fratris indigentiæ: ergo, vt constituamus pecculiare peccatum contra correptionem, non est necesse voluntatem directe ferri in ruinam. Verũ hæc obiectio friuola est, quoniam peccatũ hoc non est commissionis, sed omissionis: atqui omissionis peccatũ consistit solũ in priuatione debiti actus, nõ in actu oppositio; nos vero hic loquimur de peccato cõmissionis, quod oppositionem habet positiuam cum virtute, & de hoc genere peccati ratio facta procedit.

17 Obiectio secunda. Deinde obijcere quis poterit contra rationem superius factam hoc pacto, Necessarium est ad rationem virtutis voluntatẽ ferri in obiectum sub expressa intentione honestatis, cum tamen ad rationem peccati necessarium non sit expresse ferri contra honestatem, sed sufficiat velle obiectum, quod ex se contrarium est, imo sufficiat aliquando voluntarium non directum nec expressum respectu obiecti, vt præcedente disputatione definitum est; ergo ad rationem scãdali specialis non requiritur expressa illa intentio circa ruinam, vt ruina est, etiamsi misericordia, & correptio feratur in emendationem proximi, vt emendatio illius est, quia malum prouenit ex peculiari defectu. Respondeo, si hoc argumentum licuius esset momẽti, fore, vt probaret etiã peccatum inobedientiæ speciale esse in omni transgressione legis, ac proindejibi esse duplex peccatum, vnum inobedientiæ, alterum in ea materia, quæ præcipitur, in omni etiam peccato esse peccatum ingratitudinis præpter illud, quod committitur ex tali, vel tali materia, nisi affereremus necessariam esse ad hæc specialia peccata expressam illã intentionem, quam diximus, quæ tamen sunt absurda. Verum ad argumentum respondeo, ad rationẽ virtutis aliquid esse necessarium peculiare, quod e conuerso necessarium nõ est ad peccatum; ad virtutem enim non sufficit volũtatem expresse ferri in materiam virtutis sub quacumque ratione considerată, sed necesse est, vt feratur etiã ob ipsam honestatem, hoc est, moueatur a bono tantũ honesto ipsius virtutis, hæc autem ratio est formalis bonitas virtutis, & ratio volendi: contra vero ad peccatum nõ requiritur, vt affectus feratur contra hanc honestatem directe, nec in malitiã expresse, id enim impossibile est. Ceterum, licut in aliquibus virtutibus necessaria est expressa volũtas circa materiã sub aliqua ratione particulari apprehẽsa, nõ di co bonitatis, quæ est ratio formalis volẽdi, sed ipsi-

sed ipsius materiæ, & obiecti voliti, sicut in virtute obedientiæ necessariũ est non solũ velle facere id, quod præcipitur, sed etiam sub ea expressa ratione, quia præcipitur, ad quam materiam sic volitam mouet honestas, quæ in ipsa hoc modo consideratur, quæ sane peculiaris honestas virtutis non esset in tali obiecto volito, nisi sub ea peculiari ratione volitum esset, & huiusmodi est virtus gratitudinis, & misericordiæ, vt superius dictum est: ita etiam vt aliquid sit peccatum his virtutibus peculiari ratione oppositum, & speciale, necesse est voluntatem expresse ferri contra illam rationem consideratam in materia virtutis, vt ita sit aliquid in substantia peccati directe oppositum virtuti, & huiusmodi peccata sunt, quorum malitia interius consummatur, in quibus deficiente expresse voluntario defi cit substantia talis operationis, in qua consistit deformitas talis peccati, & peculiaris oppositio cum virtute, vt exemplis iam explicatũ est. Nec id, quod dicebatur de furto, quidquam probat; nam sicut ad rationẽ virtutis iustitiæ satis est velle iustum, & æquale ob rationem honestatis, quæ in ipso consideratur; sic etiam ad rationem iniustitiæ satis est cõstituere inæquale, nec ex parte obiecti materialis alia ratio ex presse voluntaria debet esse: nã, vt superius diximus nõ est necesse ipsi honestati expresse aduersari, & cum hoc peccatum exterius consummetur, in sola illa inæqualitate re ipsa facta consistit, & habet peculiarem oppositionem cum iustitia, cuius materiale obiectũ tantum erat æqualitas.

Est tamen obseruandum posse bifariam ferri voluntatem expresse in ruinam proximi: primum, ex diplicentia personæ proximi; deinde sine tali displcentia, sed quauis alia ratione, ita tamen vt ruina, quatenus ruina directe sit voluntaria: si priori modo feratur, actus ille non tantum erit scandali, sed etiam odij; si vero posteriori modo feratur, erit tantum scandali specialis contra correptionem. Verum, vt hoc defendamus asserere debemus virtutem oppositam, siue illa sit beneficentia, siue misericordia, non ferri in correptionem, vt bonum fratris est ex complacentia illius, & ita non esse amorem amicitiæ erga illum: nam si hoc modo ferretur, deberemus dicere oppositum peccatum debere ferri expresse in ruinam ex displicentia personæ; sed quia omnis amor cõcupiscentię cõiunctus est amori amicitiæ, dicere debemus misericordiam ferri directe ad subleuandam miseriam alienã, & ita ad correptionem fratris, vt correptio est, & subleuatio miseriæ, sed ex complacentia propria, quia illud honestum, & bonum nobis iudicamus; qua ratione omnis virtus fertur in obiectum suum honestum præter caritatem, vt lib. 1. de adoratione disputatione 1. cap. quarto in medio notauimus.

Solutio primi argumenti secundæ sententiæ. Iam vero argumentis factis pro secunda opinione, quæ insecundo capite allata sunt, satisfaciamus. Ad primum respõdeo, scandalum, in quo non est directe voluntaria ruina proximi, non esse peccatum speciale ea ratione, quæ ibi dicitur, quia scilicet sit circunstantia communis omnis peccati, sed quia non habet specialem oppositionem cum aliqua virtute, vt hactenus probatum est. Ad secundam rationem dico, dãnum illatum contra iustitiam, etiamsi directe non sit voluntarium, ideo esse peculiare peccatum, quia hac ratione etiam peculiari virtuti opponitur, vt proxime dicebamus, at ruina, nisi sit volũtaria directe, nulli peculiari virtuti opponitur, vt ostendimus capite præcedente, & ideo hæc circunstantia non constituit peculiare peccatum. Ad tertium respondeo illum, qui petit mutuum sub vsuris sine debita causa, peccare contra iustitiam prouocando alium ad peccandum, non quia faciat sibi iniuriam, sed quia est causa, vt alius sibi iniuriam faciat: cum vero dicit Aristoteles 5. Ethic. cap. 6. eiu sdem ad se ipsum non esse iustitiam, quia nemo se lædere potest, ita intelligendum est, vt nemo in se ipsum peccet contra iustitiam inferendo sibi damnum per se ipsum, non tamen repugnat aliquem peccare contra iustitiam in se ipsum, & criminis in iustitiæ reum esse, dãdo alteri occasionem, vt sibi inferat iniuriã. Iustitia enim, & quæcunque virtus non tantum prohibet actus contrarios, qui per se contrarij sunt ipsi virtuti, sed etiã, ne occasionem alteri præbeamus peccandi in ea materia.

21 Solutur secundum argumentum.

Diluitur tertium.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT VII.

OMnibus, quæ dicta sunt, duo notatione digna addere libet. Primum est, veram esse sententiam Sancti Thomæ in hoc art.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad tertiū, cū ait grauius peccatū esse homicidium, quam peccatum inducentis alium ad fornicationem ob sōlam delectationem, non attendendo ruinam illius; cuius sententiam sequuntur recentiores Thomistæ in hoc articulo cum Caietano, difficile tamen ab ipsis confirmatur. Sanctus Doctor duas rationes adducit, prior est, quia qui occidit, directe vult mortem alterius corporalem, qui vero inuitat ad peccandum, directe vult delectationem, non mortem spiritualem. Hæc tamen ratio, si alicuius roboris est, solum probat de homicidio scienter facto, non de homicidio ex ignorantia culpabili, nanque ille, qui sic occidit, non vult directe mortem alterius; homicidium autē ex ignorantia eiusdem speciei est cum eo, quod scienter fit; ergo ex genere suo ita graue, ac proinde maius est, quam inducere ad fornicationem. Posterior ratio, Qui mouet consilio suo ad fornicationem non est ex se sufficiens causa mortis spiritualis, sed illa pendet ex consensu illius, qui inducitur, at in homicidio, qui occidit, est sufficiens causa mortis. Verum neque hæc ratio rem propositam demonstrat, tum quia si quis verbo solo alicui persuaderet, vt se occideret corporaliter, sicut posset suadere fornicationem, grauius peccaret, quam suadendo fornicationem, & tamen non esset causa sufficiens mortis consilio suo. Tū etiā quia, si quis inuitaret aliquem ad fornicationem volens directe ruinam illius spiritualem, grauius peccaret, quam si occideret corporaliter, vt concedit libēter Caietanus in hoc articulo, & tamen non esset sufficiens causa ruinæ spiritualis, sicut ille, qui occidit, est causa mortis corporalis.

Rationes 3. duæ S. Tho.

22

Ratio aliorum.

Tertio alij sic probant, vita spiritualis potest recuperari semel amissa, at corporalis non potest; grauius ergo peccatum est occidere corporaliter aliquem, quam ipsum inuitare ad fornicationem. Verum hæc ratio multo infirmior est, nam ex ea sequitur maius etiam esse peccatum occidere corporaliter, quam ex intentione directa ruinæ inuitare aliquem ad fornicationem, quod est falsum. Præterea damnum spirituale adeo notabile est, vt etiamsi vita spiritualis semel amissa recuperari possit, potius corporalis sit amittenda, quam spiritualis; ergo si ex nocumento illa duo peccata expendenda essent, maius sine dubio esset inuitare ad fornicationem, quam occidere: quia vita spiritualis præferenda est corporali,

Reijcitur.

& ita amissio spiritualis grauior est. Optima ergo ratio est, quam ex præcedentibus licet deducere, quia inuitare ad fornicationem non sumit speciem ex nocumento spirituali, sed tantum est in specie fornicationis, vt probatum est, fornicatio autem minus peccatum est, quam homicidium: cumque ille, qui ex ignorantia culpabili occidit aliquē, in eadem specie peccati peccet, fit vt etiam hoc peccatum ex ignorantia culpabili grauius sit, quam inuitare ad fornicationem.

23

Opinio.

Alterum notandum, quod ex dictis infertur, est, scandalum generale, quod est sine expressa intentione ruinæ, esse aliquando mortale, vt cum quis ad peccatum mortale mouet, est etiam in eadem specie cum peccato, ad quod mouet; aliquando etiam esse veniale, vt si est causa tantum venialis. Ita notant Paludanus in quartū distinctione 38. quæstione 6. articulo 3. conclusione tertia, Supplementum Gabr. quæstione secunda articulo secundo conclusione tertia 8. & 9. Caietanus, & Armilla in summa locis supra citatis in primo capite, & Angelus verbo *scandalum* numero 2. addunt etiam posse aliquando esse veniale etiam cum expressa intentione ruinæ, si tantum quis moueat alium ad veniale, & intendat ruinam venialem illius, quæ fuit sententia Sancti Thomæ 2. 2. quæstione 43. articulo 4. si conferatur cum ijs, quæ docet in corpore; id tamen mihi difficile admodū visum est, nam licet sine displicentia personæ quis vellet directe ruinam, & damnum spirituale alicuius, quod ex peccato veniali sustinet, grauius videretur peccare, quam si vellet illi inferre quodcunque damnum corporale, cui damnum illud spirituale præferendum est: constat autem posse contingere peccatum mortale ex solo damno corporali, quod infertur.

Scandalum generale.

Paludan. Supplem. Gabr. Caiet. Armilla Angelus.

24

Ceterum obijciūt aliqui hoc modo, damnum, quod patitur proximus, tantum est peccatum veniale; ergo velle illud directe est veniale, quia non augetur damnum ex eo, quod fit directe voluntarium. Respondeo primum, si aliquis committeret peccatum veniale post acceptum beneficiū pœnitentiæ, fore quidem venale, & tamen si directe comitteret illud in contemptum beneficij accepti, fore mortale; ergo multum refert, vt sit mortale id, quod alias esset veniale, esse directe voluntarium, vel non directe sub illa speciali ratione: deinde argumento respon-

to respondeo, ideo manere veniale peccatū in eo, qui scandalizatur, etiamsi patiatur damnum spirituale; quia damnum spirituale natum ex peccato non tribuit malitiam, nisi sit directe voluntarium: at cum tribuit malitiam, quia constituit speciale peccatū, non mirum, si faciat esse mortale, quod alias non esset, siquidem facit esse speciale peccatum; quare non recte colligitur hoc modo, In eo, qui scandalizatur, tantum est veniale, ergo in eo etiam, qui scandalū præbet cū directa volūtate ruinæ, erit veniale.

QVAESTIO SEPTVAGESIMA quarta. De subiecto peccatorum, in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de subiecto vitiorum, siue peccatorum. Et circa hoc quæruntur decem.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas sit subiectum peccati.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dion. in 4. cap. De diui. no. quod malum est præter voluntatem, & intentionem: sed peccatum habet rationem mali: ergo peccatum non potest esse in voluntate.

Præterea, Voluntas est boni, vel apparentis boni: ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat, hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensiuæ, quam ad defectum voluntatis, ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

Præterea, Non potest esse idem subiectum peccati, & causa efficiens: quia causa efficiens, & materialis non incidunt in idem, vt dicitur in 2. Phy. sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, vt Aug. dicit in lib. de duabus animabus, ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. Retractationum, quod voluntas est, qua peccatur, & recte viuitur.

1. retract. cap. 9 circa medium.

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictū est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, vt vrere, & secare, & huiusmodi actus habent pro materia & subiecto id, in quo transit actio, sicut Philosophus dicit in 3. Physicorum, quod motus est actus mobilis a mouente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere, & cognoscere: & tales actus sunt omnes actus morales, siue sint actus virtutum, siue peccatorū, vnde oportet, quod prius subiectū actus peccati sit potentia, quæ est principium actus. Cū autem prius sit actuum moralium, quod sint voluntarij (vt supra habitum est) sequitur quod volūtas, quæ est principium actuū voluntariorū siue bonorum, siue malorum, quę sunt peccata, sit principium peccatorum, & ideo sequitur, quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Q. 31. art. 5.

Arist. 18. Met. 2.

9. Met. 2. & 18. Met. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali, sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum, & secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensiuæ virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiua virtute, sicut patet in his, qui habent ignorantiam inuincibilem: & ideo relinquitur, quod etiam defectus apprehensiuæ virtutis subiacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, & quæ non mouent se, sed alia, cuius contrarium est in voluntate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnde ratio non sequitur.

Conclusio est affirmans.

Dubitatio circa rationem Articuli.

25 ANtequam doctrinam huius articuli disputatione sequente examinemus, quædam difficultas circa rationem articuli dissoluenda est: est autem difficultas, quia in ratione assumit Sanctus Thomas, omne peccatum esse actionem immanẽtem, id quod nec satis probari, nec verum esse videtur. Nam actiones etiam exteriores sunt peccata, imo secundum doctrinam traditam disputatione 73. capite quinto primarie malæ sunt malitia ex obiecto, & circunstantijs; ergo non omne peccatum est operatio immanens. Respondet Caietanus huic difficultati ex eo probari omne peccatum esse actionem immanentem, quia cum homines dicantur boni, vel mali operatione propria, & hæc denominatio sit ab operationibus, tanquam a formis, fit vt omne peccatum sit actio immanẽs. Huic tamen interpretationi Caie. obstat ratio; nã vt homo dicatur peccator a sua operatione tanquam a forma, satis videtur, si operatio maneat in ipso operante, etiamsi non maneat in ipso principio eliciente, de ratione autem actionis immanentis est manere in ipso principio eliciente, id quod manifeste Sanctus Thomas supponit, contendit enim probare omne peccatum manere in voluntate: quare nisi supponat actionem immanẽtem manere in principio nõ poterit colligere manere in voluntate. Deinde nihil obstat, quo minus aliquid denominetur agens ab actione transeunte in exteriorem materiam; nihil igitur obest, quo minus denominetur etiam peccare ab actione transeunte. Respondeo ergo non alia ratione Sanctum Thomam assumere illam propositionem, omne peccatum est actio immanens, nisi quia omne peccatum, & actio humana est voluntaria, operatio autem voluntatis inter immanentes numeratur: imo Sanctus Thomas illius adduxit exemplum, cum ait actiones immanentes esse sicut cognoscere, & appetere; sic ergo recte probat omne peccatum esse in voluntate, quia secundum aliquid sui, scilicet secundum operationem voluntatis in voluntate manet.

Difficultas.

Solutio Caietani.

Reijcitur.

26

Vera solutio

Art.II.

ARTICVLVS II.

Vtrum sola voluntas sit subiectum peccati.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Aug. in lib. De duabus animabus, quod non nisi voluntate peccatur: sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur: ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Præterea, Peccatum est quoddam malum contra rationem, sed bonum & malum ad rationem pertinens est obiectũ solius voluntatis. ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Præterea, Omne peccatum est actus volũtarius, quia, vt dicit Aug. in lib. De lib. arbit. Peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum: sed actus aliarum virium nõ sunt voluntarij, nisi inquantum illæ vires mouentur a voluntate. hoc autem non sufficit ad hoc, quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam mẽbra exteriora, quę mouentur a voluntate, essent subiectum peccati, quod patet esse falsum: ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed cõtra, Peccatũ virtuti cõtrariatur cõtraria autẽ sunt circa idẽ, sed aliæ etiã vires animæ præter volũtatem sunt subiecta virtutum, vt supra dictum est: ergo non sola volũtas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, omne quod est principiũ voluntarij actus, est subiectum peccati: actus autem voluntarij dicuntur nõ solum illi, qui eliciuntur a volũtate, sed etiã illi, qui a voluntate imperantur, vt supra dictum est, cũ de voluntario ageretur. Vnde non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potẽtię, quæ possunt moueri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem, & eædem

& eædem etiam potentiæ sunt substantia habituum moralium bonorũ vel malorum: quia eiusdẽ est actus, & habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate, sicut primo mouente, alijs autem potentijs peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum & malũ pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius, sed aliæ potẽtiæ habent aliquod determinatum bonum & malum, ratione cuius potest in eis esse & virtus & vitiũ & peccatum, secundum quod participant voluntate, & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, vnde & comparantur ad animam mouentem, sicut seruus, qui agitur, & non agit: potentiæ autem appetitiuæ interiores comparantur ad rationem, quasi liberæ, quia agunt quodammodo, & aguntur, vt patet per id, quod dicitur 1. Politicor. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidij, & propter hoc non est similis ratio.

Conclusio est. *Non solum voluntas, sed omnes etiam illæ potẽtiæ, quæ moueri possunt a voluntate, sunt subiecta peccati.*

An sola voluntas sit subiectum peccati Disp.103.

Sentẽtia Conradi & aliorum. cap.1.
Opinio Caietani probabilior. cap.2.
Oppositio contra prædictam doctrinam. c.3.
Quomodo peccatum sit in facultatibus externis. cap.4.

Sententia Conradi, & aliorũ.

CAPVT I.

IN hac controuersia non solum ostẽdemus, quid sit probabilius, verum etiam sententiam Sancti Thomæ, quam tradit in vtroque articulo, explicabimus: ex quo etiam patebit, nihil continere cõtradictionis, sicut primo aspectu apparet. Est autem difficultas: nam cum vniuersalis sit conclusio articuli primi, ratio etiam illius de omni peccato debet intelligi, inquit enim Sanctus Thomas omnes actus morales esse immanentes, & voluntarios, & ideo manere in suo principio scilicet in voluntate: contra vero in hoc articulo 2. docet non in sola voluntate, sed in alijs etiam facultatibus esse peccata, vt in appetitu sentiente.

Huic dubitationi respondet Conradus art. 1. huius quæstionis voluntatem non esse subiectum omnium peccatorum, etiamsi oppositum colligi videatur ex doctrina Sancti Thomæ in articulo 1. est enim intelligẽda indefinite de aliquibus peccatis, non vniuersim de omnibus, cum in hoc articulo 2. manifeste dicat peccata esse in alijs etiam potentijs. Verum hæc Solutio aperte pugnat cum verbis, & mente Sancti Thomæ; nam in primo articulo disertis verbis dixit omnem actum moralem esse operationem immanentem, & ita manere debere in suo principio, quod est voluntas. Neque cõtra hoc est, quod in 2. docet, nempe peccatum in alijs etiam facultatibus præter voluntatem reperiri, vt infra dicemus.

Responsio & sententia Conradi.

Deinde alio modo respondet Conradus, videlicet omne peccatum secundũ id, quod in eo formaliter est, esse tantum in voluntate, materiale tamen illius posse esse in alijs facultatibus: formale peccati vocat actionem voluntatis, nam ipse dixit q. 20. malitiam primarie, & formaliter in actu voluntatis reperiri, in operationes vero aliarum facultatum secundarie deriuari: & hoc inquit tantum voluisse Sanctum Thomam in vtroque articulo, etiamsi eius doctrina vniuerse de omnibus peccatis intelligatur. Cõradum sequuntur non pauci Theologi nostræ ætatis, quinimo putant esse sentẽtiam Caietani in hoc articulo, atque in eius maiorem explicationem addunt duo alia. Vnũ est, non solum voluntatem, sed etiam omnem aliam facultatem, quæ participat libertatem, esse subiectum peccati non tantum secundum materiale, sed etiam secundum formale, hoc est, non tantum in se recipere operationem, quæ sit materialiter, & secundarie pecca-

Altera responsio eiusdem.

Prius obseruandum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

darie peccatum, sed etiam cui primarie malitia conueniat. Has facultates præter voluntatem dicunt esse intellectum, & appetitum, ex quo inferunt: in intellectu vt in subiecto reperiri primarie peccatum iudicij temerarij, & infidelitatis; in appetitu vero peccatum timiditatis eodem modo. Alterum est, non esse vniuersalem conclusionem articuli 1. cẽ sentenim Sanctum Thomam hic agere de subiecto peccati, in quo formaliter peccatum reperitur, & cum aliqua peccata formaliter ex eorum sententia sint in intellectu, & appetitu, dicunt ea non esse in voluntate vt in subiecto, & ita aliquod peccatum non esse in voluntate: limitari ergo asserunt conclusionem articuli primi per conclusionem articuli secundi. Horum sententia confirmari videtur ex Sancto Thoma art. 2. ad 3. vbi negat in membris externis, quæ appellat facultates exequentes, esse aliquod peccatum, quia non participant rationem libertatis: negare autem nequit Sanctus Thomas (inquiunt prædicti Doctores) esse peccata materialiter in his facultatibus, cum igitur in articulo 2. docet in alijs etiam præter volũtatem reperiri peccatum, intelligit plane de ijs facultatibus, quę libertatem participant, vt supra explicatum est.

Posterius obfernandum.

Opinio Caietani probabilior.

CAPVT II.

3 *vera Sentẽ.*

MIhi semper placuit sententia Caietani in commentario huius articuli, vbi explicat mentem Sancti Thomæ in vtraque conclusione, tametsi id quod statim addit, non probetur. Primum asserit conclusionem articuli primi esse quidem in vniuersum intelligendam, & veram, quæ affirmat omne peccatum esse in voluntate: sunt autem omnino diuersæ, nec vllo modo sibi contrariæ conclusio articuli primi, videlicet, *Omne peccatum est in voluntate*, & conclusio articuli secundi, nempe, *non sola voluntas est subiectum peccati*. Fundamentum vero est, quia nullum est peccatum, quod non sit voluntarium ratione voluntarij a voluntate vt a primo principio deriuata: omne ergo peccatum alterius potentiæ etiam intellectus, & appetitus peccatum est, quatenus subest motioni voluntatis; est ergo omne peccatum in voluntate siue in ea sit primarie malitia, siue secundarie ex actione exteriori, vel alterius potentiæ deriuetur: de hoc enim non erat Sanctus Thomas, sed iam definitum reliquit quæstione 20. articulo primo 2. & 3. vt ibidem ostendimus. Docuit autem malitiam ex obiecto, & circunstantijs deriuari ab actione exteriori in actionem voluntatis; malitiam autem ex fine deriuari ab actione voluntatis in exteriorem, sicut a nobis explicatum est. Vera igitur est in vniuersum conclusio articuli primi, videlicet peccatum, siue primarie, siue secundarie formaliter tamen, & no materialiter reperiri in voluntate, quia in omni peccato est voluntarium, aut consummatum in voluntate, aut transiens in operationes aliarum facultatum. Est etiam vera conclusio articuli 2. quæ dicit non solam voluntatem esse subiectum peccati, sed alias etiam facultates, quæ libertatem participant, non asserit omne peccatum in alijs etiã esse facultatibus, hoc enim falsum esset eo quod sint peccata, quæ in sola voluntate manent, & in ea consummantur, sed inquit subiectum peccati non esse solam voluntatem, ac si dicat aliqua peccata in alijs etiam facultatibus simul esse.

4 *Scotus Ocha. Conradus & ex vno Tartaret. 5. Tartaret.*

Deinde docet Caietanus in articulo 2. operationes aliarum potentiarum a voluntate esse peccata formaliter non primarie, sed secundarie: nam sicut illis conuenit ratio voluntarij, sic etiam inquit, conuenire rationẽ peccati. Oportebat tamẽ esse memorem doctrinæ, quam tradiderat q. 20. ar. 1. 2. & 3. vbi plane defendit malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie conuenire actui exteriori, & ex eo in interiorem deriuari, id quod nos etiam ibidem disputat. 73. monstrauimus, discrimen constituentes inter rationem voluntarij, & peccati: rationẽ nãq; volũtarij diximus involũtate primarie esse, & inde in aliarum facultatum operationes deriuari: rationem vero peccati aliquando contra, primarie in operatione alterius potentiæ, & inde voluntati per analogiam cõmunicari. Quo modo autem primarie reperiatur in appetitu sentiente peccatum, dicemus quæstione septuagesima quinta, articulo secundo.

Caiet. contra Scot. & eos qui eum sequũtur.

5 *Tartaret. contra Caiet.*

Ex his infertur, primum falsam esse sententiam Conradi, & aliorum recentiorum, qui affirmant conclusionem articuli primi vniuersalem non esse; nam præter quam quod plane dixit Sanctus Thomas, omnes actus morales virtutum, aut peccatorum esse immanẽtes, & manere in principio suo, quod

suo, quod est voluntas, ratio superius facta manifeste probat omnia peccata secundum aliquid sui in voluntate esse, vt ita verum sit in vniuersum omne peccatum esse in voluntate. Præterea colligitur in intellectu, & appetitu non esse peccatum, quia in eis sit aliqua ratio libertatis innata, omnis enim harum facultatum libertas ex volũtate nascitur: sed quia in operibus harum potentiarum ex obiecto, & circunstãtijs reperiri potest primarie malitia, sicut in alijs etiam, licet ratio voluntarij sit a voluntate deriuata: vt enim paulo ante diximus, aliũde prouenit ratio liberi, aliunde vero ratio peccati. Falluntur igitur Recentiores illi asserentes ideo voluntatem non esse subiectũ omnium peccatorum, quia aliqua peccata in alijs facultatibus sint, nullum enim est peccatum aliarum facultatum, quod in voluntate etiam non sit, vt superius ostensum est. Falluntur etiam, dum ijs duabus facultatibus rationem voluntarij veluti propriam assignant, cum re vera deriuatam eam habeãt a voluntate, sicut aliæ.

Oppositio contra prædictam doctrinam.

CAPVT III.

ADVERSVS ea, quę diximus videtur esse ratio manifesta, nam aliquod reperitur peccatum sine vllo actu voluntatis elicito, qui aut expresse, aut implicite in illud feratur; vt cum aliquis non reprimit actione voluntatis motus appetitus inhonestos, quos reprimere deberet: tunc ergo non erit peccatum in voluntate, ac proinde conclusio articuli primi non erit in vniuersum vera. Huic difficultati respondet Conradus in articulo primo huius quæstionis hoc genus peccati esse in voluntate secundum formale illius, quod est priuatio, videtur sane docere esse peccatum omissionis formaliter, quia sit priuatio actus debiti, quo voluntas debebat motus appetitus reprimere. Quam sententiam tradiderant Sanctus Thomas quæst. 15. de veritate artic. 4. ad 10. Scotus in 2. d. 42. §. *Ad quæstionem tertiam*, in solutione 1. Almainus tractatu 3. moralium cap. 24. qui refert in hanc sententiam Henricum, quodlib. 6. quæstione 32. vbi, me quidem iudice, ille non definit vtrum sit omissionis, an commissionis peccatum. Et quidem si peccatum esset omissionis, recte dixissent primarie esse in voluntate, in ea enim est priuatio actus debiti.

7 *Vera solutio Caietani.*

Alij dicunt esse quidem peccatum omissionis ex parte voluntatis, & commissionis ex parte appetitus, & ita peccatum hoc esse in voluntate ea parte, qua est omissio. Ita docuit Corduba libro 1. quæstione 23. dub. 15. quamuis primo aspectu cum Caietano videatur sentire esse peccata cõmissionis. Mihi vero cum Caietano in articulo 3. huius quæstionis videtur, peccata hæc esse vere commissionis. Ratio illius est, quia sicut nauta non gubernans nauim, dum est causa submersionis hoc modo, peccat peccato commissionis propter euentum positiuum, qui nascitur ex incuria gubernandi nauim; eodem modo in casu posito dicendum est. Eadem est ratio de eo, qui non pauit esuriẽtem, cum deberet. Ego tamen existimo in his exemplis non semper esse peccatum cõmissionis ratione euentus, sed tunc solum, quando nauta ex iustitia, nempe ex contractu, aut officio debebat gubernare, & cum aliquis etiam ex iustitia debebat esurientẽ pascere; nam si quis ex sola misericordia id facere debebat, esset solum peccatum omissionis, neque euentus ille contra iustitiam illi imputaretur, nec obligationem incurreret restituendi.

Cordub.

Caiet.

Notandum.

Ratio solutionis septimæ.

Quare sententia Caietani hoc modo melius probatur: motus appetitus inhonesti re vera sunt contra rationem, si alias sint voluntarij: sunt ergo peccata, non omissionis, vt constat, ergo commissionis: qui enim inhoneste delectatur non reprimente voluntate hos motus, cum posset, non ideo peccat, quia illos motus non cohibet, sed quia voluntarie illis delectatur, dico autem voluntarie, quia in potestate voluntatis fuit illos comprimere, & noluit id, quod satis est, vt voluntarij dicantur.

Adde etiam, quod nunquam in appetitu est motus delectationis, quin etiam voluntas delectetur per coniunctionem naturalem inter has potentias, quare quoties aduertente ratione voluntas non reprimit hos motus non solum negatiue, sed positiue etiam in illis delectatur. Sed concedamus negatiue aliquando se habere, & difficultari propositæ alio modo respõdeamus: dicimus ergo peccatum, illud etiam esse tunc in voluntate non primarie, sed secundarie non ratione actus alicuius positiui,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed ratione negationis actus, quem habere debebat; nam quemadmodum malitia peccati omissionis secundarie in actu positiuo reperitur, vt disputatione 93. cap. 3. notauimus, cum tamen omissio primarie sit priuatio actus debiti; ita etiam cõtra malitia peccati commissionis esse potest secundarie in negatione actus, quamuis primarie semper in actu, aut effectu aliquo positiuo reperiatur; dicitur igitur voluntas non reprimens motus illos secundarie habere malitiam cõmissionis, quia sua incuria, & negligentia fuit voluntaria causa talis effectus: atque hinc non leue sumitur argumentum in confirmationem eius, quod dicebamus disputatione 73. capite 9. nempe malitiam peccati non semper primarie in voluntate reperiri, quamuis ex illa, vt ex primo fonte ratio volũtarij deriuetur; siquidem videmus ipsam peccare peccato commissionis, quando nullus in ea actus est, sed potius priuatio actus quem habere debebat: est ergo in vniuersum vera conclusio articuli primi, omne scilicet peccatum formaliter in voluntate reperiri, siue primarie, siue secundarie.

Notandum.

Quomodo peccatum sit in facultatibus externis.

CAPVT IIII.

9 *Doctrina S. Th. difficilis.*

SANCTVS Thomas in ar. 12. ad tertium docet in mẽbris, & facultatibus exequentibus peccatum non esse, id quod difficile est, non quidem in opinione eorum, qui dicunt actum exteriorem non esse formaliter malum, sed esse tantum obiectum malitiæ, & peccati; at iuxta eorum opinionem, qui docent esse etiam peccatum formaliter deriuata saltem malitia secundarie, difficile est, & multo magis, si dicamus in actu exteriori aliquando esse malitiam primarie, ex obiecto videlicet, & circunstantijs, quam est sententiam Sancti Thomæ disputatione 73. cap. 8. probaui. Doctor Sanctus duplici probat ratione peccatum non esse in membris, & facultatibus externis: vna est, quia hæ potentiæ comparantur cum voluntate vt organa, & instrumenta, quæ ita ab ea mouentur, vt ex se non repugnent, atque adeo instar serui obediant: at facultates interiores præsertim appetitus mouentur quidem a voluntate, sed obediunt vt liberæ, & inge-

Prima ratio qua probat S. Tho suam doctrinam.

nuæ, quia quodammodo etiam repugnant, nec ad nutum exequuntur imperium. Qua ratione videtur probare in facultatibus interioribus esse sufficientem libertatem, vt sit peccatum, at in membris, & externis facultatibus non esse. Huic tamen rationi obstat alia non minus efficax, quia libertas necessaria ad peccatum non consistit in eo, vt aliqua facultas repugnare possit voluntati: nam quæ aliquo modo repugnant naturaliter, & necessario, non libere repugnant, & in eo solum liberæ deprehenduntur, quod tandem obediunt: quodsi ratio Sancti Thomæ aliquid probat, ex ea videtur sequi aliqua natiua, & propria libertas in alijs facultatibus præterquam in volũtate, quod nullo modo concedi debet.

Altera ratio est, quia operationes mẽbrorum, & facultatum exequentium non manent in ipsis, sed transeunt extra, vt occisio, quæ est in eo, qui occiditur, & percussio in re percussa. Sed neque ob hanc rationem ego negarem peccatum esse in membris, & facultatibus externis, nam licet sit aliquis effectus extra, vt in homicidio, semper tamen manet aliquis motus liber in ipso operãte: est enim motus in manu, cum percutit, & occidit; est motus in lingua, cũ loquitur: denique in sensibus externis sunt operationes immanentes, quæ non minus possunt esse peccata, quia etiam participant libertatẽ, quam motus intellectus, & appetitus, nam licet directe non pareant voluntati, sicut intellectus, appetitus, & sensus externi, parẽt tamen quoad applicationem, quæ quidem ratio voluntarij satis est, vt in eis peccatum formaliter reperiatur, sicut notaui supra q. 72. articulo 3. dub. 3.

Secunda ratio confirm.

ARTICVLVS III.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in sensualitate nõ possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur, sed sensualitas est communis nobis & brutis, ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

Prætera. Nullus peccat in eo, quod vitare

vitare non potest, sicut Augustinus dicit in lib. de lib. arb. sed homo non potest vitare, quin actus sensualitatis sit inordinatus, est enim sensualitas perpetuę corruptionis, quandiu in hac mortali vita viuimus: vnde per serpẽtem significatur, vt Aug. dicit 12. de Trin. ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatũ.

Prætera. Illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatũ, sed hoc solũ videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus. vt Philosophus dicit in 9. Ethic. ergo motus sensualitatis, quæ est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 7. Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio, quod exponit Aug. de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quẽdam sensualitatis, ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum potest inueniri in qualibet potẽtia, cuius actus potest esse voluntarius, & inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitiuus, nata est a voluntate moueri: vnde relinquitur, quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitiuæ partis, etsi sint communes nobis & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc, quod rationi iunguntur, sicut nos præ alijs animalibus habemus in parte sensitiua cogitatiuam & reminiscentiam, vt in 1. dictum est, & per hunc modum etiam appetitus sensitiuus in nobis præ alijs animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi, & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarij, & per cõ

ARTICVLVS IIII.

Vtrũ in sensualitate possit esse peccatũ.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur: sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter: sicut circa delectabilia carnis: ergo actus sensua-

Sup. q. 47. 3. ad 3. Et inf. q. 89. a. 5. cor. Et 2. d. 24. q. 3. a. 2. ad 3. Et ver. q. 25 a. 5. Et mal. q. 7. art. 6. & quol. 4. ar. 22. 6.

sequens subiectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligẽda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur reatu, & remanet actu sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili volũtate possit reprimere singulos motus ordinatos sensualitatis, si præsentiat, puta, diuertẽdo cogitationem ad alia, sed dũ homo cogitationem ad alia diuertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere. sicut cum aliquis transfert cogitationem suã a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus, & ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem prædictam, sed solum sufficit ad rationem peccati voluntarij, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendũ, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id, quod est principale in homine, vnde nõ est perfecte actus humanus, & per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum, vnde talis motus sensualitatis rationem præueniẽs, est peccatũ veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

Conclusio est affirmans.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sensualitatis potest esse peccatum mortale, & ita in sensualitate peccatū mortale inuenitur.

Præterea. Peccatum mortale contrariatur virtuti, sed virtus potest esse in sensualitate, temperātia enim & fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, vt Philosophus dicit in 3. Ethic. ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

lib. 3. Eth. c. 10, in princ. tom 5.

Præterea. Veniale peccatum est dispositio ad mortale, sed dispositio & habitus sunt in eodem, cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, vt dictum est, etiam mortale peccatum esse poterit in eodem.

art. 3. ad 3.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. retract. & habetur in glo. Rom. 7. Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his, qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale nō inuenitur, ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

lib. 1. retrac. cap. 3. & 15. aliquātulum a princ. to. 1.

Respondeo dicendum, quod sicut inordinatio corrumpens principium vitę corporalis, causat corporalem mortē, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis vltimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, vt supra dictū est, ordinare autem aliquid in finem nō est sensualitatis, sed solum rationis, inordinatio autem a fine non est nisi eius, cuius est ordinare in finem, vnde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

q. 71. art. 5.

Ad primum ergo dicendū, quod actus sensualitatis potest cōcurrere ad peccatū mortale, sed tamē actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatū mortale ex eo, quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem, & ideo peccatum mortale non attribuimus sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis nō perficitur per id, quod est sensualitatis tātum, sed magis per id, quod est rationis, & voluntatis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est nisi electione: vnde semper cum actu virtutis moralis, qui perficit vim appetituam, est etiam actus prudentiæ, quę perficit vim rationalem, & idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

ad 1. argum. culum.

Ad tertium dicendū, quod dispositio tripliciter se habet ad id, ad quod disponit. Quandoque enim est idē, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autē est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quādoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his, quæ habēt ordinem ad inuicem, vt ex vno perueniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu, & hoc modo veniale peccatū, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad tum mortale, quod est in ratione.

Conclusio est, *Peccatum mortale in sensualitate esse non potest.*

An in sensualitate possit esse peccatum mortale. Disput. 104.

Opinio Caietani. cap. 1.
Quid sentiat Conradus. cap. 2.
Opinio Durandi, & aliorum. cap. 3.
Duæ aliæ opiniones Scholasticorum. cap. 4.
Probabilior opinio. cap. 5.

Opinio Caietani.

CAPVT I.

PRæsentis controuersiæ difficultas non est, an possit in sensualitate esse peccatum in genere; iā enim supra definitū est, in omni facultate, quæ paret imperio volūtatis, posse peccatū esse, sed an possit mortale peccatū in hac facultate reperiri: nomine autē sensualitatis appetitū sentientē intelligimus. Difficultas vero ex eo nascitur, ꝙ S. Tho. & alij

& alij, cum plane fateantur in sensualitate posse esse peccatum veniale, negant tamen mortale posse reperiri. Nam vel sermo est de sensualitate secundum se, non quatenus mouetur a voluntate, vel sermo est de ipsa, vt a voluntate mouetur, priori modo non solum mortalis, sed neque venialis subiectum esse potest, posteriori modo non tantū subiectum venialis, sed etiam mortalis capax est. In huius vero difficultatis explanatione tam Thomistæ, quam ceteri Scholastici non parum laborant: referemus igitur aliorum placita more nostro, vt tādem quid nobis videatur probabilius, subijciamus.

Prima sententia sit Caietani in art. 4. qui docet in sensualitate esse quādam natiuam, & propriam libertatē, ratione cuius capax est secundum se venialis tantum, non mortalis, quam libertatem dicit non esse in sensualitate ratione imperij volūtatis, sic enim sufficiens libertas in ea reperitur ad mortale, & veniale: sed absque vllo ordine ad voluntatem imperātem, & mouentem, vel etiam negatiue solum se habentem. In quem sensum interpretatur Sanctum Thomam in hoc art. 4. cum concesit in sensualitate posse esse peccatum veniale, & non mortale: nā si de sensualitate loqueretur non secundum se, sed vt subditur imperio, & motioni volūtatis; vtriusque peccati, inquit, capax esset. Hanc vero natiuam libertatem esse in sensualitate probat, quia quemadmodū vires interiores sentientes in homine antecellunt facultatibus aliorum animantium in modo operandi, est enim in nobis facultas, quæ dicitur reminiscentia, & cogitatiua, quæ ex se discursu aliquo præstant omnibus facultatibus brutorum; eodem etiam modo appetitus sentiens in nobis præstantior esse debet appetitu brutorum, non tantum vt moueatur a voluntate, sed etiam secundum se, ita vt ex eo solum, quod nascitur ex anima, in qua sedem habet volūtas, sine motione voluntatis, & imperio quandam rationem inchoatam libertatis participet. Porro Sanctū Thomam hoc sensu fuisse loquutum colligit ex art. 3. & 4. nam postquam dixit in articulo 3. in sensualitate posse esse peccatum quatenus mouetur a voluntate, sicut in alijs potētijs, statim quærit in art. 4. an in sensualitate possit esse peccatum mortale, id quod frustra quæreret, nisi de sensualitate secundū se intelligeret, nā prout a voluntate mouetur, eo ipso, quod capax est peccati in vniuersum, mortalis etiā subiectū esse potest.

Hanc sententiā Caietani Recentiores omnes, qui post ipsum scripserunt, confutant: eius etiam meminit Bonau. loco inferius allegando; & ex doctrina Augustini ab omnibus recepta facile impugnat Augustinus 3. lib. de libero arbitrio ca. 17. & 18. & lib. de vera, & falsa religione cap. 14. & 1. retractationū c. 9. & de duabus animabus c. 10. & S. Thom. in hac quæstione art. 1. & 2. & alibi sæpenumero dicunt peccatum eatenus esse peccatum, quatenus voluntarium est: ergo in sensualitate absque vllo ordine ad volūtatem nequit vllum esse peccatum. Secundo ex sententia Caietani sequeretur omnes motus sensualitatis, quantumuis præcedant deliberationem rationis, & libertatem voluntatis esse peccata saltem venialia ex natiua libertate appetitus, quod est absurdum. Tertio id, quod affirmat Caietanus de facultate, quæ dicitur cogitatiua, nimirum ex se aliquo discursu pollere, aperte falsum est, nam licet phantasia nostra aliquo ordine res cogitet, veram tamē rationem discursus non habet, vt vnum ex alio vi sua deducat, sicut colligit intellectus, sed eo ipso, quod cum intellectu simul operatur ordine suo, subministrat ei obiecta, inter quæ ipse discurrit. Et quamuis concederemus discursum facultati cogitatiuæ, ob id tamen appetitui sentienti vllam rationem libertatis sufficiētem ad peccatum tribuere non possemus, id quod ex fine, & connexione harū facultatum colligere licet. Nam si in cogitatiua est aliqua ratio discursus, ideo est, vt recte seruire possit intellectui, qui speciebus ex phantasmatibus acceptis, & simul cogitatione sē fusus ad discursum adiuuatur: at inter volūtatem, & appetitum non est similis cōnexio, quinimo cū inter intellectū, & phantasiam summā concordiā natura posuerit in cogitando, & discurrendo, inter appetitū, & volūtatē pugna potius est: nam & volūtas sæpenumero libere appetit id, ꝙ non vellet appetitus: ex quibus ratio Caietani dissoluitur.

3 *Reijcitur ab omnibus data sententia*

1 *Cogitatiua non pollet discursu.*

Quid sentiat Conradus.

CAPVT II.

4 *Secunda opinio Conradi.*

SEcunda opinio sit Conradi in art. 4. vbi ita interpretatur Sanctum Thomam, vt dicat in sensualitate non posse esse peccatū mortale

Universidad de Deusto
Biblioteca

mortale, sicut in causa, & integro principio; nam ratio mortalis pendet ex consensu positiuo voluntatis præuia deliberatione, veniale vero esse posse, quia ex genere suo compleri potest in appetitu absque voluntatis consensu positiuo, quamuis non absq; potestate illius ex eo solum, quod voluntas potuit, & debuit reprimere motum, & non represit.

5 *Confutatur optime a Caietano.*

Huius sententiæ meminit Caietanus, eam que iure optimo refutauit, quia non solum motus appetitus, sed etiam membrorum, qui magis remoti videntur a ratione peccati, possunt esse peccata mortalia, ex eo solũ, quod voluntas negatiue se gerat post sufficiẽtem rationis deliberationem eodem modo, ac si expresse consentiret, vt disputatione 108. explicabitur, & quamuis in nostra sententia semper sit positiuus consensus in voluntate, quia simul delectatur voluntas, cum appetitus etiam delectatur, vt capite tertio præcedẽtis disputationis dictum est, & loco citato etiam dicemus, tamen, si fieri posset, sicut existimat Conradus, vt voluntas tantum negatiue se haberet, non minus posset esse mortale, quam veniale. Nam voluntarium, quod est conditio necessaria ad peccatum, ita reperitur in consensu tacito, quem appellant interpretatiuum, sicut in expresso: differentia vero ad mortale, & veniale non est ex parte expressi, aut taciti cõsensus, sed ex plena, aut non plena consideratione, &, vt dici solet, aduertentia rationis: quare, si adesset plena aduertentia rationis, consensus interpretatiuus, & nõ expressus esset causa mortalis, si ex parte materiæ nihil deficeret. Vt si aliquis non impedit dãnum, quod debebat impedire, etiamsi voluntas illius negatiue se habeat, mortaliter peccare potest, contra vero si quis nondum plene aduertẽs positiue consentiat, hoc est, actu expresso voluntatis in peccatum, peccat solum venialiter. Præterea sententia Conradi non est secundum mentem Sancti Thomæ, quem defendere conatur: nam eadem ratione, qua Sanctus Doctor in articulo tertio concessit, in sensualitate posse esse peccatum, concessit in articulo quarto, non posse esse mortale, atqui in sensualitate dixit posse esse peccatum, quatenus mouetur a voluntate; ergo hac ratione in ipsa mortale negauit.

Non est sententia Conradi ad mentem S. Thomæ.

Opinio Durandi, & aliorum.

CAPVT III.

6 *Opinio Durandi.*

TERTIA opinio est Durandi in 2. dist. 24. quæst. 5. qui docet bifariam posse appetitum considerari; primum, vt mouetur a voluntate, & hac ratione capacem esse mortalis, & venialis; deinde quatenus præuenit deliberationem plenam, quo pacto peculiari ratione dicitur sensualitas, & hoc modo non posse in eo esse peccatum mortale, sed tantum veniale: nam vt sit mortale, oportet, non præueniat plenam deliberationẽ. Hanc sententiam nonnulli Thomistæ amplectuntur, atque mentem Doctoris Sancti ita interpretantur, vt in articulo 3. loquatur de sensualitate priori modo, & concedat posse esse peccatum in appetitu sentiente tã mortale, quam veniale; posteriori autem modo loquatur in articulo 4. & ideo dicat in sensualitate non posse esse peccatum mortale, sed tantum veniale. Hanc opinionem hoc modo, quo Durandus eam intellexit, ego quidem veram existimo; at secundum mentem Sancti Thomæ eam esse mihi non persuadeo: primo, quia in articulo 3. de appetitu, quem vocat sensualitatem, quærit, an in eo possit esse peccatum, & respõdet esse posse, quatenus mouetur a voluntate, & art. 4. eodem nomine eum appellans inquit, in eo non posse esse peccatum mortale, nomine ergo sensualitatis non intelligit peculiarẽ statum, & modum operandi huius potentiæ, sed ipsam absolute. Eodem modo in 3. p. q. 18. a. 2. docet in Christo esse sensualitatem, quia in eo est appetitus sentiens, atqui non concedit S. Tho. Christo appetitum, vt prævenit deliberationem plenam, nullus enim eodem accipit sensualitatem, & appetitũ.

Non tam mens S. Thomæ.

Secundo, quoniam in hoc articulo 4. reddens rationem, ob quam mortale peccatũ in sensualitate non sit, non dixit, quia sensualitas præuenit rationem, & ideo sufficientem libertatem non habet ad mortale: sed quia sicut solius rationis est ordinare aliquid in finem: ita etiam contra, solius est voluntatis, & rationis inordinatio actionis a fine: inordinatio autem actionis ab vltimo fine est de ratione mortalis, ergo solius voluntatis est peccare mortaliter. Hęc autem ratio, si alicuius momenti est, eodẽ modo probat de sensualitate etiam vt mouetur a ratione, sicut de illa, vt rationem præuenit, quia vtroque modo sensualitas non potest ordinare suam operationem in finem, ac proinde neque ab vllo fine deficere. Tertio, quia in hoc art. 4. ad primum loquens Sãctus Thomas de sensualitate, vt mouetur a ratione, & voluntate, inquit actum sensualitatis posse concurrere ad peccatum mortale, sed peccatum, inquit, nõ habet, quod sit mortale ex eo, quod est sensualitatis, sed ex eo, quod est rationis, cuius est ordinare in finem; vbi etiã appellat sensualitatem appetitum motum a ratione, & a voluntate, & eam, inquit, concurrere ad actum peccati mortalis, sed non esse mortale, quatenus est ab ipso appetitu: idem docet in solutione secundi.

Duæ aliæ opiniones Scholasticorum.

CAPVT IIII.

QVARTA sententia sit Bonauent. in 2. d. 24. 2. p. distinctionis artic. 3. q. 2. qui docet peccatum mortale, neque inquantum est culpa vituperio digna, neque quatenus est vitium facultatis secundum rectitudinem naturalem consideratæ posse esse in appetitu: loquitur autem de illo, vt mouetur a voluntate, & cõcedit rationes omnes, quas pro contraria parte adduxerat, inter quas erat illa, qua vsus est Sanctus Thomas, quia mortale peccatum habet auersionem a Deo fine vltimo, hæc autem solum esse potest in voluntate. Deinde probat, quia si in sensualitate posset esse peccatum mortale, esset etiam in manu, & in ense; quod est absurdũ. Huic etiam doctrinæ Bonauenturæ consonat alia eiusdem, quæ dicit virtutes tantum esse in voluntate, sicut tradit in 3. d. 33. q. 3. q. 1. qui affirmat tam veniale, quam mortale in appetitu reperiri eodem modo materialiter, non formaliter; nam formaliter inquit esse in sola voluntate, loquitur autem de peccato, non solum vt est naturalis quidam defectus facultatis, sed etiam vt est culpa digna vituperio; dicit autem formaliter esse tantum in voluntate, quia, vt vidimus disputatione 73. cap. 1. putauit malitiã peccati formaliter, & primarie in actu voluntatis tantum esse, & inde in actus aliarum facultatum deriuari, & ideo eos materialiter bonos, & malos in genere moris appellauit. Quocirca hic auctor consentanee satis loquitur cum suis principijs, quæ de bonitate, & malitia tradiderat: sed hac ratione nulla est differentia inter mortale, & veniale. Contra vero Bonauentura, vt retuli disputatione illa 73. c. 1. cum dixerit bonitatem, & malitiam moralem ex obiecto, & circunstãtijs in actionem exteriorem secundarie saltem deriuari, mirũ est quomodo neget malitiam mortalis peccati, quatenus est dignũ vituperio, in appetitu esse, siquidem iuxta ipsius doctrinam saltem secũdarie in ipsum deriuari potest, & hac ratione dignum etiam vituperio censetur. Quid vero sentiat Sanctus Thomas sequente capite paucis explicabimus.

Probabilior opinio.

CAPVT V.

9 *Notandũ peccatum bifariam sumi.*

EGO sane arbitror sententiam Sancti Thomæ, si recte expendatur, verisimam esse. Cuius gratia notandum est peccatum dupliciter considerari posse: primo modo in genere moris, quatenus est contra virtutem, & dignum vituperio, & pœna, cuius tota essentia consistit aut in relatione inconuenientiæ cum natura rationali, si sit commissionis; aut in priuatione actus debiti, si sit omissionis, vt ex disputatione 95. constat: alio modo, quatenus mortale dicitur, & veniale. Dicitur autem aliquod peccatum mortale non ratione malitiæ moralis, quæ essentialiter constituitur in genere moris, sed ratione auersionis a Deo fine vltimo, quæ est gratiæ, & caritatis priuatio, atque mors animæ: sicut enim caritas est vita spiritus nostri, sic etiã priuatio illius est mors, a qua peccatum dicitur mortale: veniale vero non tollit hoc principium vitæ, sed aliquo modo ad illud tollendum disponit. Ratio autem mortalis, & venialis non sunt per se differentiæ in genere moris, sed sunt differentiæ, quæ per accidens genus moris consequuntur, vt docet Sanctus Thomas supra quæstione 72. articulo quinto, & nos fusius dicemus disputatione 144. capite tertio, est igitur sententia Sancti Thomæ, quam ego vt veram amplector, peccatum mortale secundum rationem mortalis non esse in appetitu, bene tamen veniale; loquitur autem de appetitu, etiam vt mouetur a voluntate: de mortali ita docet in corpore, & in solutione primi & secundi: de veniali autem expresse in solutione tertij.

Vera sententia.

Non negat S. Thomas esse in appetitu peccatũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

peccatum mortale secundum malitiam moralem, quatenus contra legem, & contra rationem, diuinumque vituperio est; dixerat enim in q.20.a.1.2.& 3. vt ibi dem explicauimus, malitiam moralem ex obiecto, & circunstantijs in actu exteriori primarie reperiri, & inde in voluntatem deriuari; id quod de affectibus appetitus multo maiori ratione concedere debuit; & quamuis in alijs facultatibus preter voluntatem, nulla malitia moralis primarie esset, negare tamen nō posset in affectibus appetitus malitiam moralem, ac proinde peccatum secundarie saltem a voluntate deriuatum in eis reperiri: & hoc sensu videtur generatim docuisse in articulo præcedente, in appetitu peccatū esse, nullum excipiens, nempe secundum rationem moralis tantum malitiæ, & peccati: sic autē nullum esset discrimen inter mortale, & veniale. Negat igitur in hoc articulo peccatū mortale in appetitu esse secundum rationē mortalis, quæ in priuatione gratiæ, & caritatis, qua Deo coniungimur, & viuimus vita spirituali, posita est. Cum enim hæc priuatio non sit in appetitu, sed in ratione ipsa, nempe in voluntate, ideo peccatum mortale formaliter, qua mortale est, non est in appetitu, sed in voluntate; hæc enim est, quæ viuit vita spirituali, nō appetitus, & ita, quę moritur: nam, quamuis constituat Sanctus Thomas habitum gratiæ in animæ essentia, constituit etiam caritatem in voluntate, cuius priuatio est etiam mors, sicut ipsa est vita animæ.

11 *Ratio S. Th. optima.*

Huic sententiæ sic explicatæ consonat ratio S. Thomæ, quia sicut solius rationis est ordinari in finem vltimū, hoc est, cum Deo coniungi: sic etiam solius rationis est ab eo separari, & diuelli nō modo per expressum motum auersionis, sed etiam per solam priuationem coniunctionis per modum habitus cum eo. Est igitur in appetitu formaliter peccatum, quod est causa mortis voluntatis, sed non est in eo mors ipsa, vnde dicitur peccatum mortale, quia non est in illo auersio ab vltimo fine, quo cōstituitur peccatum in ratione mortalis. De veniali autem recte docet in solutione ad tertium esse in appetitu, quia veniale præter malitiam moralem, qua dignū est pœna, nihil aliud habet, quā esse dispositionem ad mortale, nō enim tollit vitam, nec coniunctionem aliquam cum Deo: quia non omne veniale est priuatio rectitudinis coniungentis nos Deo, sicut de quocunque peccato commissionis diximus

disputatione 95.cap. 5. atqui dispositio ad aliquam formam aliquando est in eodem subiecto proximo cum ea, aliquando in diuersō: nam bona habitudo cogitationis, & sensus interioris dispositio est ad rationationem intellectus: sic ergo veniale, quod est in appetitu, esse potest dispositio ad mortem animæ; etiamsi illa sit in voluntate; præsertim cum veniale, quod est paruum peccatum, disponat ad magnum, ex quo sequitur mors animæ, magnum autem esse possit in appetitu secundum rationem malitiæ moralis, & dignitatem pœnæ. Ex quo etiam patet, multo melius docuisse Sanctum Thomā cum solum negauit peccatum esse in voluntate secūdum rationem mortalis, quam Bonauenturam, cum dixit etiam secundum rationem malitiæ moralis, qua dignum est vituperio, ibi non esse.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrum peccatum possit esse in ratione.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod peccatum nō possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius, sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum, excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam, ergo in ratione non potest esse peccatum.

Præterea. Primum subiectum peccati est voluntas, vt dictum est, sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiua ipsius, ergo peccatum esse non potest in ratione.

Præterea. Non potest esse peccatum, nisi circa ea, quæ sunt in nobis, sed perfectio & defectus rationis non est eorū, quæ sunt in nobis, quidā enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes, ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. 12. de Trin. quod peccatum est in ratione inferiori, & in ratione superiori.

Respondeo dicendum, quod peccatū cuiuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum. Vnum quidem secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum. Alius autem actus rationis est, inquantum est directiua aliarum virium. Vtroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod pōt & debet scire. Secūdo, quādo inordinatos actus inferiorū virium vel imperat: vel etiā post deliberationē nō coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprij obiecti, & hoc quando est defectus cognitionis eius, quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato: sicut patet in his, quæ per furiosos committūtur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest, & debet scire, nō omnino homo excusatur a peccato: sed ipse defectus imputatur ei ad peccatū: defectus autē qui est solum in dirigēdo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis, & rationis ageretur, voluntas quodammodo mouet, & præcedit rationē, & ratio quodammodo voluntatem, vnde & motus voluntatis dici potest rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius: & secundum hoc in ratione inuenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Explicatio Articuli.

CONclusio est. *Peccatum potest esse in ratione, hoc est, in intellectu duobus modis, primum circa cognitionem veri; deinde, quatenus hæc facultas dirigit alias ad suum opus.* 12 *Conclusio.*

In hoc articulo solum est aduertendū hoc posteriori modo peccatum esse in intellectu in sententia Sancti Thomæ, qui supra quæstione 17. docet imperium, quod post electionem est, esse actum intellectus; nam cum sit post electionem in eius opinione, & in electione iam sit consensus in peccatum, recte sequitur in intellectu esse peccatum; quatenus imperio suo ceteras facultates ad sua opera dirigit. Qui vero negant talem actum imperij, & solum dicunt ex parte intellectus precedere iudicium rationis proponentis obiectum, non concedent in intellectu peccatum moris, nisi quatenus non considerat, aut errat volūtarie circa ea, quæ scire debebat; iudicium enim quo proponitur obiectum peccati, non est peccatum, cum præcedat omnem consensum. An vero imprudentia sit peculiare peccatum morale, & vtrum ignorantia, an potius negligentia sciendi, peccatum sit, dicemus infra disputatione 118. & 119. *Obseruandū*

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitiuæ virtutis, vt supra dictum est: sed vis appetitiua distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiua, ergo delectatio morosa non est in ratione. *Infra q.88. art.5. ad 2. Et 2. dist. 24. q.3. art. 4. Et ver. q. 15. ar. 4. cor. Q.31. art. 1.*

Præterea. Ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum, sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, & non circa bona rationis, ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

Præterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis, sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuturnitas tẽporis non est ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Lib 12.c 12 parum ante medũ.to. 3. Sed contra est quod Augustꝰ. dicit 12. de Trin. quod consensus illecebræ, si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum veritum mulier sola comederit, per mulierẽ autẽ intelligitur ratio inferior, sicut ibidẽ ipse exponit, ergo peccatũ morosæ delectationis est in ratione.

Ar. 5 huius quæstionis. Respondeo dicendũ, quod sicut iam dictum est, peccatum contingit esse in ratione, quandoq; quidẽ inquantũ est directiua humanorum actuum. Manifestum est autem, quod ratio non solum est directiua exteriorum actuum sed etiam interiorum passionum, & ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorũ actuũ. Deficit autem in directione passionũ interiorum dupliciter. Vno modo quãdo imperat illicitas passiones, sicut quãdo homo ex deliberatione prouocat sibi motum iræ, vel cõcupiscentiæ. Alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit: & secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad Primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiua, sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motiuo, secundum hoc, quod supra dictum est, quod

Ar. 1. huius quæstionis. actiones, quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principijs.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium illicitum habet circa propriũ obiectũ: sed directionẽ habet circa omnia obiecta inferiorũ virium, quæ per rationem dirigi possunt, & secundum hoc etiã delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendũ, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis: sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur: nec tamen eam repellit tenens, & volũens libenter, quæ statim vt attigerunt animũ, respui debuerunt, vt Augustꝰ dicit 12. De Trinitate.

Conclusio est, *Consensus in delectationẽ morosam ad rationem pertinet.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitiuæ virtutis, vt supra habitum est: sed ratio est vis apprehensiua, ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

Præterea, Ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis, & consulẽdis, vt Augustꝰ dicit 12. De Trinit. sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis: non enim semper homo cogitat de rebus diuinis, quando consentit in aliquem actum, ergo peccatum consensus in actum, non fit per est in ratione superiori.

Præterea, Sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones, sed consensus in delectationem absque hoc, quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris, vt dicit Augustꝰ. 12. De Trinit. ergo etiam cõsensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

Præterea, Sicut ratio superior excedit

dit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginatiuam: sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionẽ virtutis imaginatiuæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato mouet manum aut pedem, ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est, quod Aug. dicit 12. De Trin. Si in consensione male vtendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcũque peccatum, vt si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse: per quẽ superior ratio significatur: ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum, quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur: sicut enim ratio speculatiua iudicat & sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat & sententiat de agendis. Est autẽ cõsiderandũ: quod in omni iudicio vltima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sic videmus in speculatiuis, quod vltima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia, quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id, de quo quæritur: vnde adhuc est suspensum iudicium, quasi nõdum data finali sententia. Manifestum est autẽ, quod actus humani regulari possũt ex regula rationis humanæ, quę sumitur in rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit, & vlterius ex regula legis diuinæ, vt supra dictum est: vnde cum regula legis diuinæ sit superior, consequens est, vt vltima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis, cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudiciũ est de eo, quod vltimo occurrit. In actibus autem humanis vltimo ocurrit ipse actus, præambulum autem est ipsa delectatio, quę inducit ad actum, & ideo ad rationem superiorem proprie pertinet cõsensus in actũ, ad rationẽ vero inferiorẽ, quę habet inferius iudiciũ, pertinet iudicium præambulum, quod est de delectatione, quamuis etiam & delectatione superior ratio iudicare possit: quia quicquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non conuertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitiuæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis & iudicantis, vt supra dictum est: in hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id, quod est iam ratione iudicatum vnde consensus potest attribui & volũtati, & rationi. Q. 15 art. 3

Ad secundum dicẽdum, quod ex hoc ipso, quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem diuinã impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, siue cogitet de lege æterna siue non: cum enim cogitat de lege Dei actu, eam cõtemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam: vnde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, vt Augustꝰ dicit 12. De Trin. non potest peccatum efficaciter per perrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quã ipsum ma potestas est membra in opus mouendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat aut, seruiat. Loco cit. in argum. circa medium c. 12 tom. 3.

Ad tertiũ dicendũ, quod ratio superior per considerationem legis æternę sicut potest dirigere, vel cohiberea ctũ exteriorem, ita etiam delectationem interiorem, sed tamen ante quam ad iudicium superioris rationis deueniatur,

Universidad de Deusto
Biblioteca

statim vt sensualitas proponit delectanem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, & tunc consensus in delectationem, pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseueret: iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehẽsio virtutis imaginatiuæ est subita, & sine deliberatione: & ideo potest aliquem actum causare, antequã superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi, sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest, vnde si non cohibeat ab actu peccati, per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

Conclusio. CONclusio est, *Consensus in delectationẽ pertinet ad rationem inferiorem, consensus vero in opus ad superiorem.*

An consensus in delectationem, & in opus ad rationem superiorem pertineat. Disp. 105.

Quid sit ratio superior, & inferior. cap. 1.
Quid sentiat Aug. lib. 12. de Trinitate, & S. Thomas. cap. 2.
Aliæ variæ Scholasticorum opiniones. cap. 3.
Probabilior sententia. cap. 4.
Explicatur August. cap. 5.

Quid sit ratio superior, & inferior.

CAPVT I.

X Ratio superior, & inferior quid. VT ea, quæ in præsenti controuersia dicenda sunt, & ea, quæ pertinent ad cõsensum, qui ad peccatum mortale, & veniale necessarius est, melius intelligamus; ante omna præmittenda est peruulgata illa distinctio rationis superioris, & inferioris, de qua Scholastici cũ Magistro disputant in 2. d. 24. Bonau. 1. p. dist. art. 2. q. 2. & 2. p.

per plures quæstiones, vbi eam distinctionem supponit Ricard. art. 4. q. 4. Duran. q. 4. Scotus q. 9. Gab. q. 1. art. 1. S. Thomas 1. p. q. 79. art. 9. & in hac 1. 2. q. 15. art. 4. & 6. Caietanus Conradus, & recentiores Thomistę ibidem, Alex. 2. p. q. 137. m. 2. Quidam primum docent rationem superiorem eam esse, quæ rationibus æternis conspicię dis, & consulendis attendit: rationem vero inferiorem, quæ ad tẽporalia solum gubernanda, & cõsideranda deflectitur; nam Augustinus, ex quo distinctionem hãc duplicis rationis Scholastici desumpserunt, libro 12. de Trin. c. 12. & 14. ait in ratione inferiori scientiam collocari, quæ rebus temporalibus necessaria est; in superiori vero sapiẽtiam, quæ Græce Θεοσεβία dicitur, id est cultus Dei: in quem sensum interpretatur illud Iob 28. iuxta lectionem 70. *Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia.* Secundo docent Magister, Ric. Scotus, & Gab. & aliqui alij ex allegatis, has duas rationes non distingui vt duas facultates, sed vt duo munera, & officia eiusdem, id quod expresse admonuit Aug. c. 4. illius libri, vbi sic ait, *Cum igitur differimus de natura mentis humanæ, de vna quadam re differimus: nec eam in hæc duo, quæ commemoraui* (nempe partem superiorem, & inferiorem) *nisi per officia geminamus.* Hac de causa dici solet portio inferior, & superior, quia vtraque est veluti pars quædam eiusdem facultatis; quæ sane doctrina ex ijs, quæ dicemus perspicue patebit.

Tertio, vt colligitur ex Aug. c. 5. illius libri, vnaquæque harum portionum, nõ est in solo intellectu, qui præcipue dicitur ratio, nec solum in munere considerandi, sed vtraque tribuitur memoriæ, intellectui, & voluntati, quam ipse appellat trinitatem, tam rationi inferiori, quam superiori assignatam: memoriæ munus dicit esse in conseruandis speciebus rerum, intellectus in considerandis rebus æternis, & temporalibus, voluntatis autem in affectu circa hæc. Idcirco S. Thom. supra q. 15. art. 4. dixit cõsensum ad rationem superiorẽ pertinere, id quod passim repetit in hac præsenti quæstione; consensus autem teste eodem Sancto Thoma q. illa 15. est actus voluntatis suppositio actu intellectus, & in hac quæst. art. 7. ad primum, & supra q. 15. art. 1. ad 1. rationem inferiorem, & superiorem ad vtramque facultatem intellectus, & voluntatis pertinere asseuerat.

Addit

Addit postremo Augustinus libro illo citato c. 3. illud rationale, quod in actione tẽporalium, & corporaliũ positum est, quodque nõ est nobis commune cum belluis, est veluti fœminam, illud vero, quod interna, & supremam veritatem, scilicet Deum cognoscit, virilem habere portionem, vbi fusius prosequitur anologiã inter duas has portiones ex vna parte, & duos nostros primos parentes ex alia. Iam vero, quid Scholastici sentiant in quæstione proposita, videamus: controuersia autem est de consensu in peccatum, qui est actus volũtatis præcedẽte iudicio, vel actu intellectus, an sit in volũtate, prout ducitur rationibus æternis, vel ad eam pertineat, quatenus ducitur rationibus tempor alibus.

Quid sentiat Augustinus libro 12. de Trinitate, & S. Thomas.

CAPVT II.

AVgustinus lib. 12. de Trinitate cap. 12. suam sententiam his verbis expressit. *Cum ergo huic intẽtioni mentis, quæ in rebus temporalibus, & corporalibus propter actionis officium ratiocinandi vitacitate versatur, carnalis ille sensus, vel animalis ingerit quandam illecebram fruendi se, id est, tanquam bono quodam priuato, & proprio, non tanquam publico, atque communi, quod est incommutabile bonum, tunc velut serpens alloquitur fœminam, huic autem illecebræ consentire, de ligno prohibito mã ducare est: sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superioris vero autoritate consilij ita mẽbra retinentur, vt non exhibeantur iniquitatis arma peccato, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit: si autem in consensione male vtendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, vt si potestas sit, etiã corpore compleatur, intelligenda est illa mulier dedisse viro suo secum simul etendum illicitum cibum.* Hactenus Augustinus, quasi diceret, quoties ratio solum cõsensit in delectationem, sola portio inferior, quæ comparatur mulieri, consentire dicitur, si vero consentiat in opus, iam ratio superior, quæ viro comparatur, consensum præbuit. Quã sententiam nulla ratione Augustinus confirmat; in eius tamen defensione Scholasti-

ci non parum laborant, atque in varias opiniones diuisi sunt.

Sententia D. Thom. Sanctus Thomas in art. 7. huius quæstionis affirmat consensum in actum, vel opus pertinere ad rationem, seu portionem superiorem, consensum vero in delectationem, ad rationem, seu portionem inferiorem. Quæ sane videtur expressa mens Augustini, eamque hoc modo confirmat, Consensus secum affert iudicium quoddam, vel sententiam in id, cui consentire dicimur, vltima autem sententia pertinet ad supremum tribunal, supremum vero tribunal in humanis actionibus est ratio superior iudicãs ex regulis æternis; quare, vt ipse S. Doctor inquit q. 15. ar. 4. quandiu incertũ est, vtrũ secũdũ rationes diuinas resistatur, an non, nullum iudicium rationis est vltima sententia, ergo vltima sententia ad rationem superiorem pertinet; hæc enim est, quæ iudicat per leges, & rationes æternas. Præterea, cũ duo iudicãda occurrunt, id, quod posterius est, ad vltimũ tribunal, & iudiciũ pertinet, atqui in actibus humanis duo occurrunt iudicanda, actio scilicet, & delectario, & hæc prior occurrit, quia hac prouocamur ad operandum, ergo consensus in delectationem ad inferiorẽ, consensus vero in opus ad superiorem rationem pertinet. Addit subinde Sanctus Thomas, consensum in delectationem ad rationem quoque superiorem posse pertinere, quatenus superior iudicare etiam potest ea, quæ inferior iudicauit.

Ratio. Confirmatio.

Difficile est dicta sententia. Hæc opinio hoc modo intellecta difficilis mihi videtur: nam quamuis postrema sententia ad supremum tribunal, & rationem pertineat, tamen consensus in delectationem, & opus eiusdem omnino rationis esse videtur, vterque enim ad rationem inferiorẽ, & ad rationem superiorem pertinere potest, vt optime notauit Caietanus in hoc ar. 7. Etenim si quis consentiat in opus nondum consulta ætherna lege, non minus ad rationem inferiorem pertinebit, quam consensus, quem eodem modo delectationi præbemus: contra vero, si quis consentiat in delectationem cõsiderata iam lege, & regula æterna, non minus ad rationem superiorem spectabit, quam consensus in opus post considerationem eiusdem regulæ, vt infra clarius patebit.

Aliæ variæ Scholasticorum opiniones.

CAPVT III.

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 Sententia Caiet.

CAietan.supra q. 15. art.4.asserit consensum in delectationē pertinere ad rationem inferiorem, quia delectatio suapte natura ordinatur ad opus, tametsi aliquando ille, qui delectatur, in delectatione moretur, nec ad opus progrediatur: cumque post sententiā de delectatione supersit sentētia, & iudicium de opere, fit (inquit ille) vt ad rationem inferiorem dicatur pertinere cōsensus in delectationem. Quodsi aliquādo talis delectatio mortale peccatum sit, id accidit ex eo, quod ratio inferior participat aliquid superioris. Quæ sane est doctrina Sancti Thomæ in illa q.15.art.4. ad primū, ea tamen non videtur iuxta mentem Augustini loco citato; ibi enim vniuersim docet Augustinus consensum in opus ad rationem superiorē pertinere, id quod verū est, siue opus ad aliud ordinetur, siue non, consensus igitur in delectationem non debet ex eo ad rationem inferiorem pertinere, quia ad op⁹ referatur, sed alia de causa.

Sententia Conrads.

Tertia sententia est Conradi supra q.15. ar.4.circa solutionem primi (& fertur fuisse Victoriæ) qui duplicem delectationem distinguit, alteram, quæ sequitur opus; huius autem consensum pertinere asserit ad rationem superiorem, sicut etiam pertinet consensus in opus: alterā, quæ allicit ad opus, & consensum in hanc delectationē dicit ad rationē inferiorē spectare, eo quod

Non placet.

hæc delectatio sit quid minimum, & quasi præuium ad opus. Huic tamen sententiæ, præter id, quod supra dixi contra Caiet. obstat etiā Aug. qui plane eo loco tractat de delectatione, in qua esse potest peccatum mortale, hæc autem non debet inter minima computari, cum ergo dixit consensum in illam ad rationē inferiorem pertinere, non ideo asserit, quia res minima esset.

7 Quarta opinio est Magist. in 2.d.24.capite *Illud quoque*, & capite *Nunc superest*, qui

Opinio Magistri.

docet delectationem posse esse veniale peccatum, & mortale: tunc autem esse veniale quando statim atque delectatio tetigit mulierem, id est rationem inferiorem, vir, hoc est, ratio superior illam reiecit, & tunc consensum in delectationem esse in ratione inferiori, delectationem vero mortale esse, quando ratio superior detinetur in illa, nec impedit, cum possit, etiamsi non adsit voluntas operis, consensum autem in illam hoc modo in ratione superiori esse: quia tunc non tantum mulier, sed etiam vir gustauit, & comedit. Hoc sensu interpretatur mentem Augustini Magister, quem sequitur Bonauentura 2. p. distinctionis art.2.quæst.2. Ricardus art. 4. q.4. in solutione argumentorum pro vtraque parte, Gabriel quęstione 1.ar.3. dub.2. Antisiodorensis libro 2.tract.28.cap.4.quæst. 2. in secunda parte, ad primum argumentū Alex.2.p.q.137.mē.2.notat etiam Alexander hac de causa dixisse Augustinum, quādo sola mulier comedit, hoc est, inferior ratio consentit de talibus cogitationibus veniam esse petendam, pectusque percutiendum, & dicendum, *Dimitte nobis debita nostra*, quæ omnia remedia sunt contra peccata venialia.

Richar. mand.

Hæc etiam opinio non minus aperte refutatur, Primo, quia vt infra probabitur nullus potest esse consensus in peccatum etiam veniale nisi in ratione superiori, nec inferior ad minimum veniale sufficiēs est. Secundo, quia cum ratio superior repressit delectationem, potius fuit meritum, quam peccatum, vt diserte notauit Augustinus libro de Genesi ad literam contra Manicheos, quē infra referemus, id quod manifestum est. Nam alioqui in victoria tentationum, quæ cum virtute rationis cōprimuntur, nunquam esset meritum, quod est absurdum. Tertio, quia Augustinus palam loquitur de consensu in delectationē, quæ est mortale peccatum: nam postquam dixit minus esse peccatum consensum in delectationem, quam in opus, & de talibus cogitationibus veniam esse petendam subiungit, *Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, & ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola vtique mortis supplicio plecteretur; ita dici potest in homine vno si delectationibus illicitis, à quibus se continuo deberet auertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suauiter in recordatione teneātur, quasi mulierē sine viro posse dānari. Absit hoc credere: hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totumque damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata per mediatoris gratiam remittātur.* Sentit ergo in portione inferiori, quam mulierem vocat, posse esse talem delectationem, ob quam totus homo damnetur, nō aliter quam Eua damnata fuit, quia de ligno vetito comedit: damnatio autem totius

totius hominis non nisi propter peccatum mortale contingit.

Aug. Quinta opinio, & explicatio sētētię Augustini est, quam indicauit Antisiodorensis loco citatato in solutione secundi, vbi asserere videtur consensum in delectationem proprie pertinere ad rationem inferiorem, improprie autem ad superiorem, quatenus illa nō cohibet, cum posset, delectationem. Verum hac ratione etiā consensus in opus pertineret in proprie ad rationem superiorem, quia non impedit opus, cum possit, atque adeo vtriusque eadem esset ratio.

Postrema denique interpretatio est, quā adhibet Magister in illo ca. *Nunc superest*, nempe, vt ratio superior non dicatur cōsensisse, cum sola fuit delectatio, quia aliquantulum restitit, scilicet ne fieret opus. Cetera cum reuera in delectatione consensus mortalis esse possit, non videtur quo pacto negari possit consensum illius ad rationem superiorem pertinere.

Probabilior sententia.

CAPVT IIII.

MIhi maxime probatur sententia Caietani in hoc artic.7. qui tandem oppressus difficultate nesciens alio modo Agustinum interpretari, docet consensum tam in delectationem, quam in opus post considerationē rationum æternarum esse in ratione superiori, hoc est, in ea parte, quæ rationes æternas considerat; vtriusque autem consensum esse in ratione inferiori, quoties tārum rationes temporales considerantur: cumque consensus in quodcumque peccatum semper debeat fieri consultis rationibus æternis, vt infra videbimus, fit, vt consensus in quodcunque peccatum tam mortale, quam veniale, tam delectationis, quam operis sit in ratione superiori. Cuius rei gratia notandum est, quæ sint hæ rationes æternæ, quas ratio superior dicitur considerare, aut consulere, antequam in peccatum consentiat. Est igitur ratio æterna, quæcunque lex naturalis, vel positiua, diuina, vel humana; denique omnis ratio secundum virtutem, nam & ipsa virtutis honestas dicitur esse secundum legem æternam Dei, in omni igitur virtute est aliqua ratio æterna, non temporalis, contra quam si aliquis præbeat consensum, dicitur superiori ratione consentire, quia post considerationem rationis æternæ consensum præbuit. Contra vero siquis consentiat in opus, aut delectationē considerata solum ratione cōmoditatis nō attēdēdo rationem aliquā virtutis, vel peccati oppositi, dicitur solum ratio inferior cō sentire, quia illa solum ratio consentit, quæ leges temporales solum non æternas consi derauit: idem iudicium est, si reuera portio superior potuit, & debuit considerare, & non considerauit rationes æternas, sic enim illi imputabitur consensus interpretatiue. Quo circa Gabr. contraria sibi videtur docuisse, quoniā in 2.d.24.q. illa 1.ar. 1. notabili 1. dicit rationem superiorem esse, quæ iudicat de rebus, etiam temporalibus, sed per legem Dei, & voluntatem eius; inferiorem vero, quæ iudicat de eisdem secundum regulas morales, & naturales sine vllo ordine ad diuina. Postea vero in ar.3.dub.2.affirmat nullum esse in homine peccatum, nisi imputetur rationi superiori, atqui peccatum esse potest consideratis solum regulis moralibus, quas quidem esse æternas, & ad rationem superiorem pertinere dubitari non potest; omne enim, quod est secundum virtutem, æternum est, neque huius vitæ bonum, sed alterius; vt sæpe dicit Augustinus, quem referemus disputatione 190.c.8. Hac de causa in infideli, qui nullam aliam nouit regulam æternam, quam virtutis honestatem, & vitij turpitudinem, vere potest esse peccatum, vt dicitur ad Rom.2. *Qui sine lege peccauerunt, sine lege peribūt*, Hoc est, sine lege scripta, quia videlicet opus legis absque alia promulgatione, & scriptura habent impressum in cordibus, dictante illis conscientia sua quid secundum virtutem, quid vero peccatum sit. Ceterum inquit S. Thomas in hoc ar 7.ad. 2. & Durandus in 2. distinctione 24. quæstione 5.n.9. infideles debere considerare legem æternam Dei & ideo eorum peccatum esse in ratione superiori. Obstat tamen manifesta ratio, nam quamuis infidelis ignoraret prorsus ignoratione inuincibili esse aliquam legem æternam Dei, nihilominus peccaret cognoscens honestatem moralem virtutis, & turpitudinem vitij, ergo hæc cognitio esset per rationes æternas.

11

Consensus mortalis in opus & delectationem pertinet ad rationem superiorem.

Ex hac doctrina sequitur, consensum in delectationem, vel in opus, etiamsi sit solū venialis, tribuendum esse rationi superiori: nam in omni peccato debet esse aliqua consideratio malitiæ, & honestatis contrariæ, quam

Universidad de Deusto
Biblioteca

quarum consideratio tanquam rationum æternarum ad rationem superiorem pertinere hactenus probauimus, vel saltem necessarium est, vt potuerit, & debuerit portio superior considerare rationes æternas, de quo disput. 123. & 124. disserendum est.

Explicatur Augustinus.

CAPVT V.

12 RElinquũ est, vt explicemus, quid velit Augustinus loco allegato, cum consensum etiam mortalem in delectationẽ tribuit rationi inferiori, sed consensum in opus tribuit rationi superiori; cum hactenus dictum sit vtrumque consensum, cum est peccatum, esse in ratione superiori. Caietanus in hoc articulo inquit sententiam Augustini, & S. Thomæ in vtroque loco aliter non posse defendi, quam secundum appropriationem, sicut enim ea, quæ communia sunt in Trinitate, solent vni personæ appropriari, vt amor Spiritui Sancto, sapientia filio, ita etiam consensus in delectationem, cum possit pertinere ad rationem superiorem, nempe quando in ea est peccatum, aut virtus, appropriatur rationi inferiori, quia sicut delectatio non est vltimum, sic etiã ratio inferior non est postrema in cõsultatione, & iudicio. Verum tentationis, & cõsensus ordinem alio modo multo faciliori nobis descripsit Aug. lib. 2. de Genesi contra Manicheos c. 14. seruata comparatione serpẽtis, mulieris, & viri, quam sus est in eo li. 12. de Trin. Primo inquit fit suggestio per cogitationem siue per sensus corporis, & hanc comparat serpenti. *Si vero* (ait) *cupiditas nostra non moueatur ad peccandum, excluditur serpentis astutia, si autem mota fuerit, quasi mulieri persuasum erit: sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrænat, atque compescit, quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantula luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, & quod libido commouerit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tanquam paradiso expellitur homo.* Ecce ex sentẽtia Augustini tunc mulier gustasse dicitur, vel ratio inferior consensisse, quãdo sola delectatione ducitur cupiditas, hoc est, nondum considerata ratione virtutis, aut peccati: censet ergo sine consensu rationis superioris nullum esse peccatum, in quo casu neutra ratio damnabitur, sed cum victoria coronabitur. Eodem modo Gregorius 2. tomo in responsione ad vndecimam interrogationẽ Augustini Anglorum Episcopi, quæ habetur post lib. 12. Registri cõparat mulieri sensualitatem, & cupiditatem, rationem autem viro; per rationem autem intelligit intellectum, quatenus considerat bonum virtutis, & malum peccati. Quare secundum hanc doctrinam in ratione superiori non solum est, θεωρία, id est, consideratio eorum, quæ erga Dei cultum versantur, sed etiam abstinere a malo, & facere quodcumque bonum virtutis.

Vera explicatio sententiæ Aug.

Gregorius

Postremo obserua quomodocunque velis rationem superiorem, & inferiorem distinguere, & nominare ad rationem quamcunque peccati, necessariam esse aliquam considerationem malitiæ, vel debitum considerandi, hoc est, vt peccatum nobis imputetur, necessarium est aduertere aliquo modo id, quod delectat esse malum, vel peccatum; & de opere similiter: vel saltem necessarium est rationem potuisse, & debuisse aduertere malitiam; Quare, si ratio solum attendat ad rationem delectabilis, seu commodi, etiamsi de ea sub hac ratione tantum discurrat, & consultet, si non potuerit considerare rationem peccati, non erit peccatum; quanta vero debeat esse aduertentia, vt sit mortale, & quanta sufficiat aduertentia, vt sit veniale, dicemus infra disputat. 107. Ratio vero huius doctrinæ est, quia ad rationem peccati requiritur libertas in opere, & in consensu, sine cõsideratione vero, quã vocãt aduertentiam rationis, nõ potest esse libertas; hæc enim fundamentum habet in cognitione: quamuis autem consensus in delectationem, & opus possit esse liber aliquo modo, quatenus est delectatio circa commodum; tamen quando de malitia, & virtute nihil considerauit intellectus, nec potuit, non sufficit, vt sit peccatum, sed requiritur libertas circa malitiam, ac proinde aliqua circa illam consideratio, vel potentia considerandi, de qua disputatione illa 123. & 124. latius dicemus. Ex quibus cõstat cõsensum peccati semper pertinere ad rationem superiorem, quæ considerauit leges æternas, vel considerare potuit, & debuit.

Obijciet aliquis Aristotelẽ 3. Ethicorũ, capite 1. vbi inquit ignorationem eorum, quæ vniuersalia sunt, non efficere actum inuoluntarium; interpretes vero explicãt hanc

hanc ignorationem esse circa malitiã. Respondeo, ibi solum loqui Aristotelem de ignorantia culpabili, quæ est defectus scientiæ, vt constat ex verbis, quæ subiũgit, *Homines enim propter hanc reprehenduntur.*

An omnis motus appetitus sit peccatũ. Disputatio 106.

Quid sentiant Henricus, & Aly. cap. 1.
Duæ aliæ sententiæ minus improbabiles. c. 2.
Opinio probabilior. cap. 3.

Quod sentiant Henricus, & alij.

CAPVT I.

COntrouersia præsens non est, an possit esse peccatum in appetitu, quem sensualitatem vocant; de hoc enim satis superque dictum est; sed an omnes motus huius appetitus sint peccata. Est autem obseruanda distinctio quædam Scholasticis non parum familiaris, qua distinguunt motus omnes appetitus; est enim (inquiunt) alius motus primo primus, alius autem secundo primus, ita Alexander 2. parte quæstione 108. membro 2. vbi motum primo primum illum appellat, qui subito, & inopinanter ante omnem rationis considerationẽ in nobis insurgit; motum vero secundo primũ, qui motui primo primo statim succedit. Alij Scholastici, vt refert Sanctus Thomas quæstione 7. de malo articulo 6. ad octauũ primo primum vocant, qui non ex sola cogitatione, sed etiam ex aliqua corporis mutatione, & perturbatione oritur; at secundo primum, qui ex sola cogitatione nascitur. Sic loquitur Gerson Alphabeto 29. litera R. & sequẽtibus; sed in Alphabeto 33. litera H. primo primum, inquit, esse eum, qui est in solo appetitu, siue ex sola imaginatione, siue ex perturbatione corporis proficiscatur: at secundo primum, qui iã attingit voluntatem, vt natura est, id est, ante deliberationem, quem Alexãder appellauit subitum motum, & primo primum. In hac autem controuersia modum loquendi Alexandri sequemur.

Est igitur prima sententia, quam memorat Henricus quodlibeto 6. quæst. 32. quorundam, qui dicebant non solum motus secundo primos, qui aliquo modo voluntarij sunt, ex eo saltem, quod voluntas nõ cohibuit, sed etiam primo primos, adhuc in baptizatis peccata esse non ex voluntate propria operantis, sed ex vitio fomitis, qui ex peccato originali mansit. Hanc sententiam sequuti sunt hæretici nostri temporis; & alicui primo aspectu videri posset fuisse Alexandri, & Antiochorensis, qui tamen reuera aliter sentiunt: eam tamen refellit Henricus hac ratione. Si in baptismo tollitur omnis peccati turpitudo, id etiam quod minus est, nempe inordinatus motus fomitis diuinæ gratiæ indulgentia tolli debet.

primo primos esse peccata.

Verum ipse Henricus parum ab hoc errore declinans ait hos motus in baptizatis non esse peccata: in non baptizatis esse peccata: in explicationem vero suæ opinionis tria subdit, primo in his motibus ante baptismum duo esse, alterum turpitudinem, seu deformitatem, alterum reatum ad pœnam; prius concedit adhuc esse in renatis, posterius vero in ipsis non remanere. Secũdo hos motus in nondum renatis esse mortalia peccata, si mortale illud dicatur, quod æterna pœna, veniale vero, quod temporali puniri debet: verum hos motus nõ esse peccatum originale, quia in propria operatione, licet non voluntatis, saltem carnis constant. Tertio hos motus non carere ratione volũtarij requisiti ad rationem peccati, tum propter voluntatem primi parentis, tum etiam propter propriam voluntatem, non quia non impediat hos motus, quia non semper potest, sed quia non vult per Baptismum ab originali, & consequenter a reatu horum expiari.

Secunda sententia Henrici hos motus in baptizatis asserit non esse peccata in non baptizatis esse peccata.

Hæc sententia, etiam vt ab Henrico asseritur, erroris nomine censeri debet, tametsi illa solum sententia, quam Hẽricus refert, expresse damnata alicui videatur. Refellitur autem in Concilio Tridentino sessione 5. decreto de peccato originali canone vltimo, vbi anathemate damnatur, quicunque dixerit non tolli per baptismum in renatis totum id, quod vere, & proprie habet rationem peccati; de concupiscentia vero, quam Apostolus aliquando appellat peccatum, declarat sancta synodus Ecclesiã catholicam nunquam intellexisse in renatis vere, & proprie peccatum esse, sed ideo peccatum ab Apostolo ad Rom. 8. & ad Gal. 3. appellari, quia a peccato est, & ad peccatũ inclinat: id quod non tam de ipsa facultate appetitus, quã de motibus illius intelligendum est,

Conc. Trid.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dum est. Addit vero Concilium *In renatis*, quia fuit quorundam Scholasticorum opinio, in nondum renatis adhuc peccata esse, vel ad originale pertinere, neque quicquam contra illos definire voluit. Ex qua definitione non minus aperte colligitur sententiam Henrici erroris notam mereri; nam cum ille concedat manere in his motibus turpitudinem, & deformitatem peccati, etiamsi dicat non manere reatum, cogitur fateri hos motus vere, & proprie peccata esse: nam peccatum non constituitur reatu (hic enim consequitur naturam illius) sed deformitate, in qua ratio malitiæ, & peccati posita est.

Prima ratio contra Hen. Præterea contra Henricum tres aliæ rationes pugnãt. Prima est, quia reatus, hoc est, obligatio ad pœnam nunquam tollitur nisi ablata prius deformitate peccati; alioqui peccata in nobis tegerẽtur, non tollerẽtur, raderentur, non eradicarentur, dum manente eorum turpitudine non punirentur, sicut affirmant hæretici nostri temporis; quodsi loquamur de reatu, vt est dignitas pœnæ, nulla etiam ratione deleri potest nisi ablata deformitate; nam quandiu manet in nobis turpido, digni sumus pœna, etiam si non puniamur. *Secunda.* Secundo falsum est hos motus puniri æterna pœna in non renatis; nam pœna damni non debetur his motibus, siquidem patuuli etiam non renati, qui eos nunquam habuerunt, pœna æterna damni puniuntur: pœna autem sensus non debetur nisi propter peccata, quæ propriæ voluntatis consensu commissa sunt. *Tertia.* Tertio, non videtur sufficiens ratio voluntarij, vt hi motus dicantur peccata; primum non sufficit voluntas primi parentis, hæc enim solum potest esse causa peccati originalis, quod non est dignum reprehensione, sed sola pœna damni; 4 Henricus autẽ videtur asserere hos motus esse peccata actualia. Deinde non sunt volũtarij propria voluntate, quia non sunt in hominis potestate, & electione: ex eo vero quod quis omittat baptismum non potest ipsi culpæ imputari, tum quia multi illum ignorant sine culpa sua: tum etiam quia hi motus nõ minus sequuntur post baptismum, quam antea: & post baptismum eodem modo tur pes sunt sicut antea erant: ratio ergo malitiæ, quæ pendet ex voluntario non ideo imputatur, quia non suscipitur baptismus, & ita inde non habebunt rationem voluntarij, vt sint peccata.

Artic. VII.

Duæ aliæ sententiæ minus improbabiles.

CAPVT II.

Tertia sententia. SVnt aliæ duæ opiniones minus improbabiles inter Scholasticos, altera, quæ sit in ordine tertia, est eorum, qui affirmãt motus appetitus, quantũuis sint inopinati, & primo primi ex subita imaginationis apprehensione, esse peccata saltẽ venialia. Sic docet Alexan. 2. p. q. illa 108. memb. 2. vers. que ad 6. Antisiodorensis 2. libro tractatu 28. cap. 1. & 2. Albert. in 2. d. 36. articulo 4. Bonau. art. 1. q. 2. in corpore, & ad 2. & distinctione 41. ar. 2. q. 1. in corpore ad 4. quibus consentit Caietanus in articulo 3. huius quæstionis: his tamen Doctores, id alia ratione docent, quam Henricus, quare ab illius sententia longius distant. Caietanus ob eam causam ita docuit, quia vt vidimus disputatione 104. capite 1. arbitratur in petitu secundum se esse aliquam libertatem sufficientem ad peccatum veniale absque vlla negligentia, aut consensu voluntatis: alij vero Doctores allegati dicunt hos motus esse peccata propter negligentiam voluntatis, & consensum aliquem illius, ea saltem ratione quia potuit hos motus comprimere ne insurgerent, & non fecit: loquuntur autem de omnibus motibus appetitus siue ex sola imaginationis apprehensione, siue etiam ex corporis perturbatione oriantur. At Henricus hos motus dicebat esse peccata non ob aliquam libertatem appetitus, aut voluntatis, sed ob solam fomitis corruptionem ex peccato originali profectam. Hæc tamen sententia quam sit falsa ex ijs, quæ statim contra tertiam dicemus, fiet manifestum.

Quarta sententia. Est igitur quarta opinio aliorum, motum subitum appetitus, etiamsi dicatur primo primus, esse peccatum, eo quod potuit a voluntate cohiberi ne insurgeret: dicunt autem hos motus appetitus dupliciter contingere in nobis, aut ex corporis perturbatione, & mutatione, aut ex sola imaginatione: priores dicunt non posse peccata adhuc venialia, posteriores vero esse saltem venialia, quia priores non potuerunt voluntate præueniri, posteriores vero potuerunt. Hanc sententiam indicasse videtur Sanctus Thomas in hac quæstione articulo tertio ad secundum, sed expresse cum prædicta distinctione eam tradidit, q. 7. de

q. 7. de malo art. 6. ad 8. & in 2. d. 21. q. 1. ar. 2. ad quintum & dist. 24. q. vltima art. 2. imo 3. p. q. 41. art. 1. ad tertium, cum docet tentationem, quæ fit non sola suggestione, 6 sed etiam delectatione sensualitatis, non posse esse sine peccato, id quod cum prædicta distinctione debet intelligi. Sic interpretantur Sanctum Thomam, eiusque sententiam sequuntur ex Thomistis Anton. 2. p. titulo 5. c. 1. §. 4. Petrus Bergomus in concordantijs locorum dub. 375. vbi refert alia loca Sancti Thomæ; & Conradus in articulo 3. huius quæstionis; quibus etiam adde Durãdum in 2. dist. 21. q. 1. num. 9. & Gersonem Alphabeto 29. litera R. quamuis in Alphabeto 33. litera H. hoc solum cõcedat de motibus subitis voluntatis, non appetitus, & Petrum a Soto tractatu de peccatorum discrimine lectione 8. qui docet saltem hos motus esse peccata, quod attinet ad sui cõtinuationem, quia existimat semper esse in nostra potestate illos reprimere, ne continuentur, & perseuerent, licet non possimus omnino impedire, quo minus incipiant: atque hoc modo interpretatur Sanctum Thomam Capreol. in 2. d. 40. articulo 3. ad primum Durand. contra primam conclusionem.

Ceterum ex prædictis Doctoribus hanc sententiam limitant Dur. Capreol. & Con. hoc modo vt subiti motus in præsentia obiecti, quam homo præuidere non potuit, vt in aspectu inopinato mulieris, non sint peccata, etiamsi non oriantur ex corporis perturbatione, sed ex sola imaginatione; quam doctrinam indicauit Sanctus Thomas quæstione 7. de malo articulo 6. ad 8. vbi inquit voluntatem posse cohibere singulos motus sensualitatis ex imaginatione ortos, addit vero *Maxime in absentia obiecti*; verum particula, *Maxime*, non multum fauet prædictæ limitationi. In hunc sensum intelligit Conradus illud Augusti ni, *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur*. Confirmari vero potest hæc sententia in vniuersum, primum ex illo Pauli ad Rom. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*. Secundo ex Augustino 19. de ciuit. Dei c. 4. a medio, vbi ait, *Nonnullum peccatum est, quando carо concupiscit aduersus spiritum, vt dicitur ad Galatas 5.*

Opinio probabilior.

CAPVT III.

Vera sententia proponitur. IAm vero in hoc capite non solum propriam sententiam proferemus, sed duas, quas præcedenti capite recensuimus; cum quibus nobis solum supererit disputatio, simul etiam confutabimus. Vera igitur sententia, & omnibus Theologis iam magis probata est plures in nobis esse motus primo primos, & subitos omnem rationis deliberationem præuenientes siue ex mutatione corporali, siue ex sola imaginatione, & cogitatione, qui non sunt peccata etiam venialia: ita senserunt Ric. in 2. d. 21. ar. 2. q. 3. *Ricard.* Capreolus loco Paulo ante allegato, Gab. *Capreol. Gab.* super Canonem lect. 78. litera M. & sequẽtibus, Ioannes Nider in 9. præceptum c. 4. *Ioan. Nyd.* litera C. Hieronym. Angelt. capite 6. mora- *Angelus.* lium 5. parte textus, Corduba libro 1. quæ- *Corduba.* stione 23. dub. 9. opinione 5. Almainus tra- *Almainus.* ctatu 3. moral. cap. 24. Scotus in secundum *Scotus.* distinctione 24. in responsione ad tertiam quæstionẽ in solutione 1. Nicolaus de Ly- *Lyra.* ra in illud Matthæi 5. *Qui viderit mulierẽ, &c.* Intelligunt autem hanc suam opinionem non tantum de motibus appetitus quouis modo, hoc est, imaginatione, vel perturbatione corporis excitatis; sed etiã de motibus voluntatis circa obiecta omnino spiritualia, qualis est motus infidelitatis, & blasphemiæ; motus autem subiti voluntatis ex appetitu proficiscũtur sicut cognitio in intellectu ex imaginatione, quo fit, vt cum homo delectatur pleno etiam cõsensu voluntatis, & appetitu, non experiatur in se duas delectationes, cum tamen vtraque facultas voluntatis scilicet, & appetitus delectetur.

8 *Probatur primum testimonio patrum. Augusti.* Potest autem præsens sentẽtia & testimonijs Patrum, & ratione ita confirmari, vt si mul etiã præcedentium falsitas ostẽdatur: ex Patribus vero primum August. libro 3. de libero arbitrio c. 25. ita scribit: *Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum: quod autem quisque vel sumat, vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur nulla potestas est; fatendum est ex superioribus, & inferioribus visis animum tangi, vt rationalis natura ex vtroque sumat, quod voluerit, & ex merito sumendi vel miseria, vel beatitas sequatur.* Circa quæ verba nota primum, non dixisse Augustinum, vt communiter refertur; non esse in nostra potestate visis non tangi, sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

gi, sed non esse in nostra potestate, quo viso tangamur: id est, quid nobis primo se offerat in cogitatione nostra quo tangamur, visum enim appellat cogitationem interioris imaginationis, vt infra dicemus: illi ergo motus primi, qui ex sola imaginatione oriuntur, nullo modo sunt in nostra potestate ex mẽte Aug. quia solicitudine nostra præuenire nõ possumus ne hoc, aut illud nobis se offerat, & eo oblato tangamur. Deinde August. meritum bonum, & malum constituit in nostra electione, & cõ
9 sensu, non in eo, quod aliqua industria talis cogitatio potuerit impediri.

Respondebit aliquis August. loqui de motibus procedentibus ex obiecto, quod oculo corporeo cernitur (in quem sensum Conr. intelligens August. loco citato dixit motus inopinatos ex obiecto presenti sensui exteriori non esse peccata) & hoc modo sententiam S. Thom. esse intelligẽdam. Verum hæc interpretatio manifeste pugnat cum verbis August. dixit enim ex inferioribus, & superioribus visis animum tangi; per visa autem superiora, intelligit spiritualia, & secundum rationem; per inferiora vero ea, quæ sunt contra rationem, inter quæ hoc, vel illo modo eligere dicit esse meritum præmij, aut supplicij: deinde cum dicit voluntatem non allici nisi ab aliquo viso, plane indicat se nõ loqui de eo, quod præsens videtur oculo corporeo, aut sensu aliquo externo cognoscitur, quia volũtas non tantum ab his mouetur, sed etiam a rebus, quæ interius cogitantur, dum sunt absentes, vel præteritæ; ergo per visa intelligit cognita etiam absentia, vel præterita. Vocat autem visa, sicut Arist. 2. de anima tex. 155. & frequenter lib. de memoria, & reminiscentia, & lib. de in somnijs, & imaginibus phantasma, quod est in imaginatione, visum nuncupauit.

Secundo, eadem sententia probatur ex eodem Aug. 1. lib de ciuit. Dei cap. 25. sub finem, vbi ita loquitur, *Quod si illa concupiscentialis inobedientia, quæ adhuc in membris moribundis habitat, præter nostræ voluntatis legem, quasi lege sua mouetur, quanto magis est absque culpa in corpore non consentiente, si absque culpa est in corpore dormiente?* Censet igitur hos motus non minus, imo multo magis esse posse sine peccato in eo, qui vigilat, quã in eo, qui dormit, quia in eo, qui vigilat, possunt esse cum merito; recte igitur dicimus contra duas præcedẽtes opiniones nõ semper hos motus in nobis esse peccata. Neque vero ex eo, quod Aug. loquatur de concupiscẽtia, quæ habitat in membris, colligere licet de ijs solum motibus loqui, qui ex corporali perturbatione proficiscũtur, quia etiam motus orti ex sola cogitatione dicuntur in mẽbris habitare: nam & ipse Aug. 5. de ciu. c. 7. post medium docet carnalem concupiscentiam appellari peccatum ad Rom. 7. de qua etiã dicitur ad Gal. 5. caro concupiscit aduersus spiritum, inter cuius carnis fructus recensetur cum Apostolo inuidiam, qua Cain fimulatus fratrem occidit, qui sane motus non ex perturbatione corporali, sed ex sola cogitatione ortum habuit. Tertio, eãdẽ sententiã expressit idem Aug. li. 1. de nuptijs, & concupiscẽtijs c. 23. & sermone 5. & 6. de verbis Apostoli, lib. de bono perseuerantiæ c. 8. & Amb. li. de fuga sęculi c. 1. vbi palam loquitur de motibus ex sola cogitatione profectis, concordat Beda tomo 8. in illud Psal. 4. *Sacrificate sacrificium*, Cassiodorus in illud eiusdẽ Psalm. *Irascimini, & nolite peccare, &c.* Greg. lib. 6. moralium c. 16. in illud, Iob cap. *Et Bestiæ terræ pacificæ erunt.* Bernardus sermone 5. in quadragesima, & sermone quodam in illud *Sapietia vincit malitiam.* Ansel. in illud 2. ad Cor. 12. *Vt me colaphizet*, & in illud ad Rom. 7. *Quod inhabitat in me peccatum.*

Ratione quoque mõstratur, quia lex virtutis, & rectę rationis non põt ad id, quod supra industriam, & solicitudinem humanam est, aliquẽ obligare, supra humanam autem industriam est hos omnes motus, & singulos præuenire; nam quantumuis homo bonis cogitationibus sit occupatus, reprimere nõ potest singulos prauos motus, ne cogitatione, & appetitu, aut voluntate subito, & inopinanter oriãtur, vt cuiuis experimento compertum est, & ratio ipsa demonstrat. Nam prima cogitatio de quouis negotio, quod se primo nobis offert, non est in nostra potestate, sed ab extrinseco dicitur esse, quatenus ab extrinseco tantũ ad eã determinamur; vt diximus disp. 38. c. 3. & 4. & dicemus disp. 189. c. 14. estq; doctrina Aristotelis, quem ibi allegabimus. Deinde ex oppositа sententia sequeretur neminem posse confessiones audire, quantumuis recte præparato animo accedat, eo ipso quod timet ex ipsa confessione futurum aliquem prauum motum appetitus, quia exponet se periculo manifesto alicuius

cuius peccati venialis, præsertim cum esset probabile periculum alicuius motus pecuniaris, quem frequenter ex tali confessione antea sensit.

Quod vero priori loco pro secũda, & tertia opinione ex Aug. afferebatur parũ habet momenti; nam cum libro illo 19. de ciuitate c. 4. inquit nonnullum esse peccatũ cum caro concupiscit aduersus spiritum, non loquitur de peccato actuali, quod meretur pœnam sensus, & opprobrij; neque de peccato originali, quod propriã habet rationem peccati, sed ipsum fomitem, qui nobis post baptisma relictus est, appellat peccatum, quia a peccato est, & ad peccatũ inclinat: & quidem Doctores tertię sententiæ, qui hoc testimonio vtuntur, hoc modo debent respondere: nam Augustinus, sicut etiam Paulus ad Galatas 5. quem ipse refert, loquitur de motibus etiam appetitus, qui ex perturbatione corporali proficiscũtur, & non solum de illis, qui ex imaginatione procedunt, quosque ipsi fatentur nõ esse peccata. Hoc modo fomitem appellauit peccatum Concilium Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali canone vltimo, & Ambros. in illud ad Rom. 7. *Sed quod habitet in me peccatum*, & idem Aug. lib. 1. de nuptijs, & concupiscentijs c. 23. Eodem modo, respondeo ad id, quod posteriori loco ex Paulo ad Rom. 7. adducebatur. Addo etiam Aug. non dixisse, vt refert S. Thom. 3. p. loco allegato, nõnullum esse in ea pugna peccatum, loquitur enim hoc modo, *Neque enim nullum est vitium, cum sicut dicit Apostolus ad Galat. 5. caro cõcupiscit, &c.* vitium autem non significat solum corruptionem moris in operatione, sed defectũ etiam in potentia, & facultate, ac proinde dicimus naturam nostram vitiatam manssisse etiam post baptisma, quia cũ aliquo manst defectu.

Qualis deliberatio requiratur, vt prædicti motus sint mortalia, aut venialia. Disput. 107.

Omnem primum motum voluptatis esse peccatum mortale, si sit materia notabilis, docuit Ocam. cap. 1.
Sine expressa consideratione malitiæ, aut periculi posse esse peccatum, alij dixerunt. c. 2.
Nisi quis expresse aduertat malitiam moralẽ operis in vniuersum, vel periculũ aliquod illius, vel de illo dubitet non posse esse peccatum mortale, probabilior sententia adstruit. cap. 3.
Quomodo discerni possit consensus venialis à mortali. cap. 4.
Satisfit argumentis secundæ sententiæ. c. 5.

Omnem primum motum voluntatis esse peccatum mortale, si sit materia notabilis, docuit Ocam.

CAPVT I.

Status quæstionis. 1

PRæsens quæstio non est de materia requisita ad mortale, sed de consideratione, seu deliberatione ex parte intellectus necessaria, vt hi motꝰ sint mortalia, aut venialia, contingere enim potest, vt aliquod peccatũ ex genere suo mortale propter leuitatẽ materię fiat veniale, vt patet in furto, de quo nunc non disputamus. Est igitur controuersia de consideratione requisita ad vtrumq; peccati genus, nã ex parte illius fieri potest, vt peccatũ sit veniale, quod alias esset mortale: in qua quæstione sunt varia Scholasticorum placita. Primum sit Ocami (quem referunt Corduba, & Almai.) assertis, omnem motum voluntatis esse mortale peccatũ, si alioqui materia notabilis sit, quocirca solum ipse concedit venialia peccata in motibus appetitus. Est tamẽ improbabilis opinio, primum, nam motus infidelitatis, & blasphemiæ sunt in voluntate; siquidem circa obiecta spiritualia versãtur, & tamen sunt peccata venialia aliquando; ergo in motibus voluntatis potest esse veniale peccatũ: deinde, vt supra dicebamus, nũquã est in appetitu motus aliquis, quin etiam sit in voluntate: ergo semper primi motus essent peccata: aut saltem cum difficile sit discernere vtrũ motus subitus in solo appetitu sentiente manserit, an etiã tetigerit voluntatem; difficile admodum erit iudicare, quando talis motus sit peccatum mortale; quando autem veniale: nam & voluntas ipsa subitis motibus per consensionem cum appetitu, vel alio etiam modo moueri potest.

Prima sententia Ocami.

Sine expressa cõsideratione malitiæ, aut periculi posse esse peccatum, alij dixerunt.

CAP.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CAPVT II.

2 Secunda sententia aliorum.

SEcunda sententia est aliorum, qui dicunt sufficere ad peccatum mortale considerationem rationis, quam vocant interpretatiuam: non loquuntur de cõsensu voluntatis interpretatiuo, cum aduertente ratione voluntas nec consentit expresse, nec dissentit, de hac enim sequente disputatione disseremus; sed de consideratione, ex parte solum intellectus. Hanc vero considerationem, seu deliberationem interpretatiuam dicunt esse, quoties ratio actu non considerauit illud, de quo appetitus, vel voluntas delectatur, esse malum, potuit tamen, & debuit considerare. Pro hac sententia refertur Corduba inferius allegandus, Adrianus quodlib. 7. art. 1. ad primum, ibi tamen non loquitur de peccato ex inconsiderantia, sed ex ignoratione, quæ maxime distant. Eam tamen indicare videtur ipse Adrianus in eo articulo 1. in corpore, sed clarissime Gerson Alphabeto 33. litera H. & Alphabeto 24. cui consentire videtur Nauarrus in summa, cum passim peccati mortalis damnat eum, qui aduertens, aut debens aduertere aliquid esse peccatum mortale, illud facit. Verum, vbi de his motibus ex professo disputat, nempe preludio 9. numero 11. & capite 11. numero 4. solum inquit cõsensum ex subreptione absque plena deliberatione, solum esse peccatum veniale.

Corduba. Adrianus. Gerson. Nauarrus.

3 Prima ratio

Hæc opinio cõfirmari potest primo, quia si esset necessaria expressa consideratio malitiæ, vel periculi, fere omnes excusarentur ab innumeris peccatis exterioribus, quæ sine tali cõsideratione fiunt; excusaretur etiam ille, qui subito motu non considerata malitia operis, alium percuteret, quæ videtur absurda: quodsi circa opera exteriora talis expressa consideratio non requiritur, vt sint mortalia, eadem ratione necessaria non erit in effectibus interioribus, sed in vtrisque interpretatiua illa consideratio, vel deliberatio sufficiet.

Secunda ratio.

Secundo, quia ex opposita sequeretur neminem mortaliter peccare, nisi actu consideret illud, quod cogitat esse mortale, & offensam Dei: nam si hæc conditio actus, & malitia non consideratur, non poterit esse libera, & voluntaria, si expressa cogitatio ad libertatem necessaria est; quodsi ratio offensæ mortalis non est voluntaria, fit, vt nullus mortaliter peccet, nisi actu consideret malitiam offensæ mortalis; excusarentur ergo Gentiles, qui de differentia mortalis, & venialis nihil hactenus nouerunt. De veniali idem sequeretur, neminem videlicet venialiter peccare, nisi qui actu cõsiderat illud opus, quod se offert, malitiam habere venialem: quæ videntur absurda.

4 Tertio, ex opposita sententia fieret, vt nunquam peccatum aliquod committeretur sine expressa conscientiæ reprehensione; nam cum ratio actu considerat aliquid esse malum, semper reprehendit voluntatem, si illud amat, consequens autem est cõtra illud Pauli 1. ad Corinthios 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Quem locum tractans Hieronymus Dialogo 2. contra Pelagianos, docet contra eos aliqua esse peccata ex ignorantia: *Sæpe enim* (ait) *aliqua malitia nos latet, vbi bene egisse arbitramur*; atqui credibile non est, Paulo ignorationem aliquam contigisse, ex qua peccaret, cum dicebat, *Nihil mihi conscius sum, &c.* sed solam inconsiderantiã, quæ vt inferius dicemus, diuersa sunt. Demum hanc sententiam suadent Patrum testimonia, qui monent, vt opera etiam virtutum magna consideratione fiant, ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis; sicut scribunt Gregorius Magnus libro 1. moral. capite 19. alias 39. & 5. libro capite 22. alias 23. & libro 9. capite 16. alias 25. & Cassianus collatione prima, capite 20. 21. 22. fauent etiam permulta Scripturæ loca, quæ testantur aliquos pessimos homines ex nimia peccandi consuetudine absque vlla conscientiæ reprehensione in peccata prolabi, & quasi aquam ea 5 bibere.

1. Cor. 4. Hieron. Gregor. Cassianus.

Regula communis.

Hanc opinionem secuti recentiores quidam hac nostra ætate assignant hanc regulam, qua discernere possimus, quando nobis imputatur inconsiderantia peccati, ac proinde peccatum ipsum; videlicet, quoties ratio iudicat de re agenda sufficiente ponderatione ipsius, & cum aliqua collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel libertatis talis obiecti, hoc est, considerat, vtrum sit necessarium illud eligere, an liberum sit, etiamsi actu non cogitet malitiam illius, talem inconsiderantiam, & cõsensum peccato imputari. Probant vero illam hac ratione, quia quoties ratio indifferens est ad iudicandum, vtrum obiectum, quod proponitur, sit commodum, an non, iam est sufficiens principium discurrendi, & considerandi, vtrum illud sit malum, & contra rationem, an nõ, id quod in illo priori iudicio, & collatione virtute continebatur.

Nisi quis expresse aduertat malitiam moralem operis in vniuersum, vel periculum aliquod illius, vel de illo dubitet, non posse esse peccatum mortale, probabilior sententia adstruit.

CAPVT III.

DIfficultas hæc, vtpote adeo frequens, atque humanæ vitæ necessaria non effugit Doctores & Scholasticos; sed de ea ita recte, & sincere disputarunt, vt nisi recentiores aliqui voluissent manifestæ veritati aduersari, longa disputatione opus non esset: omnes ergo, quos statim allegabo, in hoc vnum conspirant, vt nullũ sit mortale peccatum in voluntatis cõsensu, nisi cogitatio aliqua præcesserit, & consideratio expressa, quam vocant actualẽ, malitiæ moralis, vel periculi, vel saltem expressa aliqua dubitatio, seu scrupulus: itaque vt quis peccet mortaliter, debet considerare, vel dubitare, vel opus illud esse malum, vel ibi esse periculum malitiæ illius, vel scrupulum saltem aliquem habere; quodsi nihil horum præcesserit, inconsiderantiam censeri omnino naturalem, & consensum, quantumuis longo tempore duret, non esse mortale peccatum. Hanc sententiam disertis verbis, quæ non est opus referre, tradiderunt Alexand. 2. p. q. 108. m. 7. & 11. Bonau. in 2. d. 29. super secundam partem textus, & 2. p. distinctionis art. 2. q. 2. Albert. eadem d. art. 13. Hearicus quodlib. 6. q. 32. imo etiã Gerson, qui pro opposita sententia alio loco allegatus est, idẽ docuit Alphabeto 30. ab initio præsertim litera D. Anton. 2. p. titulo 5. c. 1. §. 5. qui etiam refert Petrum de Tarantsia, Angelus verbo *Cogitatio* n. 2. Syluest. verbo *Delectatio* q. 1. parti 4. Caietanus 2. 2. q. 88. art. 1. & in summa verbo *Delectatio*, & Armilla ibid. n. 1. ipse Caiet. verbo *Cõsideratio*, & Armilla eodem verbo, & verbo *Cogitatio*: demum idem Caiet. in hac 1. 2. q. 6. art. 8. cum asserit inconsiderantia, cum alias quis sciebat rem, excusari a peccato, quare solam inconsiderantiam ortam ex ignorantia culpabili putat esse causam peccati: differt enim inconsiderantia ab ignoratione, vt dicemus disp. 118. cap. 3. Idem senserunt Conr. in art. 4. huius quæstionis a principio, & circa solutionem 3. Almainus tractatu 3. moral. c. 24. Hieronym. ab Angesto c. 6. moral. in 5. parte textus, Nider in suo præceptorio in 9. præcepto capite 4. litera F. Petrus Sotus libro de institutione Sacerdotum, lectione 10. de discrimine peccatorum, & Corduba libro 1. q. 23. dub. 10. nec oppositum docuit lib. 2. q. 17. dub. 1. vbi docet, cum ex obliuione eorum, quæ scimus operamur, non imputari nobis, quia non est in nostra potestate recordari semper eorum, quæ scimus; addit autem, *Et hoc verum est, quãdo prædicta obliuio non prouenit ex culpa, nam tunc est idem iudicium, quod, & de ignorantia*: hoc enim intelligit; cum aliquis initio dedit causam obliuioni cum consideratione, quam vocant aduertentiam periculi, alioquin eius doctrina secum non constaret. Consentiunt etiam Paludanus in 4. distinctione 18. quæstione 6. articulo 2. numero 5. & Gabriel in 2. distinctione 42. quæstione 1. articulo 3. dub. 3. Eandem sententiam licet colligere ex doctrina Sancti Thomæ infra q. 88. art. 5. ad 2. vbi ait morosam delectationem esse mortale peccatum propter approbationem rationis. Sed plane eam docuit q. 15. de veritate art. 4. ad 10. quare cum docet supra q. 20. art. 5. euentum posse esse voluntarium in causa, non intelligit fine vlla prorsus illius cognitione expressa, aut confusa, vt hactenus explicauimus.

Conradus. Almainus. Augest. Nider. Petrus Soto. Corduba. Paludan. Gabr.

Ex prædictis Doctoribus Petrus a Soto hoc refert in diuinã voluntatem sic consulentẽ nostræ infirmitati, & tarditati, vt quasi inducias quasdã nobis concedat, nõ quidẽ temporis, hoc enim non est desuitũ, sed deliberationis, & considerationis. Verũ sicut necessario fatendum est differentiam venialis, & mortalis peccati non pendere ex voluntate Dei, vt probandum est disputatione 142. capite 2. ita etiam differentia peccati ab eo, quod non est peccatum, non debet in Dei voluntatem reuocari, sed ex natura rei pẽsari debet, alioquin etiã opera nostra ex imputatione essẽt peccata, & ex non imputatione non essent peccata, q̃ est absurdissimum. Est igitur nobis probanda

Ratio Petri à Soto.

Non placet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

8 banda hęc sententia ex natura rei, id quod facile præstare poterimus. Ratio autem illius a priori est huiusmodi, Ex doctrina S. Thomæ supra quæstione 14. art. 6. consultatio non procedit in infinitum versus finem in mediorum inquisitione, quia alioquin nunquam inciperemus operari: nec versus principium, quia nunquam inciperemus consultare: sed necesse est venire ad vnam primam cogitationem naturalem, quæ non sit ex consultatione, sed potius sit initium illius. De initio consultationis fuit doctrina Aristotelis 7. Ethicorum ad Eudemum sub finem; vbi primam cogitationem, ex qua nostra incipit consultatio, tribuit fortunæ, eo quod homini sine industria, & solicitudine ipsius talis cogitatio occurrat: ergo, vt homo possit consultare circa humanam operationem aliquid de malitia, aut bonitate illius, opus est, occurrat primo aliqua cogitatio, quæ talis consultationis possit esse principium. Quare quoties in nobis non est initium firmum consultandi de malitia morali operis; non erit in nostra potestate de illa consultare ac proinde neque nobis voluntaria erit; aut imputabitur malitia, & peccatum; siquidem ablata potestate consultandi eo modo non solum non erit voluntarium liberum, sed neque spontaneum, quod teste Aristotele 2. Ethicorum capite 1. est a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio. Quandiu autem non se offert nobis cogitatio aliqua circa malitiam, vel circa periculum illius, aut dubitatio aliqua, vel scrupulus, quantumuis de commoditate illius rei, vel vtilitate temporali consultemus, non est principium deliberandi de malitia ipsa morali, quia sunt res diuersi generis: & sicut consultatio de re aliqua secundum commoditatem in negotio, verbi gratia, literatio non est principiū consultandi de illa in negotio belli, aut in alia alterius ordinis, nisi circa quodlibet negotiū diuersum se offerat prima aliqua naturalis cogitatio; ita etiam consultatio de vtilitate, & commoditate temporali alicuius rei, non est principium consultandi de malitia, & bonitate morali, est enim res diuersi generis: quare, vt de illa quis possit consultare, necesse est illi occurrere aliquā naturalem cogitationem, vel dubitationē circa illam, vt possit inde consultationem exordiri.

Ratio a priori. S. Thom.

Arist.

9 Exemplis etiam hæc nostra ratio confirmatur, nam si aliquis scięs esse præceptum *Ecclesiæ* de ieiunando tali Dei, postea nihil de tali præcepto considerans sumit prandium contra præceptum, vel in tempore, vel in cibis, potest quidem libere de prandio, & cibis consultare, nempe de vtilitate, & commoditate ipsorum, imo secundum regulas naturalis temperantiæ examinare, an sit secundum rationem virtutis, tempus, modus, quantitas, & qualitas cibo rum: si tamen non occurrat consideratio præcepti, nemo illum damnabit peccati mortalis, neque venialis: ergo ex tali consideratione non potuit consultare, an esset contra Ecclesiæ præceptum. Quocirca Auctores secundæ sententiæ decipiuntur manifeste, cum dicunt inconsiderantiam malitiæ culpæ imputari, cum quis considerat vtilitatem, & commoditatem rei, siquidem contingere etiam potest, vt consideratio honestatis, seu malitiæ ex vno capite, videlicet secundum ius naturale, non sit sufficiens, vt consultatio fiat de precepto positiuo, quanto minus consideratio solius vtilitatis, seu commoditatis esse poterit initiū consultandi de bonitate, & malitia morali. Similiter etiā potest esse cōsultatio de vno genere malitię, etiamsi non possit esse de alio, quia nulla circa illud occurrit cogitatio. Est tamen obseruandum, vt aliquid sit mortale, non esse necessariam plenam consideration em malitiæ, quatenus mortalis est, sufficit enim malitiæ in vniuersum, si nulla facta examinatione homo illud prosequitur, sic enim se exponit manifesto periculo peccati mortalis, nisi facto sufficiente examine, aliqua de causa probabile sibi videatur non esse mortale.

Exemplis cō

Quo modo discerni possit consensus venialis á mortali.

CAPVT IIII.

HActenus mōstratum est a mortali peccato eum excusari, qui nullo modo cogitat malitiam eius, quod considerat, vel periculum illius saltem in vniuersum; nunc vero videamus quanta consideratio, quam aduertentiam vocant, requiratur, vt fit mortale, vel quo pacto ex defectu illius possit fieri veniale, quod alias ex materia mortale esset; nā etiam ad veniale aliqua cogitatio ad

tio ad malum, vel periculum necessaria est; sine illa enim nulla libertas manet, vt probauimus supra, ac proinde neque peccatum esse potest: certum tamen est inter Doctores ob imperfectam deliberationem, & libertatem esse posse veniale, quod alias esset mortale, quanuis in ea differentia assignanda varient inter se.

Hieronym. Angest. Almai. & Corduba dicunt duobus modis deliberationem esse imperfectam, vt non sufficiat, nisi ad veniale. Primum quando passione vehementissima ita turbatur ratio, vt sit tenue lumen rationis ad perfecte iudicandum, & considerandam malitiam peccati: deinde, quando iudicium est imperfectum ex defectu particularis, puta quia solum in genere apparet malum, aut ex defectu firmitatis, quia ratio iudicat cū formidine, vel ex leui cōiectura: posset ergo hoc ita leue esse cum impotētia habendi aliud plenum iudicium, vt cum illo peccatum sit veniale. Ego vero existimo ad mortale, vt dixi, sufficere considerationē malitiæ, aut periculi in vniuersum, dummodo alioqui sit plena, & perfecta: nam qui scięs aliquid esse malum, illud prosequitur, se exponit periculo mortalis; nisi vt dixi, ei appareat probabiliter res illa leuis materia peccati: tum etiam, quādo iudicio dubio apparet malum, se exponit simili periculo.

Melius igitur Caietanus in summa verbo *delectatio* distinguit modum plenæ considerationis, & deliberationis necessariæ ad mortale ab imperfecta, cum qua tantum est veniale, distinguit autem hoc modo. Quando homo ita aduertit aliquid esse malum, sicut illi, qui non plene excitati a somno attendunt ad malitiam pollutionis, quam patiuntur, tunc ita tenuis est consideratio, vt non sufficiat ad mortale: quando vero homo plene aduertit, sicut perfecte excitatus a somno, tūc est mortale. Qua ratione Nauarrus in summa præludio 9. notauit in semidormientibus, & semiebrijs esse imperfectum iudicium rationis: id quod intelligendum est, si aduertant eo imperfecto iudicio malitiam operis, vel periculum illius: sic igitur in vigilia contingere potest tam tenuis consideratio, quando intellectus alio trahitur, vt ad mortale non sufficiat; ratio vero huius doctrinæ est, nam cum mortale dissoluat Dei amicitiam, & gratiam, & constituat hominem dignum æterno supplicio; credendum non est ita facile hominē in huiusmodi culpam incidere vt quacumque imperfecta consideratione reus efficiatur tanti supplicij: alias rationes affert Corduba loco citato, sed prædicta nobis sufficiat.

Obiectio. Solutio.

Sed obijciet aliquis contra prædicta hoc modo, Ille, qui considerat malitiam non plena deliberatione, habet principiū plenius considerandi: ergo si non considerauit, & cū illa imperfecta cōsideratione operatus est, reus erit mortalis. Respondeo vel leuem illam considerationem, quam diximus, non sufficere ad mortale, nō esse principium sufficiens plenius considerandi; quia plena cōsideratio libera ex plena etiam naturali oriri debet: vel saltem culpæ adhuc veniali imputari operationem ex illa leui consideratione, quia potentia plenius considerandi propter tenue, & leue principium leui etiā culpæ debet imputari, illa enim potentia leuis est. Ex dictis colligitur nullum esse peccatum morosæ delectationis ex sola temporis mora, vt recte Caietanus, Armilla, & alij notarunt, non solum mortale, verum etiam neque veniale; sed delectationē dici morosam non ex mora temporis, sed ex mora post considerationem malitię, vt explicatum est, quamuis aliqui dixerint oppositum, vt notauit Corduba loco allegato.

Satisfit argumentis secundæ sententiæ.

CAPVT V.

13 *Soluitur ratio secundæ sententiæ. Corduba.*

RElinquum est, vt argumentis secundæ sententiæ faciamus satis. Ad primum respondet Corduba q. illa 23. dub. 10. ad 2. eodem modo iudicandum esse de actionibus externis, atque de internis, vt si nihil appareat mali, vel periculi, sed simpliciter fiant, excusetur homo: hac de causa quoties aliquis non seruat ieiunium nihil cogitans de illo, nec in vniuersum, nec in particulari, vel hoc modo non audit missam, nullus est, qui ipsum condemnet; nec confessarij interrogamus, vtrum ille qui non seruauit ieiunium, potuerit aduertere talem cibum esse contra præceptum, an non; sed statim iudicamus eum contra illud præceptum non peccasse. Id ipsum frequenter accidit in ijs, quæ mala sunt, quia prohibita. In peccatis vero externis, quæ ex se mala sunt, quis non videat, nū quam hanc inconsiderantiam cōtingere? nā quantunuis aliquis sit obfirmato ānimo in malo, & ijs peccatis addictus, statim atque

Universidad de Deusto
Biblioteca

occurrit occasio operis, & exterius operatur, non potest non cogitare aliquo modo malitiam illius nisi in ijs, quæ subito quodã motu fieri solẽt, vt fatetur Corduba loco citato, quod si ita aliquando fieret, non esset peccatum, vt si aliquis subito ira commotus nulla præmissa consideratione alium percuteret: in morosis autem cogitationibus, & affectibus internis, hoc passim euenit, sicut quotidie experimur.

14 *Soluitur secunda ratio.*

Ad secundum respondeo, vt alicui imputetur peccatum mortale, non esse necessariũ considerare rationem mortalis, & offensæ Dei; hæc enim ratio non est de essentia peccati in genere moris, sed quid consequens illam; quare respectu illius non est necessarium voluntarium, sed satis est, voluntarium versari circa malitiam moralem, qua supposita ex natura rei cerera consequuntur. Quare etiamsi gentiles nõ cognoscerẽt differentiam inter mortale, & veniale, nihilominus peccant mortaliter, & venialiter, si sciãt distinguere inter graue, & leue peccatum; quia pœna, & id, quod ratione peccati consequitur, non debet esse voluntarium.

Ad incurrendam mortale non est necessarium considerare abominabilem & offensam Dei.

Atque eodem exemplo aduersarios possemus vrgere; nam gentiles non solum non considerant rationem mortalis, & venialis, sed neque possunt; quia nullum habent ad hoc principium: coguntur ergo asserere Auctores secundæ sententiæ non ideo gentiles peccare mortaliter, quia potuerunt considerare rationem mortalis. Porro eos non esse reos mortalis; quia potuerunt considerare rationem mortalis, patet, quia sicut nõ sunt rei infidelitatis, sed ob alia peccata damnabuntur, vt docet Sanctus Thomas 2.2.q.10. ar.1. illi inquam, quibus mysteria fidei non sũt vllo modo proposita, nec de illis aliquid audierunt; ita etiam non est dicendum ipsis imputari mortale, vt mortale, quia potuerint rationem mortalis distinctam a veniali cõsiderare, sed quia malitiam moralem cognouerunt, cui necessario coniuncta est mors animæ, & pœna.

Thomas.

15 *Soluitur tertia ratio.*

Ad tertium concedimus nunquam fieri peccatum sine conscientiæ reprehensione ex parte cognitionis, quæ consistit in cognitione mali, aut periculi: sæpius tamen fieri sine illo timore, & cruciatu ex parte voluntatis, quãdo videlicet quis ex praua consuetudine peccans non terretur a peccato: quod autem Paulus prima ad Corinthios quarto ait *Nihil mihi conscius sum*: nullus interpretum explicat dictum a Paulo propter peccata ex defectu considerationis commissa. Respondeo ergo iuxta communem expositionem, ideo Paulum dixisse *Nihil mihi conscius sum* &c. quia licet sua cõscientia eum non accusaret de aliquo peccato, poterat nihilominus re vera reus esse alicuius peccati præteriti, quod ipsum tunc lateret, non quia ex defectu considerationis commissum esset, sed quia factum cum consideratione poterat obliuioni traditum esse; cumque Deus nullius obliuiscatur, recte iubũxit, *Qui autem iudicat me, Dominus est*: quãuis ergo nec Paulus, nec nos cum actu peccamus, dicere possimus, *Nihil mihi conscius sum*: quia tunc actu conscientia nos reprehẽdit ipsa saltem consideratione; possit commissa tamen peccata quisq; recte dicere potest, *Nihil mihi cõscius sum* &c. Porro autem paulũ in illo cap. non loqui de conscientia mortalis, sed venialis in se ipso, ostendemus infra disput. 200. cap. 5. merito etiam docent Patres, vt magna cum cautela opera fiãt virtutis, quia accidere potest, vt ex subreptione, & parua attentione veniali aliquo peccato inficiãtur, cũq; venialia facile nos lateãt propter leuem considerationem, ideo admonent, vt cũ cautela, & attentione opera fiant virtutis, non quia sine vlla attentione ad malum possimus contrahere peccatum.

An motus appetitus cum plena consideratione sine cõsensu expresso voluntatis sit morale. Disputatio 108.

Opinio Caietani, & aliorum. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.
Quomodo ex voluntario in causa hi motus sint peccata. cap. 3.

Opinio Caietani, & aliorum.

CAPVT I

1 *Thomas. Sotus.*

DRæter considerationem ex parte intellectus requiritur etiam consensus voluntatis, vt aliquid sit peccatum: nunc ergo controuersia est, vtrum sufficiat consensus, quem vocant interpretatiuum, an requiratur expressus: dicitur autem interpretatiuus, quando voluntas negatiue se habens post plenã considerationem malitiæ impedire potuit, aut reprimere motum appetitus, & non reprehendit.

Nõ pauci, nec indocti Auctores sentiunt non sufficere ad mortale consensum illum interpretatiuum voluntatis, sed necessarium esse voluntatem politiue consentire propria delectatione; nam si voluntas nihil faciat, sed sinat appetitum delectari, non peccabit (inquiunt) mortaliter. Hanc sententiam tradiderunt Angelus verbo *cogitatio*, numero secundo, Adrian. in quartũ quæstione 5. de Eucharistia præsertim §. 2. omnium tamẽ latissime Caietanus in summa verbo *delectatio* versiculo *magna tamen hic*, Armilla eodem titulo n. secundo: eam etiam iudicat Nauarus in summa capite 16 numero 9. refert etiam Bonauentura locis allegatis in superiori disputatione aliquos alios Doctores in ea fuisse: hoc tamen temperamento addito, vt aliqua esset in voluntate formalis displicentia. Verum alij auctores proxime citati etiam sine tali displicentia in voluntate prædictam opinionem defendunt: omnes tamen addunt eam veram esse, quoties quis videt se non versari in periculo, vt expresse voluntas consentiat, & ideo sinit appetitum in eis delectari, præsertim, si, vt ait Caiet. & Armilla, id faciat vo lũtas eos parui pẽdẽs, & nihil de illis curãs.

Vera sententia.

CAPVT II.

OPposita sententia non solum vera est, sed plerisque etiam doctioribus nostri temporis opinio Caietani non videtur probabilis: contra Caietanum vero docent Bonauentura, & multi ex ijs, quos præcedente disputatione capite 3. allegaui; qui quanuis dicant esse necessariam considerationẽ expressam rationis malitiæ, vel periculi ejus, quod cogitatur; asserunt tamen non esse necessarium expressum consensum voluntatis in eos motus. Adde Sanctum Thomam in hac quæstione articulo sexto, vbi tribuit peccatum voluntati vel imperanti illicitas passiones, vel non reprimenti: & Marsilium in secundo quæstione decima quarti artic. 1. vbi docet omnem motum, qui est in voluntatis potestate, esse peccatum: ratio vero discriminis inter considerationem, & consensum voluntatis est manifesta, quia prima radix voluntarij, & liberi est cognitio, qua deficiente deficit spontaneum, quanto magis liberum, deficiente autem omni consideratione malitiæ, vel periculi eo modo, quem superiori disputatione diximus, deest ratio spontanei, quia deest etiam non solum consideratio, sed etiam facultas, & potestas cõsiderandi: supposita vero consideratione ita liberum est voluntati non operari, vel cessare ab actu, sicut elicere illum. Si ergo quis deberet aliquem motum prauum appetitus reprimere, & præcedente plena consideratione, vt dixi, non reprimeret, iam esset illi plene voluntarius, ac proinde culpæ imputaretur, non secus ac si positiue consentiret: si vero nulla consideratio malitiæ, aut periculi præcederet, nec voluntarius, nec spontaneus esset expressus consensus voluntatis, vel interpretatiuus in non reprimendo motum appetitus. Quod autem homo debeat talem delectationem appetitus reprimere, manifestũ est: alioqui posset libere manere in magna delectatione sensus sine peccato vllo: quod si debet, erit non solum veniale peccatum, sed etiam mortale, si materia ex se sufficiẽs est, quia vt probatum est, adest plena ratio voluntarij, & sufficiens materia cum obligatione reprimẽdi, veniale autem iudicãdũ est vel ex leuitate materiæ, vel ex defectu plenæ libertatis. Addo etiam nunquã accidere id, quod supponit prior opinio, videlicet voluntatem negatiue se habere, dum appetitus delectatur, sed per cõsensionẽ quãdam semper cum eo delectari, & delectationem sensus in ipsam deriuari, sicut cognitio sensus deriuatur in intellectum: nec vero, vt delectetur, opus est actu reflexo ipsã velle delectari. Porro opinio illa, quam retulit Bonau. cum ea limitatione, quando videlicet in voluntate est displicẽtia, videbatur probabilior, quam opinio Caietani. Verum neque hoc modo prædicta sententia vera est, nam cũ ea displicentia sub aliquo peculiari respectu potest esse consensus in eã delectationem, vel expressus, si condelectatur voluntas, vel interpretatiuus, quia, cum possit non reprimit. Tandem obserua vtilissimũ modum his delectationibus resistendi esse, simul, atque sentitur appetitus titillatio, animum alio diuertere absque vllo gestu, & motu corporis exteriori.

Voluntas nõ quam negatiue se habet, dum appetitus delectatur.

Non placet prima sententia cum limitatione.

4

Quo modo ex voluntario in causa hi motus sint peccata.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CAPVT III.

ALia quoque ratione hi motus delectationis appetitus voluntarie contingere possunt, nempe cum aliquis dedit causam vel verbo, vel aspectu, vel lectione, vel alio modo: quo modo vero tũc sint peccata ex ijs, quæ dicemus, patebit. Primum cum aliquis dedit causam iocosis verbis, vel aspectu immoderato, vel curiosa lectione, vel denique aliqua alia causa secundum se mala veniali-

Prima regula. Ratio.

ter, si fuit præuisus, & cauere potuit, etiãsi mortale peccatum non sit, erit veniale. Et si quidem veniale manifestum est; nam si causa venialis fuit, & inde videbatur futurus, aliqua erat obligatio cuitandi; at vero non esse mortale peccatum talem delectationem, quoties animus non trahitur intentione turpis delectationis ad immoderatũ aspectum, vel curiosam lectionem; sed sola delectatione visus, aut lectionis curiositate, patet, quia alioqui difficillimum esset in humano conuictu a mortali peccato abstinere, præsertim vero ex aspectu: si ergo quis trahatur delectatione sola visus sed ex alia parte statim ac sentit delectationem turpem inde ortam, illam reprimere velit, non peccabit mortaliter, Sic docuit Cordu ba loco citato, nec de hac re hactenus fuit cõtrouersia. Neque vero obstat, quod volũtarium in causa sufficiat ad peccatũ mortale homicidij, vel alterius damni, quod alteri infertur; nam propter summã facilitatem qua hi motus sequuntur, maius voluntariũ requiritur ex natura rei ad mortale, quam ad homicidium, aut simile aliud peccatum, non quidem tanquam fundamentum generis moris, & malitiæ; ad hoc enim sufficit quoduis voluntarium, sed vt circunstantia necessaria ad mortale, quia alioqui motus ille cẽsetur venialis culpa: infirmitas enim nostræ naturæ multũ excusat: quæ in homicidio, & alijs huiusmodi locum non habet.

§ Occurrit obiectioni.

Deinde, si hi motus insurgãt ex causa honesta, etiamsi præuideantur, non imputantur neque ad veniale, vt ex confessione, vel lectione studiosa; quia licet illis conueniat aliqua ratio voluntarij non directi, hæc tamen non obligat, vt opus alias bonum relinquatur propter motum, qui oritur ex naturæ infirmitate, & corruptione: quare circunstantia illa causæ facit, vt opus ortum ex naturali inclinatione, quod alias ex causa mala malum esset, a culpa omnino excusetur: alioqui vix possemus bonis operibus erga fratres vacare sine peccato veniali.

Secunda regula.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum consensus in delectationem, sit peccatum mortale.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod consensus in delectationem, non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis, vel legi diuinæ, & per cõsequens nec ab eis auerti: sed omne peccatum mortale est per auersionem a legge diuina, vt patet per diffinitionem Augustini de peccato mortali dara, quæ supra posita est, ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

Præterea. Consentire in aliquid, non est malum, nisi quia illud est malum, in quod consentitur: sed propter quod vnumquodque, & illud magis, vel saltem non minus: non ergo illud, in quod consentitur, potest esse minus malum, quam consensus: sed delectatio sine opere, nõ est peccatum mortale, sed veniale tantũ ergo nec consensus in delectationem, est peccatum mortale.

Præterea, Delectationes differunt in bonitate & malitia, secundum differentiam operationum, vt dicit Philosophus in 10. Ethic. sed alia operatio est interior cogitatio, & alia actus exterior, puta, fornicationis: ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori, & per consequens etiam eodẽ modo differt consentire in vtrunque: sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem, ergo per consequens nec consensus in delectationem.

Præterea

Præterea. Exterior actus fornicationis vel adulterij, non est peccatum mortale ratione delectationis (quæ etiam inuenitur in actu matrimoniali) sed ratione inordinationis ipsius actus: sed ille qui consentit in delectationẽ, non propter hoc cõsẽtit in deordinationẽ actus, ergo nõ videtur mortaliter peccare.

Præterea, Peccatum homicidij est grauius, quam simplicis fornicationis: sed consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatũ mortale, ergo multo minus consentire in delectationem, quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

Præterea, Oratio Dominica quotidie dicitur pro remissione venialiũ, vt Aug. dicit, sed consensum in delectationem Aug. docet esse abolendum per orationem Dominicam. Dicit enim in 12. De Trin. quod hoc est longe minus peccatum, quam si opere statuatur implendũ, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, Dimitte nobis debita nostra, ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Aug. post pauca subdit, Totus homo damnabitur, nisi hæc, quæ sine volũtate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur: sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali: ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diuersimode opinati sunt. Quidã enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alij vero dixerunt, quod est peccatum mortale, & hæc opinio est communior, & verisimilior.

Est enim considerandum, quod cũ omnis delectatio consequatur aliquã operationem, vt dicitur in 10. Ethic. & iterum, cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem, quam consequitur, & ad obiectum, in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio sit obiecti delectationis, sicut & aliqua aliares: quia ipsa operatio potest accipi vt bonũ & finis, in quo quis delectatus requiescit, & quãdoque quidẽ ipsamet operatio, quã consequitur delectatio, est obiectum delectationis: inquantum scilicet vis appetitiua, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddã bonum: puta, cum aliquis cogitat, & delectatur de hoc ipso, quod cogitat, inquãtum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens vnam operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans de duobus potest delectari. Vno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam, cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tãtum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea, quandoque autem sine peccato omnino, puta, cum aliquis vtiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare, vel disputare: & ideo per consequens affectio, & delectatio, quæ sic est de cogitatione fornicationis non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullũ, vnde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale, & secundum hoc prima opinio habet veritatẽ. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione

Lib. 10. Et. c. 4. a medio tom 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinata est in hunc actum. vnde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo, quod est conforme appetitui eius: quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. vnde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, vt secunda opinio ponit.

Ar. 7 præced.

Ad primum ergo dicendum, quod cõsensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, vt dictum est, & tamen ipsa ratio inferior potest auertria rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, vt secũdum eas regulans quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, vt secundum eas regulata, & hoc modo ab eis se auertens, potest peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secũdũ quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundũ rationes æternas.

Ad secũdũ dicẽdum, quod cõsensus in peccatum, q̃ est veniale ex genere, est veniale peccatũ, & secundũ hoc potest cõcludi, quod cõsensus in delectationẽ, quę est de ipsa vana cogitatione fornicationis est peccatum veniale: sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis de genere suo est peccatũ mortale, sed quod ante consensum sit veniale peccatũ tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum superuenientem: vnde ex hoc adducitur in suam naturam, vt sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quæ habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohitionem alicuius superioris: vnde actus fit inordinatus, & per consequẽs delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiã consensus in delectationem, quæ procedit ex complacentia actus homicidij cogitati, est peccatum mortale: non autem cõsẽsus in delectationẽ, quæ procedit ex cõplacẽtia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicẽdum, quod oratio Dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiã contra mortalia.

Prior conclusio est. *Delectatio de re cogitata, qualis est de fornicatione, est peccatum mortale.* Posterior conclusio. *Delectatio de ipsa cogitatione potest esse licita. Vt cum quis delectat de adulterio speculationis, & doctrinæ gratia; aliquando est venialis, quando videlicet ex curiosa, & nimia speculatione cõtra virtutem studiositatis procedit, nunquam tamen est mortalis.*

An delectatio morosa de aliqua re turpi vel illicita possit esse peccatum mortale. Disputatio 109.

Status controuersiæ. cap. 1.
Hanc morosam delectationem peccatum mortale non esse nonnulli dixerunt. cap. 2.
Vera sententia auctoritate confirmata. c. 3.

Status controuersiæ.

CAPVT I.

PRæsens controuersia non est de consideratione, aut de consensu voluntatis requisito ad peccatũ, de his enim hactenus satis dictũ est: sed de materia ipsius, an sicut efficax voluntas rei illicitæ mortalis, est mortalis, sic eti delectatio simplex sine intentione illud opere exequendi, quod delectat, sit mortalis: cuius gratia tria sunt præmittenda.

Primum est id, quod disputatione 42. ca. 5. diximus, nimirum omnem motum, & affectum, quem habet actu voluntas, esse absolutum, & non conditionatum: est autem duplex affectus, quidam est voluntas aut rei ipsa consequendi id, quod delectat, aut fugiendi id, quod displicet, & hic dicitur efficax affectus, seu voluntas: alius autem consistit in simplici complacentia, aut displicentia rei sine ordine vllo ad executionem, vel fugam in re ipsa; de hoc autem affectu simplicis delectationis, & displicentiæ præsens quæstio proposita est: nam de voluntate efficaci omnes fatentur esse mortale peccatũ, si est voluntas faciendi id, quod re ipsa mortale est, vel fugiendi id, quod præcipitur sub mortali, siue ex hoc affectu, seu fine, siue ex alio fiat, vt explicabitur sequente disputatione, vbi etiam manifestã rationem illius reddemus.

Secundo reuocandum est in memoriam id, quod disp. 15. cap. 5. diximus; duplicem nimirum posse esse delectationem, vel simplicem affectum; vnus ita est de re cogitata vt cogitatio tantum se habeat sicut conditio proponens obiectum, & rem, quæ delectat, vt cum quis delectatur venerea delectatione de fornicatione cogitata, ac si re vera in ea esset, tunc cogitatio interior est tantum conditio afferens obiectum, non autem id, de quo delectatio est: alius autem affectus, & delectatio est de ipsa cogitatione, vt cum aliquis in speculatione alicuius rei delectatur; & tunc cogitatio simul cum re cogitata est id, de quo sumitur delectatio. Est tamen hæc delectatio de re ipsa cogitata alio modo quã priori: nã cum res a nobis distincta, & separata, vt sit obiectũ delectationis, debeat nobis cõiũgi media operatione, qua media sit nobis delectabilis. Priori illo modo res nobis est delectabilis media operatione sensus, per quã nobis fit delectabilis, vel media alia actione, aut velutia actione, & passione; quare ipsa etiam huiusmodi operatio est pars obiecti delectationis: est enim finis *quo*, & adeptio, res autẽ ipsa est finis *qui*. Posteriori autẽ modo ipsamet cognitio est pars obiecti, delectationis, & finis *Quo*, seu adeptio: quia res cogitata delectat quatenus nobis cogitatione cõiũcta, quod perinde est, ac si dicamus, delectat nos rem illam cogitare, & speculari: est etiam tunc cogitatio conditio afferens obiectum, vt satis constat.

Nũc igitur difficultas proposita est de delectatione rei cogitatę, quando cogitatio ipsa nõ est, quæ delectat, nec pars obiecti delectabilis, sed solũ cõditio, ita vt solũ res cogitata delectet secũdũ se quatenus alio modo nobis coniuncta, quam per ipsam cogitationem: nam delectatio de ipsa cogitatione, & de re quatenus sola cogitatione coniuncta, nunquam est mortalis, vt ait S. Thomas in posteriori conclusione. Tertio præmittendum est non esse nobis nunc assignanda, & speciatim distinguenda obiecta, quorum delectatio est mortale peccatum: de hoc enim disputatione sequente disserẽdum est, sed tantum vniuerse examinandum, an delectatio aliqua de re turpi possit esse peccatum mortale sine animo efficaci opere exequendi id, quod delectat.

Tertio obseruandum.

Hanc morosam delectationem peccatũ mortale non esse, nonnulli dixerunt.

CAPVT II.

NOn defuerunt Theologi, vt testatur S. Thomas in hoc articulo, qui assererent nullam delectationem morosam sine affectu efficaci operis secundum se esse peccatum, sed tantum ratione periculi affectus efficacis, id quod expresse de turpi, & venerea delectatione affirmarunt. Hanc opinionẽ adscribit Antonius de Corduba lib. 1. q. 23. dub. 11. Martin. de Magistris in tractatu de temperantia q. 3. de luxuria; atque ipse Antonius probabilem putat, tametsi dicat oppositam esse probabiliorem: quin imo conciliare contendit hanc sententiam cum opposita, quæ communior est, hac ratione: vt cum hæc opinio dicat delectationem morosam ratione periculi tantum esse mortale peccatum, & hoc periculũ frequentissimum sit, non tantũ ipsa sit vera, sed etiam altera opinio, quæ absolute dixit morosam delectationẽ peccatum esse mortale, quia q̃ frequentissime accidit, merito dicitur absolute tale. Ceterũ ego nõ video, quo pacto hæ duæ opiniones inter se concordare possint; tum quia non est tam frequens periculum opere perpetrandi id, quod delectat: tum etiam quia opposita sententia plane docet non ratione periculi, sed secundum se mortale peccatum esse.

Prima sententia.

Corduba. Martinus de magistris.

Expenditur sententia Martini de magistris.

Porro, quod attinet ad Martinum de Magistris, non tam aperte est in prædicta sentẽtia, quæ illi tribuitur, ibi enim solũ disputat

Universidad de Deusto
Biblioteca

an tactus libidinosi, & oscula sine cõsensu in delectationem sint mortalia, & respondet secundum se mortalia non esse, nisi ratione periculi: in quo manifeste decipitur, nisi loquatur de osculis, & tactibus, ex quibus nulla capitur delectatio venerea, & turpis. Deinde asserit delectationem ex memoria tactuum, & osculorum non esse mortale peccatum: hoc tamen mirum non est, si semel concedat ipsos tactus, & oscula peccata mortalia non esse: præsens autem quæstio est de delectatione morosa de obiecto malo. Nihilominus tamen tractatu illo, quæstione de pollutione post probationes quartæ conclusionis, inquit non esse facile condẽnandum eum, qui delectatur morosa cogitatione rerum turpium etiam cum intententione vt in somnis polluatur; dummodo non consentiat in opus fornicationis, subiũgit vero id se relinquere studiosis examinandum.

4 *Ratio huius sententiæ.*

Hęc igitur sententia, cuiuscunque illa sit, probari potest hac vnica ratione: si delectatio de re turpi, & venerea, quæ opere ipso prohibita, & mala est, esset peccatum mortale, quæuis etiam delectatio de opere prohibito mortalis esset, vt delectatio morosa de esu carnium in feria sexta, hoc autem videtur nimis durum: ergo delectatio de re venerea non est damnanda.

Vera sententia auctoritate confirmata.

CAPVT III.

Secunda & vera sententia asserit aliquas delectationes morosas esse peccata mortalia.

VEra sententia est multas delectationes morosas sine intentione operis esse peccata mortalia, id quod de aliquibus nullus sine manifesto errore negare potest: est enim delectatio de malo proximi peccatum modij, & aliquando peccatum inuidiæ secundum diuersos respectus, vt sequente disputatione explicabitur; ergo aliqua delectatio morosa absque dubio est peccatũ mortale: sed de venerea delectatione, de qua præsertim videtur loquuti Doctores prioris sententiæ, idem docent Doctores communiter, S. Tho. Caiet. Conr., & recentiores Thomistæ in hoc ar. 8. Bon. in 2. d. 24. 2. p. distinctionis ar. 2. q. 2. & in 4. dubio super textũ secũ de partis distinctionis, Ricar. art. 4. q. 4. in corpore, & ad 1. in contrariã partem, Dion. Carthus. q. 6. vers. *Insuper ad illud* Scot. in. 2, d. 42. §. *sequitur secundum*, Gab. in 4. d. 15. q. 13. ar. 3. dub. 3. Antisiod. lib. 2. tracta. 8. c. 4. q. 2. Alex. 2. p. q. 109. m. 11. Gers. Alphabeto. 38. litera. D. Anton. 2. p. tit. 5. c. 1. §. 5. Sylues. verbo. *delectatio* q. 1. Angel. verbo *cogitatio* n. 2. Caiet. in summ. tit. *Delectatio*. versic. *Rursus exparte rei*, & tom. 1. opusculorũ tract. 14. dub. 1. Petrus de Soto lib. de institutione sacerdotum, tract. *De discrimine peccatorum* lect. 9. Medina Cod. de restit. q. 21. §. *demus iã*. Nauar. in summa c. 16. n. 9. probari autem potest testimonijs Patrum.

Primũ est Chrysost. homilia 17. in Matt. vbi explanans illud c. 5. *Audistis quia dictũ est, nõ mœchaberis*, sic ait, *Qui enim studet elegãtes facies inspicere, ipse præcipue fornacem sibi istius passionis accẽdit, & captiuam facit animam, ad opus quoque celeriter abit, propterea non dixit, qui concupiuerit ad adulterandum, sed qui viderit ad concupiscẽdum*, distinguit ergo concupiscere ad adulterandum, quod est volũtatis efficacis, ab eo, quod est videre ad cõcupiscendum; quare hac posteriori parte intelligit delectationem morosam; alioqui frustra duo illa, quæ diximus, distingueret. Secundum testimonium est Hilarij in cum locum Matt. in canone 4. cũ inquit *Iam in Euangelio adulterio motus tantum oculi incidentis æquatur, & cum formicationis opere punitur illecebrosa visus trãscurrentis affectio*: affectio autem illecebrosa est morosa delectatio; ergo illa cum adulterio, & fornicatione æterna pœna vt mortale peccatum punitur. Tertiũ testimonium est Isidori lib. 2. de summo bono c. 39. & refertur canone *Non solum* 32. q. 7. *Non solum* (ait) *de commissa fornicatione peccatum vrgnat in homine, sed si adhuc delectat, atque animũ teneat*. Quartum est glossæ in illud Iob. 31. *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt non cogitarẽ de virgine*; quod explicat de consensu delectationis, & statim subdit Iob, *Quam enim partem haberet Deus in me desuper, & hæreditatem omnipotens de excelsis?* quæ re vera de peccato mortali tantũ intelligenda sunt. Quem locum tractans Gregor. lib. 21. moral. c. 3. post multa, quibus hanc sententiam confirmare videtur, subdit, aliud esse, quod animus patitur de tentatione carnis, aliud vero cum per consensum delectationibus obligatur, & paulo post, *& mirum mentem nequaquam cogitatio immunda inquinat, cum pulsat, sed cum hanc sibi per delectationem subiugat*, & eadem fere verba habet Bernardus libro de interiori homine capite. 40.

Quintum

Quintum testimonium, omniumque clarissimum est Augustini 12. de Trinit. c. 12. vbi hoc ipsum tradit, *Nec sane*, inquit, *cũ sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamẽ, & voluens libenter, quæ statim vt attigerũt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum. sed longe minus, quam si opere statuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra*. Quibus verbis quamuis indicare videatur illud solum esse veniale peccatum, quod eo communi remedio expiari solet: ea tamen, quæ post ea subiungit, plane demõstrant esse mortale; inquit enim de eo, qui interius his cogitationibus delectatur. *Hæc quippe vna persona est, vnus homo est, & otq; dãnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiã remittantur*. Respondet Corduba loco allegato, qui oppositam sententiam probabilem existimat, ideo dixisse Augustinum totum hominem dãnari, quia aliquo tempore propter illa priuabitur æterna beatitudine, dũ in purgatorio pro illis satisfaciet. Sed friuolum est responsum: primum quia nullus dicitur absolute damnari, qui in purgatorio solum detinetur, vt peccatorum suorũ pœnas luat. Tum etiam, quia in purgatorio non totus homo damnabitur, sed anima solum. Ad hæc, cum hæc pœna peccatorum in purgatorio soluatur, etiam remissa culpa in hac vita, quia superesse potest pœna luenda; eodem modo dicere posset Augustinus hominem etiam propter illam damnari posse, etiamsi in hac vita gratia Christi remittantur.

At obijciet nobis aliquis eundẽ Aug. lib. de mendacio c. 6. & refertur in cap. *si quis* 22. q. 2. vbi ait eum, qui mentitur etiam pro saluanda hominis vita temporali, amittere æternam; mentiri autem hoc modo est veniale; ergo debet intelligi, vt inquit Corduba amittere vitam æternam pro aliquo tempore in purgatorio, eodem igitur modo de peccato delectationis potest explicari. Respondeo hunc locum necessario esse intelligendum de æterna damnatione, non de pœna purgatorij: nam eodem 6. c. dicit Augustinus eo mendacio occidi animam: id quod proprium est mortalis. Ceterum manet adhuc difficultas, quare August. dicere possit mendacio, quod secundum omnium sententiam veniale est, si absque damno alicuius dicatur, animam occidi, & vitam æternam amitti. Dico igitur vel Augustinum loqui non de simplici mendacio, nec enim ignorare potuit esse veniale, sed de mendacio cum iuramento: vel certe, quod verius puto, eo capite, & duobus sequentibus nihil ex propria sententia eum tradidisse, sed solum rationes dubitãdi pro vtraque quæstionis parte proposuisse: nam initio capitis 9. ita loquitur, *Sic ista quæstione ex vtraque parte cõsiderata, atque tractata, non tamen facile ferenda sententia est*, quamuis autem eo capite, & sequentibus definite doceat non esse pro vita mentiendum, nunquam tamen dicit esse mortale, aut veniale, vel hominem pro mendacio damnari, aut eo animam occidi. Hanc meam expositionem confirmat etiam censura eiusdem Aug. lib. 1. retractationum c. vltimo, vbi de illo libro de mendacio inquit magnam partem illius in inquisitione tantum versari.

8 *Gregorius.*

Sextum testimonium est Gregorij in Pastorali, & refertur in: *Hinc etenim* 49. d. vers. ficulo *ponderosus*, vbi explicans in sensu allegorico, quinam prohibeantur Deo panes offerre, inter alios connumerat eos, qui cogitationibus turpibus delectantur, etiamsi opus non committant. Quibus omnibus testimonijs nihil obstant Hieronymus, & Nicolaus de Lyra, quos pro se allegat Corduba in illud Matth. 5. *Qui viderit mulierem, &c.* vbi asserunt non esse crimen mortale, cũ animus pulsatur delectatione, si non consentiat, quando vero cõsensus præbetur ad opus, iam esse mortale, nihil ergo obstant, nam argumentum petitum ex eorum testimonio est ex loco, vt aiunt, negatiuo, quod parum habet momenti, neque enim negarunt consensum in delectationem solam esse mortalem, sed solum asseruerunt consensum in opus esse mortalem.

Occurrit obiectioni.

9 *Ratio aliquorum pro hac sententia.*

Communis ratio, qua hæc sententia probari solet, est, qua vtuntur S. Tho. Caie. Cõradus, & Recentiores in hoc art. Ricard. Antonin. Durand. & Gerson locis citatis, quia affectum esse conformem ijs, quæ sunt peccata mortalia, mortale peccatum est, qui autem delectatur in re venerea, vel in alio huiusmodi conformem habet affectum mortali peccato; ergo mortaliter peccat. Sed quãuis hæc ratio recte probet eam delectationem morosam esse mortale peccatũ, quæ est de opere mortali, quatenus mortale est, vel ea ratione, qua opponitur operi virtutis, vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

sequente disputatione ostendemus, quia tamen sunt aliquæ delectationes etiam in materia venerea, quæ non sunt de actu peccati mortalis, sed de opere licito, cuius, si esset efficax voluntas, non esset peccatum, vt in sponsis de futuro, & in viduis manifestum est; ideo alia ratione magis vniuersali, hæc sententia confirmanda est, vt sequente disputatione patebit.

Alia ratio quorundam. b. Thom.

Alij vero hæc ratione prædictam sententiam probant: quia delectatio est cõsummatio operis, vt S. Thom. docet supra q. 23. ar. 3. qua de causa q. 24. ar. 1. dicit eam esse malam, quæ est de operatione mala, illam vero bonam, quæ est de operatione bona. Verum hæc ratio eodem modo atq; prima bona est, vniuersali tamen esse non potest: cũ vero dicitur delectatio cõsummatio operis, potius intelligi debet de ipso delectabili, quod est in operatione, vt dicebamus disp. 14. c. 3. quã de operatione volũtatis, vel appetitus, quæ dicitur delectatio, & consequitur operationes.

Optima ratio.

Ceterum quamuis ratio huius nostræ sentẽtiæ in vniuersum exacte tradenda sit disputat. seq. nunc tamen de delectatione morosa venerea, de qua cum Corduba est præcipua difficultas, hoc argumento confirmari potest. Si aliqua virgo coacta violaretur, & ipsa quidem absque efficaci voluntate talis actus, interius solo affectu delectaretur, peccaret mortaliter; ergo eodẽ modo si postea ex memoria illius caperet delectationem. Deinde, si aliquis delectaretur de fornicatione præterita eam mente reuoluens, absque dubio in omnium sentẽtia peccaret mortaliter; eodem igitur modo peccaret cogitans actum turpẽ non præteritum; vtriusque enim eadem videtur ratio; constat etiã ex superioribus alias esse delectationes morosas sine affectu efficaci operis, quæ absq; controuersia sunt peccata mortalia, vt inuidiæ, & odij. An vero in omni materia omnis delectatio quocunque modo sit peccatum, disputationibus sequentibus dicemus.

Confirmatur

An delectatio de opere prohibito iure positiuo sit peccatum mortale. Disput. 110.

Opiniones Gabrielis, & aliorum. cap. 1.
posterior sententia alia meliori ratione probatur. cap. 2.

Opiniones Gabrielis, & aliorum.

CAPVT I.

DIfficile sane est assignare in vniuersum materiam morosæ delectationis vt sit mortale, & rationẽ, ob quam in hac vel illa materia mortale peccatũ sit; sunt enim quã plura exempla operum, circa quæ volũtas efficax ex eodẽ omnino fine esset peccatũ mortale, simplex autem affectus delectationis nõ esset, vt in cursu harum disputationũ patebit. Propterea nõ omnes auctores in hac re idẽ omnino sentiunt: quare maioris perspicuitatis gratia varijs de hac re disputationibus totã hãc difficultatẽ explanare curabimus. In præsente igitur controuersia prior opinio est omnẽ delectationem de opere iure etiã positiuo prohibito, esse peccatum mortale, eodẽ modo aq; delectatio de opere contra ius naturale peccatũ mortale est. Hãc sentẽtiã tradidisse videtur Ioan. Medina loco infra citando, cum sententiam Gab. quam statim referemus, impugnat. Allegari etiã solet Nauarrus in summa c. 16. n. 2. cum inquit vetito aliquo opere prohiberi non modo propositũ illud faciendi, sed etiã delectationis consensum de illo, visu, tactu, aut cogitatu: videtur tamen ille locutus de prohibitione iuris naturalis, & in materia venerea, de qua ibidẽ disputabat; alioquin stulte dixisset, prohibito aliquo opere vetari etiã cõsensum delectationis de tactu illius, neq; enim tactus de alijs omnibus rebꝰ, quæ prohibentur, est malus. Quare recentiores, qui hanc opinionẽ amplectuntur, fatentur libẽter peccare mortaliter eũ, qui cogitãs se vesci carnibus in vigilia alicuius Sãcti delectatur, acsi reuera eas comederet. Hæc tamen sentẽtia intolerabilis est; quis enim audeat mortalis peccati dãnare eum, qui videns agrotũ carnibus vesci in vigilia, vel quadragesima, in se delectatur, acsi illas reuera comederet? Aut si alicui prohibiũ esset arma deferre, & interius delectaretur cogitans se armatũ incedere, quis diceret fore, vt is mortaliter peccaret. Innumera sunt in moralibus huius rei exẽpla, in quibus peccatum mortale in delectatione morosa concedere ridiculum esset, imo etiam periculosum: cũ multis indoctis posset esse occasio grauis ruinæ sine fundamento vllo probabili.

Posterior sententia est omnem delectationẽ de opere prohibito iure positiuo non esse peccatum mortale, qualis est delectatio de ludo prohibito, aut venatione, de esu carnium in

*nium in die veneris cogitato, & de alijs huiusmodi, quamuis de delectatione de opere prohibito iure naturali alia sit ratio. Fuit in hac opinione Baptista in summa verbo Ludus. §. 2. quem refert, & sequitur Gabriel in 4. d. 15. q. 13. art. 3. dub. 3. & Ledesma 1. p. 4. q. 21. art. 7. qui etiam pro ea refert Adrianum, denique Corduba lib. 2. q. 30. dub. 1. varie tamen hæc sententia solet probari, Corduba hac ratione vsus est, quæ primo aspectu probabilis satis apparet. Non est in hominis potestate, vt ea, quæ iure naturali mala sunt, desinant esse mala, ac proinde non licet velle, aut desiderare ea nõ esse mala, quæ vero sunt vetita positiua lege, possunt non esse mala sublata lege, & prohibitione, possumus igitur velle, & desiderare ea non esse mala, ac proinde licebit delectari de illis cogitatis tantum secundum se, ac si non essent prohibita, non tamẽ licebit delectari de ijs, quę non possunt nõ esse mala.

Hæc ratio, si alicuius momenti est, probat etiam de delectatione de opere prohibito iure positiuo diuino: ex ea vero inferunt Ledesma, & Corduba nõ esse mortale delectari de opere facto ex ignorantia inuincibili, aut in somnis, quod alias scienter factũ esset mortale in ea duntaxat materia, quæ solo iure positiuo vetita est, vt si quis ignoranter carnes comedisset, & postea recordatus delectaretur: in materia tamen iure ipso naturali mala non itẽ, alioqui licitum fuisset Iacob (inquit Ledesma) delectari de concubitu cum Lia. Ratio vero eadem est: nã cũ liceat delectari de opere vetito iure positiuo, quia possumus ipsum apprehendere, ac si non esset prohibitũ, eodem modo licet delectari de illo, quãdo absq; peccato cõtigit: contra vero cum non liceat delectari de opere malo iure naturali, ac si malũ non esset, ita non licet delectari de illo, quando ob ignorationẽ, vel somnum sine peccato factũ est. Ledesma vero alia ratione hãc suã sentẽtiam cõprobat, quia videlicet nullus legislator, etiã Ecclesiasticus obligare vult subditos sua lege, vt nõ delectentur de oppositio, sed hoc tantum ab ipsis contendit, vt legem seruent, & parati sint illã non violare, delectari ergo de opere vetito lege peccatũ nõ est, quia neq; lege ipsa prohibitũ. Cũ enim hæc tria contra legem omnem inueniantur, amor, seu delectatio de ipso opere vetito, intentio efficax illius, & ipsa in exequutione, & opere trãsgressio, potuit lex humana prohibere duo illa posteriora, etiãsi non prohi-*

beret delectationẽ. Porro hãc non fuisse veritatem, inde sibi aliqui Recentiores suadent, quia nimis durum, & seuerum esset tales delectationes in vniuersum damnare. Huius opinionis meminit Ioannes Medina Codice de restit. q. 21. §. *mihi tamen*, eamque hac ratione refutat, quia si esset vera, sequeretur eum, qui videt presbyterum prætermittere officiũ Ecclesiasticũ, & de hac re delectatur, nõ peccare mortaliter: similiter si delectatur, quod videat aliũ non ieiunantem, non peccare mortaliter, quæ sunt absurda.

Non placet Medinæ.

Posterior sententia alia meliori ratione probatur.

CAPVT II.

MIHI posterior opinio nõ modo verior, multoq; probabilior, quã opposita semper visa est, verũ etiã, vt cap. præcedẽte notaui, prio rem nimium seuerã, & hominibus periculosam existimo, tametsi hęc posterior opinio rationibus infirmis adhuc probata sit. Quo circa antequam efficacius eã cõprobemus, oportet, vt ostendamus, quam debiles sint rationes, quę hactenus allatæ sunt: hinc nãq; viam quoque nobis sternemus ad ea, quę sequente disputatione dicturi sumus. Prior itaque ratio posterioris sentẽtiæ, qua vtitur Corduba, hoc modo refellitur: primũ, quãuis ea, quę iure positiuo interdicta sunt, possint non esse vetita, ac proinde licita; & sub hac ratione possint a nobis apprehendi, tamen si quæuis delectatio accipit suam malitiã sẽper ab opere, de quo quis delectatur, ita vt sit mortalis, si opus est mortale, existẽte semel lege, & prohibitione non poterit quis de illa re delectari sine mortali, cũ delectatio capitur eo tẽpore, quo res iã prohibita est, & apprehẽditur sub illo tẽpore, quo prohibita est, in quo si opus fieret, mortale peccatũ esset. Preterea quod opus prohibitũ lege positiua alioqui possit cogitari vt non prohibitũ, sufficiẽs nõ est, vt hac duntaxat ratione delectatio de illo, quãdo reuera locũ habet prohibitio, nõ sit mortalis: alioqui eodẽ modo liceret religioso delectari de actu cõiugali apprehenso sub eo statu, in quo sub legitimo matrimonio ab eo fieri posset, quia licet huiusmodi opus iã sit prohibitum religioso iure naturali eo ipso, q votũ emisit, tamẽ talis naturæ est, vt posset cogitari sub aliquo statu in quo interdictus nõ esset,

4 Eligitur posterior opinio

Ratio Cordubæ hæc optime refellitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& in sponsis de futuro eodem modo: plura enim iure naturali non licent ob aliquas circunstantias, quibus mutatis, vt reuera mutari possunt, licita sunt: qua ratione videtur non esse mortale peccatum contra iustitiã, aut aliã virtutem delectari de pecunia, vel de re alterius, quã quis iam cogitat vt suã. Illa igitur ratio Cordubæ nihil probat: attendi enim debet tempus delectationis præsentis, non autem aliud, sub quo res cogitari potest, vt delectationis malitiam expendamus: alioqui licerent ea, quæ diximus, quod est absurdum.

6 *Ratio Ledesmæ confutatur optime.*

Posterior etiam ratio, quæ magis populãris videtur: non minus infirma est. Primum quia de intentione, & voluntate legislatoris nihil constat: quis enim princeps vnquã de actu interiori non dico delectationis, sed neque voluntatis efficacis quicquam considerauit? sed simpliciter legem ferens prohibuit opus externum, neque quicquam de voluntate adhuc efficaci expressit. Nec vero vllam inuenies legem principum saltem fœcularium, in cuius consultatione antequã ferretur vllo modo inter consiliarios principis de actu voluntatis cõtra illam, quidquã actum sit, sed de actu exteriori solum prohibendo, quod quidẽ ad gubernationẽ suę reipublicæ interest, solum in ea mentio fiat: iure tamen naturali posita exterioris operis prohibitione voluntas efficax prohibetur: superuacaneum igitur est ad intentionem legislatorum recurrere, cum talis res nunquam ipsis in mentem venerit.

Deinde, si aliquo modo delectatio posset lege humana prohiberi, eadem prorsus ratione solum prohiberetur, qua voluntas efficax transgressionis legis, hæc autem hoc ipso prohibetur, quod exterior actus vetitus est, nam secundum se non subiacet potestati legis humanæ, etiam Ecclesiasticæ, vt probabilior sententia fert, quam infra disput. 160. cap. 2. probabimus, censetur autem prohibita hoc ipso, quod actus prohibetur, quia ab actu exteriori, circa quod efficax voluntas versatur vt causa, ita necessario deriuatur malitia in actum interiorem efficacem, vt in potestate iudicis non sit efficere, vt existente præcepto operis exterioris, voluntas, & propositum efficax illius nõ sit eodem modo peccatum, si ergo affectus simplicis delectationis eodẽ modo malus est, quia est de opere prohibito, & ab ipso opere deriuatur malitia in delectationem, & hac sola ratione a iudice humano delectatio interior potest prohiberi, fit, vt in potestate illius nõ sit, semel lege lata de opere externo delectationẽ de illo non prohiberi, sicut nõ est, semel prohibito opere exteriori, affectũ efficacẽ circa illud non prohiberi, alioquin ipsa secũdum se subiaceret potestati humani principis, & nõ ratione operis exterioris prohibiti, quod communi sententiæ aduersatur. Vel ergo dicant delectationem non semper sumere malitiam ab opere externo, hoc est, non ideo semper esse malam ex eo, quod malum opus pro obiecto habeat, vel dicant semper esse malam, quoties opus externum prohibitum est, nec ab aliquo principe contrarium fieri posse.

7 *Ratio quæ probabilior videtur.*

Ratio igitur potissima, qua posterior sententia nobis probatur, est, quia delectatio, quæ est simplex affectus non accipit malitiã ex opere externo circa quod versatur, sicut accipit volũtas efficax, sed secundũ se, quatenus sub hac, vel sub illa ratione capitur, malitiam habet alicui virtuti oppositam, ac proinde prohibitio operis externi non deriuatur in delectationem internam, sicut in voluntatem efficacem, vt sequente disputatione videbimus: hac igitur sola ratione quod opus, de quo quis delectatur, sit prohibitũ, non satis probatur, delectationem, quam aliquis ex eo capit, esse peccatũ mortale, sub quocunque respectu ea capiatur, nisi aliunde delectatio ex se ob aliquem respectum alicui virtuti opponatur, vt disputatione sequente dicemus. Ratio vero, qua posterior opinio refutatur a Ioanne Medina, quia fieret officium diuinum, vel aliquis tempore præcepti non ieiunaret, friuola est: nã quãuis delectari de his, quatenus sunt contra præceptum, peccatum mortale sit, tamen ratione alicuius cõmodi coniuncti, si aliquod esset, delectari non esset mortale: sicut e cõtra non est mortale tristari de obseruatione ieiunij ratione laboris adiuncti, vt sequente quæstione patebit, nam & Christus affectu displicentiæ deliberate refugiebat mori, vt 3. p. q. 18. art. 6 ostendemus, cum tamẽ ex præcepto deberet mori.

An delectatio de opere, quod iure naturali est mortale peccatum, sit mortalis. Disputatio III.

Opinio quorundam Recentiorum. cap. 1.
Refellitur præcedens sententia. cap. 2.
Notationes

Notationes quædam pro explicatione probabilioris sententiæ. cap. 3.
Exponitur probabilior opinio. cap. 4.
Diluuntur rationes contra prædictam sententiam. cap. 5.

Opinio quorundam Recentiorum.

CAPVT I.

DIFFICILE est sane de rebus moralibus ita prudentem, & exactam ferre sententiam, vt nec nimiam hominibus præbeamus licentiam, neque absque fundamento plus iusto eorum conscientias nouis obligationibus cõstringamus: quocirca, vt mediũ in hac re obseruemus, plurimum refert, tum ea, quæ vsu quotidiano præ manibus habemus, exacte considerare: tum etiam ex certis, atq; optimis principijs vniuersalioribus nostras colligere cõclusiones. Qui enim ex principijs non certis, aut non bene cõfirmatis suam deducit doctrinam, mirum nõ est, si vel aliqua temere damnet, quæ approbare, alia vero approbet, quæ damnare potius debebat. Vt igitur in præsenti controuersia quam in hac morali materia satis difficilem arbitror, probabiliori coniectura mediam sententiam eligamus, operæpretium erit, quid alijs visum fuerit, prius referre.

Recentiores nonnulli ita seuere in hac re censuerunt, vt omnem delectationẽ de omni opere, quod iure naturali peccatum mortale est, quocunq; modo, & respectu capiatur, esse mortalem; non aliter quam efficacẽ voluntatem, quæ, si feratur in opus aliquod mortale, quocunque fine, & respectu feratur, mortalis est. Hanc opinionem deducere sibi videntur ex omnibus fere Doctoribus disp. 1. c. 2. a nobis allegatis, primum ex S. Tho. in hoc articulo: nam quamuis in corpore loquatur de delectatione venerea fornicationis, eius tamen ratio probare videtur de omni delectatione de quocunque opere, quod est peccatum mortale: quare in solut. 3. delectationem de homicidio inquit esse peccatum mortale. Deinde Antonin. 2. p. tit. 5. c. 1. §. 5. plane docet delectationẽ morosam locum habere in alijs mortalibus (scilicet præter luxuriã) vt in furto, homicidio, &c. idem Syluester verbo *Delectatio*, q. 1. & Bonau. in 2. d. 24. secunda parte distinctionis dub. 4. super textum, Caietanus in summa verbo, *Delectatio*. §. *rursus ex parte*, & Armilla ibid. n. 2. Petrus de Soto lect. 9. de discrimine peccatorum §. *At vero*. Nauarrus in summa c. 11. n. 11. Ricardus, Durãdus, Gerson, & Angelus locis commemoratis in 1. disputatione c. 3. qui etiam docent delectationem de mortali opere esse mortalem: ratio vero, qua vtuntur, videtur desumpta ex S. Thoma, eaque Recentiores conuicti prædictam sententiã amplexi sunt: quia quilibet affectus voluntatis etiam delectationis sumit suam malitiã ab obiecto, ergo illa delectatio, quæ habet operationẽ mortalem pro obiecto, erit mortalis: nam si aliquando delectari de actu fornicationis nihil aliud est, quam affectum suum fornicationi conformem habere, hoc autem peccatum mortale est, vt inquit S. Tho. eadem ratio erit delectationis de alijs operationibus, quæ sunt peccata mortalia, aut quæ maior ratio de his, quam de illis esse poterit?

Armilla.

Ratio & fundamentũ.

Verum, cum frequenter cõtingat aliquos delectari vel in cogitatione belli etiam iniusti, agitationis iniustæ taurorum, & duelli: imo etiam cum hæc omnia cum delectatione inspiciamus, nullusque ob id peccati mortalis damnare audeat eos, qui sic delectantur, Caietanus peculiarem quemdam modum excogitauit, quo a mortali excusaret eos, qui sic delectantur: quem sequuntur Armilla, & Petrus de Soto, quod attinet saltem ad excusandum tales cogitationes, & delectationes a peccato mortali. Inquit igitur Caietanus dupliciter contingere has delectationes, primum de ipsis rebus: deinde de cogitatione earum: priori modo accidit, quoties quis male affectus est his rebus, puta, vulneribus, homicidijs, quod si hoc modo delectari contingat (inquit) est mortale peccatum, & in his locum habet ratio superius allata. Posteriori vero modo id contingit, quoties quis non ex animo, quo his saciuoribus, & homicidijs affectus sit, sed quia ipsum delectat, mira, & noua, quæ in bello, vel duello accidunt, secum conferre, & hoc modo delectari non est (ait Caietanus) peccatum mortale, etiamsi opus sit mortale, quia talis delectatio non est de opere, sed de curiosa cogitatione: simile quid accidere potest in materia veneria, cum quis delectatur non affectu circa ipsam turpitudinem, sed de cogitatione, qua considerat nouum aliquem modum rapiendi, aut adipiscendi puellam: in quo considerat quomodo ipse euadat periculum, vel quid simile, cui affectus turpitudinis, non sit admixtus.

3 *Limitatio Caietani & aliorum.*

Hoc au-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Hoc autem, inquit ille, contingere solet curiosis & ijs, qui subtilibus & nouis rebus delectantur. Verum cum hac ratione nō videretur Caietano, & alijs auctoribus omnes delectationes, quæ contingunt ex rei nouitate, excusari a mortali; quia re vera multi non delectantur de cogitatione ipsa, & subtili modo discurrendi circa res illas, sed de ipsis nouis, & mirabilibus rebus cogitatis, vel præsentibus, vel absentibus, ac si re ipsa contingerent, & præsentes essent, ideo addidit ille aliam notationem loco citato §. *Secundo, an delectetur*. Vbi ita inquit, Aut delectatio capitur ex rebus ipsis, vt ex homicidio, duello, furto, &c. aut de modo illis coniuncto, quo talia opera fieri cogitātur: si delectatio sit de rebus, est mortale peccatum, si de modo, non est mortale, vt cum in prædictis casibus quis delectatur, non de discursu, & cogitatione circa modum subtilem, & nouū, sed de ipso modo, ac si reuera præsens esset, quemadmodum cōtingit delectari nō tantum cogitatione, sed etiā aspectu, vt cū quis intuetur bellum iniustum, aut duellū, in quibus interdum accidere solent aliqua, quæ ita nos delectāt, vt vix risum continere possimus, quæ quidem dānare peccati mortalis durum nimis, atque seuerum esset, atq; in hac postrema notatione Caietānum etiā sequuntur alij Doctores citati.

§ Quid de limitatione Caietani sentiendum.

Refellitur præcedens sententia.

CAPVT II.

Refellitur præcedens sententia.

CEterum quamuis hæc Caiet. sententia verissima sit, nec a nostra, aut a cōmuni aliquo modo aliena, quinimo communem sentētiam, quę asserit delectationē de opere mortali esse mortalem, recte interpretari, & modificari videatur: nihilominus huius suæ doctrinæ nullam sufficientem assignauit rationem: neque, si cum ea, qua vtuntur Recētiores, ad suā sententiam comprobandā, conferatur, constare potest. Nā si verum est delectationem omnem ex opere exteriori, & materia sumere suā malitiam, ita vt delectatio sit mala, & mortalis, quia opus, de quo quis delectatur, est malū, & mortale, præter quā, quod multa inde sequuntur difficilia, prædicta quoque Caiet. doctrina vera non esset. Quoniam si delectatio accipit malitiam suā ex opere circa quod, tanquā circa materiam versatur, quacunque ratione delectatio de illo opere capiatur, sicut accipit malitiā ex illo voluntas efficax; fit, vt etiam delectatio de modo illo peccatum mortale fit: nam modus subtilis occidendi, furandi, rapiēdi alienam vxorem, ita est peccatū mortale, sicut etiam ipsum opus, est enim coniunctus operationi, quæ mortale peccatum est, & est circunstantia illius, quæ dicitur *quomodo*, hæc autem circunstantia, si recte consideretur, substātiam ipsius operis semper ingreditur. Adde, quod si aliquis efficaci affectu ferretur in modum illum, esset peccatum mortale; cur ergo non erit delectatio, si vterque affectus habet malitiam ab exteriori opere, & obiecto deriuatam. Præterea, qui delectatur in aspectu belli iniusti, aut duelli, nō delectatur tantum de exercitus, & castrorum ordine, de stratagematis, & aliis rebus pulchris, quæ in ipso ordine considerantur, sed etiam ipsæ strages, & cædes quodammodo ipsum delectant, affert enim stuporē admirationis cum quodam genere delectationis coniunctum, qualis ex rebus nouis oriri solet, videre strenuum, & robustum militem abscindentem mēbra, hostes occidentem, & fugam inimicis injicientem; quę omnia etiā narrata delectare solent, vt patet ex assidua lectione librorum, in quibus confícta bella describūtur, quam damnare peccati mortalis nimis durum, & seuerum esset.

Quare Anton. in 2. p. tit. 3. c. 7. §. 11. plane fatetur non esse peccatū ex se spectare duellum, & torneamentum, vbi etiam est probabile mortis periculū; intelligit etiam cū delectatione, & solum esse peccatum alijs de causis, quas ibi recenset. Addit postremo, si in his spectaculis repræsentantur turpia, vel seua, ea inspicere esse mortale peccatum, quia nihil est aliud inspicere ea, quam delectari de turpibus, & sæuis; quod censet esse mortale peccatum. Ex ipso eandem doctrinam desumpsit Syluester verbo *ludus*. q. 8. sed plane intelligunt de delectatione, quæ capitur ex his rebus, quatenus turpia, & lasciua, vel quatenus sæua, & crudelia sunt: nam de nouitate illorum admiratione quadam delectari, vt infra explicabitur, quæ ad curiositatem pertinet, nemo audebit damnare mortalis. Et ita idem Syluester verbo *curiositas*, q. 3. part. 3. inquit in hæc verba, *imo durum videtur, quod sit mortale videre duellum, nisi adsit aliqua cōplacētia de malo, vel periculo*, scilicet talis complacentiæ. Et Nider in suo præceptorio in 9. præcepto c. 4. litera H. ex sententia S. Thomæ in hoc art. in solut. 5. docet

§. docet delectationem de homicidio esse mortale, explicat de delectatione, quæ est in irascibili; nam vt inquit S. Thomas supra q. 23. art. 1. ad 1. passiones, quæ sunt in irascibili etiam consequuntur gaudium, & delectatio, quæ sunt in concupiscibili: delectatur igitur de ipso duello, & de homicidijs factis, nisi delectatio ortum habeat ex irascibili ex sententia huius auctoris, nō est mortale. Adde etiam summam Tabiēnam verbo *Ludus*. q. 12. qui ait, inspicere ludos non esse peccatum mortale secūdum se, nisi quatenus aliquis ex tali aspectu redditur pronus ad vitium vel lasciuiæ, vel crudelitatis per ea, quæ videt repræsentari, & hoc pacto intelligendus est Angelus verbo *Ludus*, n. 6. cū ait periculosum esse prohibitos ludos aspicere, quia facile placere potest delibera te ludus aspicientibus, quod esset mortale; intellige vno ex prædictis modis, non tamē absolute, quasi sub nullo respectu, etiam curiositatis capi posset ex ludo delectatio absque mortali. Nam & ipse Angelus verbo *cogitatio*, n. 2. postquam dixit delectationē de fornicatione esse mortale peccatum, & similiter de homicidio, subiūgit *propter vindictam* intelligens non omnem delectationem quocunque respectu ex homicidio profectam esse mortale peccatum. Cōuenimus itaque cum Caietano in exemplis, & doctrina, quod attinet ad iudicandum de mortali, & veniali, sed in ratione differimus.

Nonnulli fatentur delectari posse aliquē de vtilitate profecta ex homicidio, sed non de ipso homicidio, quibus fauere videtur Nauarrus in summa cap. 15. n. 10. quamuis non tam aperte loquatur, quin in nostram sententiam pertrahi possit. Ego vero existimo idem esse delectari de vtilitate, vel commodo proueniente ex homicidio, & de ipso sub ea tantum ratione, non vt malū proximi est, vel cōtra iustitiam: sicut colligitur ex doctrina Doctorum, quos allegauimus pro his, quæ hactenus diximus de delectatione duelli: quare qui dicunt esse mortale delectari de homicidio propter mortem, nō dicunt esse mortale delectari de morte vt vtili, vel commoda, sed delectari de morte vt mors, & malum proximi est, ex displicētia personæ eius.

Notationes quædam pro explicatione probabilioris sententiæ.

CAPVT III.

ANtequam nostram in hac re sententiam proferamus, & communem opinionem in bonum sensum, qui praxi accōmodatus sit, interpretemur, quædā nobis sunt in memoriam reuocanda: primum est id, quod disp. 73. c. 5. diximus, nēpe malitiam ex obiecto, & circunstantijs, quā tribuimus primarie actui exteriori, deriuari secūdum analogiam in actum interiorem efficacem, qui est causa actus exterioris, & ideo interiorem esse malum illa malitia, quia est causa illius; veluti medicina ideo est sana, quia causa est sanitatis in ipso animali, vt dixit S. Tho. q. illa 20. art. 3. ad tertium. Quare, etiamsi quis multo ante tēpore decreuit aliquid facere, quod erat mortale, peccauit etiā moraliter, quæ uero sit iudicanda voluntas efficax, infra notabimus. Contra vero malitia operis non ita deriuatur in affectum simplicis cōplacentiæ, qui interius consummatur, sed ipsa secundum se primarie mala est, nec ex opere ipso, quod habet pro materia tantum diiudicanda, quia ipsa non est causa operis. Quo fit, vt de eodē obiecto volūtas efficax aliquando sit nō mala, aliqua vero delectatio mala sit: nā si aliquis apud se statuat ducere vxorem, & ad eam accedere, & cum ea delectari, tale propositum non est peccatū mortale: si tamen actu delectetur cogitans actum illum cum coniuge delectatione venerea peccatum mortale est, vt infra demonstrabimus: ergo non est eadem ratio voluntatis efficacis, & delectationis. Eodē modo, si vidua delectetur venerea delectatione de actu cōiugij præterito, peccabit mortaliter, vt infra probabitur, & tamen voluntas efficax, qua tunc voluit vti coniugio, & eo delectari non fuit mortale. Contra etiā aliqua delectatio de opere mortali sub aliquo respectu, potest esse absque culpa mortali, vt in exemplis allatis de bello iniusto, & duello. Adde etiam religiosum cogitatione posse delectari in magnis sūptibus, & pecunia propria auctoritate erogāda absq; mortali, quæ tamē ei nō liceret facere, nec velle efficaciter, ergo delectatio nō semper habet deriuatam malitiā ab opere, quodsi in delectationem malitia resunderetur ab opere exteriori, circa quod versatur, eodem modo hæ delectationes essent mortaliter malæ, sicut affectus efficax malus est, nec vlla inter vtrumque affectum differentia esset.

Prima notatio

Malitia operis exterioris nō deriuatur in affectum simplicis complacentiæ.

Exemplo tanda.

Secūdo hoc ipsum ex doctrina Adriani in 4. q. 4. de Eucharistia, quæ incipit *Quia dictum est*,

Ctum est §. His præmissis, manifeste colligitur. Docet enim, non licere efficaci voluntate consentire in opus, quod de se est mortale, vt etiam fiat in somnis, licitum tamen esse de illo opere facto propter bonum finem delectari: quare non licet (inquit ille) velle efficaciter, vt pollutio, vel homicidium fiat in somno, de illis tamen factis licet delectari propter bonum finem, vt de pollutione ob molestiam tentationis vitandam, de homicidio, quia iam ille non versabitur in periculo vitæ suæ spiritualis, si existimetur in gratia Dei decessisse. Eodem igitur modo licebit gaudere de furto alicui facto, quia iam ablata sit ei occasio auaritiæ, & aliorũ peccatorum, ad quæ eum pecunia mouebat, cum tamen ob eundem finem non liceret efficaciter velle tale homicidium facere, aut suadere. Sola igitur mutatione volũtatis ex efficaci in simplicem affectum, id quod erat mortale, non solum non est mortale, sed aliquando etiam opus virtutis; ac proinde malitia operis exterioris non eodem modo deriuatur in affectum efficacem, atque in voluntatem simplicis delectationis: alia enim ratio huius discriminis assignari nõ potest. Quare non placet id, quod indiscriminatim docere videtur Nauarrus in summa c. 15. n. 10. videlicet eũ peccare mortaliter, qui gaudet de homicidio facto, & cede ob aliquam sui vtilitatem; eũ vero, qui gaudet propter bonum, vel vtilitatem, quæ ex illa morte procedit, non item: nam qui gaudet de vtilitate, gaudet etiam de morte, quæ fuit vtile medium, gaudet autem de illo non ex sæuitia, vel odio, vel ex iniustitia, sed ob vtilitatem, quam in ipso apprehendit, cum tamẽ non liceret efficaciter velle tale homicidiũ etiam ex eodem fine, & voluntate vtilitatis, seu commodi.

11 *Tertio obser uandum.*

Tertio a contrario ex affectu simplicis displicentiæ, & efficaci voluntate prædictum fundamentum confirmatur: nã si alicui, ita displiceret audire missam, vt hæc displicentia efficax esset, & causa omittendi missam, esset mortale peccatũ, quacumque de causa displiceret, etiamsi nõ displiceret, quatenus sacrificium est, sed quatenus laboriosum est missam tali tempore audire, si tamen alicui displiceret missam audire, quia videt laboriosum esse, nõ peccaret mortaliter, si ipsam audiret, etiamsi tunc hoc modo actu displiceret, idemq; de ieiunio, & de alijs præceptis est manifestũ, ergo simplex affectus nõ sumit malitiã mortalem ex opere, aut omissione externa, sicut accipit efficax voluntas complacentiæ, aut displicentiæ. Idem, quod dixi de displicentia actus virtutis, qui iure positiuo præcipitur, dicendum est de displicentia operis virtutis, quando iure naturali in præcepto est, illa enim citra mortale displicere potest, quoties displicentia non natcitur ex ipso opere virtutis, quatenus virtutis est, & præcipitur, sed ratione laboris, vel alterius, quod annexum est, vt cum aliquis succurrit extreme indigenti, displicere illi potest opus illud citra mortale, non quatenus opus misericordiæ est, sed ratione alterius coniuncti; vt quia pecunia illa parata erat aliquibus sumptibus, vel ædificiorum, vel culturæ agrorum, &c. similiter cũ quis debebat mori pro Christo, sicut Christus debebat pro nobis, tristari potest de morte, sicut Christus tristabatur: si tamẽ talis fuga, & tristitia efficax esset voluntas non moriẽdi, vel non faciendi opus illud, esset mortale peccatum: ergo aliter sumit suam malitiã efficax voluntas ex opere exteriori, aliter vero simplex affectus. Contra vero in materia venerea, si aliquis cogeretur ad fornicationem, & nullo modo haberet voluntatem efficacem illius, imo efficaciter renueret: si tamẽ affectu simplici delectaretur, peccaret: aliunde ergo simplex affectus, quã efficax voluntas sumit suam malitiam, nam si eadẽ ratio esset simplicis affectus, & efficacis, eodem modo esset mortale tristari de opere præcepti, sicut efficaciter nolle illud facere.

Quarto, vt efficax voluntas sit peccatum mortale, non opus est directe, & explicite ferri in obiectum, nam, vt diximus disputatione 101. cap. 4. euentus imputatur aliquando efficaci voluntati, etiamsi non sit explicite volitus, non minus, quã si esset: & tamen peccatum simplicis delectationis non cõtingit, nisi obiectum actu moueat voluntatem, summari iuxta notata in ea disputatione: ac proinde malitiã illius non deriuari ex actu, vel opere exteriori, circa quod versatur. Secundo obseruandum est in obiecto, de quo capitur delectatio, duo considerari, vnũ est materiale ipsius rei, quæ delectat, aliud est bonitas, quę in illa apprehenditur sub hoc, vel illo respectu, bonitas inquam, vel vtilis, vel commodi alicuius, vel delectabilis, neq; enim sola bonitas dicitur delectare animũ, sed etiam res ipsa quæ habet bonitatẽ. Tertio notanda est differentia inter volũtatem simplicẽ, & efficacem: nã voluntas simplex est, quæ

est, quæ nascitur ex re absq; vlla cogitatione faciendi illam, vel consequendi, efficax vero illa est, quæ ex consultatione, vel consideratione ita tendit in rem, vt opere velit exequi: debet etiam cẽseri efficax illa, quæ reuera tendit in rem cum affectu, etiãsi ratione alicuius periculi, aut circũstantiæ abea retrahatur: hæc ergo efficax est ad hunc effectum, vt malitiã accipiat ex opere quocunq; modo, & fine delectationis in illud feratur: si tamen talis esset affectus, vt nisi appareret ratio peccati, reuera vellet fieri opus, etiamsi sit efficax, hoc ipso quod retrahitur ab executione, quia videt esse malum, non debet accipere malitiam ex opere ac si esset efficax voluntas priori modo, ac proinde tanquam de simplici affectu complacẽtiæ de illa censeri debet iuxta ea, quæ inferius dicemus.

Exponitur probabilior opinio.

CAPVT IIII.

HIs iactis fundamentis totã hãc difficultatem duabus regulis explicabo. Prior est negatiua, quæ ex superioribus facile colligitur, imo iam superius comprobata est, nempe non omnem delectationem, quæ capitur de opere peccati materialiter considerato ratione alicuius bonitatis, aut commodi adiuncti esse peccatum mortale, idemq; de displicentia actus virtutis, quæ est in præcepto non solũ positiuo, sed etiam naturali dicendũ est. Neq; enim talis delectatio est de peccato, qua ratione peccatũ est, aut cõtra præceptum, neq; displicentia de virtute quatenus virtus est, aut secundum præceptũ, qui enim delectaretur hoc modo de peccato, non dico, quod est contra ius naturale sed etiam quod est contra ius positiuũ, nemine dissentiẽte peccaret mortaliter: cum tamen non pauci dicant saltem delectationes de opere prohibito iure positiuo nõ esse mortale: intelligũt enim eam delectationẽ, quæ capitur ex opere illo materialiter 14 consideratorationealicuius commodi, vtilitatis, vel bonitatis adiunctę non esse mortale. Idẽ de ijs, quę iure naturali mala sũt, videtur dicendum, qui enim delectatur de opere, non gaudet, quia fiat id, quod malũ est, sed quia vtilitate, vel cõmodo illius allicitur, & delectatur. Eodem modo tristari de opere virtutis, quod est etiã in præcepto, vel positiuo, vel naturali, non semper cerit mortale, vt in exemplis positis præcedẽte capite ostendimus, cum tamẽ si opus virtutis displiceret, quatenus iustitiæ, aut misericordiæ, aut alterius virtutis est, peccatum mortale esset, eadem autem omnino ratio videtur simplicis complacentiæ, & delectationis de opere peccati, & simplicis tristitiæ, & displicentiæ de opere virtutis: eum ergo de displicentia virtutis eo modo, quo explicatum est, nemo dubitet asserere non esse mortale, ita de delectatione, quæ capitur ex opere mortali materialiter ratione commodi, aut alterius bonitatis coniunctæ, non est semper iudicandum mortale. Habemus autem ex duobus capitibus præcedentibus non pauca exempla, quæ nemo inficiari potest, in quibas delectatio versatur circa opus mortalis peccati tanquã circa materiã sub aliqua ratione, vel vtilitatis vel nouitatis, vel commodi, & tamen non est mortale peccatum, & nõnulla in sequẽte disputatione adducemus.

Ratio vero huius regulæ est, quia cũ delectatio non accipiat malitiam ab opere, de quo quis delectatur, non est necesse delectationem esse mortalem, si opus, de quo capitur, est mortale. Contra vero efficax voluntas talis operis ex quocumq; fine semper est mortalis, quia accipit malitiã ab opere, quare quocumq; fine contingat, nisi finis opus ipsum excusset, efficax volũtas de opere mortali semper erit mortalis, atque hinc colligitur ratio sententię communis, quam precedente disputatione sequuti sumus, quare videlicet affectus simplicis delectationis de opere prohibito iure positiuo ratione vtilitatis, vel commoditatis nõ sit mortale, vt ibidem diximus. Ea vero est quia ab actu exteriori in affectum simplicis delectationis non deriuatur malitia sicut in actum efficacem, quo fit, vt ea dunta xat ratione, quod sit delectatio de opere prohibito mortali, non sequatur esse mortalem, cum tamen semper sequatur efficacem affectum illius esse mortalem. Aliũde ergo videndũ est, an talis delectatio de opere prohibito iure positiuo notabilẽ habeat oppositionem cum virtute, vt sit mortalis, secundum ea, quæ statim dicemus; ac proinde frustra recurritur ad intentionem legislatoris, vt delectatio de opere prohibito iure positiuo non sit peccatum mortale: nam vt ibi probatũ est, si malitia refunderetur ab actu exteriori in delectationem, eadem esset ratio, atque de voluntate efficaci, vt

Ratio regu la.

15

nulla intentione legislatoris excusari posset a malitia mortali.

Posterior regula omnis delectationis ex oppositione ad virtutem sumit malitiam.

Posterior regula est affirmatiua, quæ licet, non comprehendat determinate hanc, vel illam materiam, circa quam delectatio morosa est peccatum mortale, ex illa tamẽ in singulis materijs colligi potest, quæ sit mortalis, est autem huiusmodi. Cũ omnis delectatio, aut displitencia, ex se non ex opere, circa quod versatur, habeat suam malitiam, illa erit mortalis, quæ ex se notabilem continet deformitatem, & oppositionem cum aliqua virtute, quæ vero non conti net, non erit mortalis: quo fit vt de opere mortali aliquando non sit mortalis; vt supra explicatum est, & de opere non mortali sit mortalis, vt infra dicetur. Hãc regulã inductione illustrare possumus, primũ quidem in affectibus simplicis cõplacentiæ circa opus peccati, deinde in affectibus simplicis displicentiæ circa opus præcepti.

16 *Primum genus morosæ delectationis est superbia.*

Primum igitur genus morosæ delectationis est superbiæ, cum quis delectatur cõsideratione propriæ excellentiæ, potest autem esse mortalis, imo versari circa æqualitatẽ Dei, vt probauimus 1.p.d.234.c.2. est autem peccatum mortale hæc delectatio quando ex se notabilem habet oppositionem cum virtute humilitatis, quæ ex se moderatur affectũ quemcunque, etiã simplicis

Secundũ genus odij Dei

complacentiæ circa prpriam excellentiam Secundum genus est complacentiæ, & delectationis de quocumq; peccato, quatenus contra Deum est, sic enim est odium Dei contra caritatem, cui placet quodcunque opus virtutis, quatenus est bonum Dei inuenire enim in peccato sub hac consideratione aliquid, quod delectet, est contra cari

Tertium inobedientiæ.

tatem.

Tertiũ est delectationis de quouis peccato, quatenus est cõtra legem, & mãdatũ superioris, quæ sane potest esse mortalis delectatio, si materia, & contẽptus superioris notabilis fuerit, hęc autẽ opponitur virtutiobedientiæ, & est specialis inobedientia, quia obedientia in affectu illo explicito parendi, & subiacendi superiori consistit, & hoc modo delectatio contingere potest non tantum in materia venerea, sed etiam in quacũque materia peccati etiam prohibiti solo iure positiuo: quare de opere prohibito iure positiuo, potest esse delectatio mortalis, nõ quia sit de opere prohibito, quod est mortale, quasi ab illo deriuetur malitia in delectationem, sed quia capitur sub illo peculia

ri respectu, ratione cuius talis delectatio ex se notabiliter opponitur virtuti obediẽ 17
tiæ: & ideo disputatione præcedẽte sequẽs posteriorẽ opinionem dixi, ex eo duntaxat capite, quod opus sit prohibitum iure positiuo, non sequi delectationem de illo sub quocunque respectu esse mortalem: quia posset contingere sub tali, vt esset mortale, vt in casu posito ob rationem dictam.

Atq; in hũc sensũ intelligi possent auctores allegati in 1.c. qui dicunt mortalem delectationem morosam reperiri posse in omni materia peccati, neque enim vllus illorũ dorere voluit delectationem in quauis materia ratione voluntatis, vel cõmodi, & vtilitatis esse mortalem, hoc enim esset nimis durum, & seuerum. Adde etiam, vt horum auctorũ sententia locum habere queat, posse delectationem morosam esse mortalẽ in omni materia peccati, vt in omni materia peccati contra proximum, qualia sunt secũdæ tabulæ, sit pecatum mortale morosæ delectationis, quãdo placet malum proximi in hac, vel illa materia, quia malum illius est; in materia vero peccati contra primam tabulam contingit morosa delectatio mortalis, vel contra virtutem religionis, quatenus placet id, quod est in contumeliã Dei, & contra honorem eius; vel quatenus placet aliquid, prout contra Deum ex displicentia illius apprehenditur: hoc autem modo non damnatur omnis morosa delectatio de opere peccati, sub quauis ratione cõmodi, quę moueat, vt manifestum est.

Quartum genus est odij erga proximum, quando quis delectatur de furto, de homicidio, vel de alio malo proximi, quatenus malum illius est, hoc autem peccatum est contra caritatem, vel certe contra beneficentiam erga proximum, quæ gaudet de omni bono proximi, quia bonum illius est. Quintum genus delectationis mortale est affectus inuidiiæ, quando scilicet quis delectatur de malo proximi, quia bonum illius proprium bonum iam diminuebat, quæ delectatio non est contra caritatem, sed contra humilitatem. Sextum est crudelitatis, & sæuitiæ, de quibus Sanctus Thomas 2.2.q.159. differt autem sæuitia a crudelitate, vt ait S. Doctor, quia crudelitas delectatur in tormentis excedens modum punitiẽdi, sęuitia autem in vulneribus, quod est proprium bestiarum: opponitur autem virtuti clementiæ, & quamuis frequenter coniunctæ sint cũ peccato odij, separari possunt aliquãdo: nã sine odio aliquo tyrãni delectãtur in excogitãdis tormẽtis, & Barbari delectantur sanguine humano, dũ carnibus etiam humanis vescuntur. Hæc autẽ delectatio diuersa est ab ea, quę solet capi ex vulneribus propter rei nouitatem, quæ ad curiositatem pertinet, & est delectatio quædam admirationis cum compassione etiam coniũcta, & ideo nec mortale peccatum est. Vt cum aliquis attente considerat hominem occisum iacentem in platea: quod genus delectationis, vt optime notauit Augustinus 3. confessionum cap. 2. oritur ex tristitia quadam, & compassione: idem superius dictum est de aspectu duelli, & belli iniusti, de lectione, vbi homicidia narrantur, & alijs huiusmodi, quæ solum ratione nouitatis rei delectant, non ratione vulnerum. Septimum genus est delectationis venereæ, hæc enim est contra castitatem, quæ ita moderatur affectum delectationis interioris, sicut exterioris, de quo multa dicenda sunt, est autem huiusmodi delectatio etiam mortalis, non quia opus, de quo quis delectatur, mortale sit, nam de opere licito mortalis esse potest, vt infra dicemus: sed quia ipsa secundum se est contra castitatem, quę etiam hoc genus delectationis moderatur.

Hæc sunt genera morosę delectationis frequentiora, quæ sunt peccata mortalia: his tamen non existimo me comprehendisse omnes, quæ esse possunt, sed sufficiat docuisse, non omnem delectationem, quæ de opere malo materialiter considerato capitur, non semper esse peccatum, quia ratione nouitatis, commodi, vel vtilitatis delectare potest absque peccato mortali, & in exemplis quidem positis Caietanus, Armilla, & Petrus de Soto conuenirent, quan uis in ratione differãt, multi etiam alij, qui capite præcedente allati sunt: rationem veto discriminis inter voluntatem efficacem, & simplicem delectationem ibidem assignauimus. Has autem delectationes ideo censeo esse mortalia peccata, non quia accipiant malitiam ab opere, circa quod materialiter versantur, sed quia eorum malitia interius consummata specialem oppositionem habet cum aliqua virtute, quę tales moderatur delectationes, vt iã notaui. Reliquum est, vt in hoc capite peccata simplicis affectus doloris, seu tristitiæ, & displicentiæ enumeremus, nam precedente capite monstratum est, aliquam displi-

centiam de opere virtutis materialiter sumpto ratione mali, vel molestiæ coniunctæ, non esse peccatum mortale, sicut de delectatione de peccato materialiter sumpto ratione nouitatis, aut commodi etiam diximus: sunt igitur aliquæ displicentiæ, quæ se 20
cundum se virtuti opponuntur, sicut delectationes, ex quibus plures, aut frequentiores enumerabimus, etsi quæ aliæ fuerint, eodem modo expendendæ sunt, non autem ex obiecto materiali, circa quod versantur.

Enumerantur aliquæ displicentiæ species.

Prima displicentia est odij circa proximũ, aut Deum, cum quis de bono proximi, aut Dei tristatur, habet enim oppositionem cũ caritate, & beneficentia, quæ de bono Dei, aut proximi delectatur. Secunda est inuidiæ, cum alicui displicet bonũ alterius, quatenus eo suum propriũ minuitur: quẽ affectũ cohibet humilitas, vel magnanimitas. Tertia est inobedientię, qua quis tristatur de obedientia, quam ipse, vel alij præstant superiori, cui nollet parere ex contemptu: hic enim affectus opponitur speciali virtuti obedientiæ, quę directe diligit esse sub præcepto superioris, quia superior est, vt sub illo sit, & ab eo regatur, sicut notauimus supra disputatione 102. cap. 5. alij etiam esse possunt affectus simplicis displicentię, sed hi nobis in exemplum sufficiãt: interim tamen obseruemus id, quod de delectatione dicebamus, non omnem displicentiam de opere bono materialiter considerato, esse peccatum mortale, vt capite superiore ostensum est, sed eam dumtaxat, quę ex se peculiarem habet oppositionem cum virtute.

Ex his omnibus infertur errorem esse manifestum in vniuersum negare aliquam morosam delectationem esse peccatũ mortale, tametsi non sit tam apertum negare delectationẽ in materia venerea esse mortale, de qua videntur solum loquuti Corduba, & Martinus de Magistris allegati in prima disputatione, & de qua plures aliæ cũtrouersię examinandę nobis supersunt.

Illatio.

Diluuntur rationes contra prædictam sententiam.

CAPVT V.

IAm vero ea, quę vidẽtur pugnare cõtra nostrã sententiã, diluẽda sunt, & inprimis verba Augustini inquit enim in proœmio in Psal-

Obiecta.

Universidad de Deusto
Biblioteca

in Psalmũ.147. & refertur in c.*Vidēt homines*,86. d. *Vident*, inquit, *homines venatorem, & delectantur, videbunt saluatorem, & contristabuntur*;id quod verum non esset,nisi videre venationem vetitam peccatum esset mortale: confirmaturque ex eo, quod subiungit continuo, *Quid illis miserius, quibus saluator saluti non erit?* Si ergo aspectu venationis delectari est mortale, multo magis delectari aspectu duelli. Respondeo Augustinum loqui de venatione non quouis modo prohibita; sed periculosa neque de quouis modo delectationis, sed de eo tantũ, quo quis ita mouetur, vt sit alijs causa,vel occasio dandi operam tali venationi, sicut sunt viri potentes,qui ad hoc destinatos habent venatores. De delectatione autem secundum se idem omnino dicendum est,atque de delectatione ex aspectu duelli superius diximus.

Soluitur

Soluitur prima ratio recentiorum.

Demũ ex dictis facile diluũtur duę rationes in 1.capite pro sententia Recentiorum allatæ, nam quid senserint auctores, quos pro se allegabant,iam superius in hoc cap. notauimus.Ad priorem igitur rationem respondeo,non omnem affectum voluntatis sumere malitiã ex opere exteriori, circa q̃ versatur,ita vt ab eo in ipsã deriuetur, sicut in affectum efficacem,vt capite præcedente probatũ est, etiamsi omnis affectus bonus, vel malus, debeat iudicari,quatenus circa hoc,vel illud obiectum versatur, non quia versetur materialiter circa opus malũ sub ratione commodi, vel vtilitatis,vel nouitatis,sed quia ex se oppositionem habet cum aliqua virtute circa hoc,vel illud obiectum versari,iuxta ea, quæ hactenus dicta sunt.

2 *Soluitur secunda eorum ratio.*

Ad aliam vero rationem dico conformari affectum complacentiæ cum opere peccati mortalis, quatenus peccatum mortale est, semper esse mortale, si sit sub ea ratione, qua est malum proximi, vel malum Dei, vel denique aliquo ex modis a nobis superius explicatis:conformari autem cum opere peccati materialiter sub ratione commodi,nouitatis, vel vtilitatis non est mortale, nec vlla ratione id probari potest. Cetera, quæ de delectatione morosa dicenda restãt, ad materiam veneream pertinẽt,in qua hoc peccatum frequentius esse solet,ea vero singulatim examinanda sunt,

Art. VIII.

An omnes morosę delectationes in materia venerea eiusdem speciei sint. Disputatio 112.

Omnem veneream delectationem esse eiusdẽ speciei cum opere, senserunt Antoninus, & alij. cap.1.

Delectationes venereas non esse eiusdem speciei cum opere probabilior sententia videtur. cap.2.

Omnem veneream delectationem esse eiusdem speciei cum opere senserunt Antoninus, & alij.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis Ethicus.*

SI delectatio morosa suam malitiam haberet deriuatam ab opere exteriori, de quo est, sicut efficax voluntas, & propositum, dubium non esset, eiusdem semper speciei esse delectationem internã, & opus externum,circa quod versatur; verum cum dictum sit malitiam operis, de quo capitur delectatio,non deriuari in ipsam delectationem,sed delectationem ex se regulandam esse ex oppositione,quam habet cũ virtute, ideo controuersia proposita locum habet, & meo iudicio non parum vtilis est, quia tamen pauci auctores & per transennam de ea disputarũt, nihil temere de ea definiẽs, quid recta ratione ex prædicta ratione colligi videatur alijs proponam. Ex Auctoribus autẽ Antoninus 2.parte titulo 5.cap.1 §.6. Tabienna verbo *Luxuriosus*,quæst. 8. & Nauarrus in summa capite.16. nu.9. & cap.6.nu.8.docent omnia peccata tam proposiri efficacis alicuius actus venerei,quam simplicis delectationis esse eiusdem speciei cum opere: vbi perperam refert Nauarrus sententiam Dominici de Soto in 4.distinctione 18. quæstione.2.articulo 4.post septimam conclusionem, quasi dixerit non esse eiusdem speciei peccatum voluntatis, & operis,& ideo virginem non debere explicare circunstantiam virginitatis,cum delectatur turpibus cogitationibus, ille enim solum dixit ideo virginem non debere explicare hanc circunstantiam non solum in peccato cogitationis,sed etiam operis, quia putat, & merito circunstantiam illam deflorationis, cum virgo sponte consentit, non esse

non esse peculiaris speciei.De morosis autem delectationibus, an sint eiusdem speciei cum opere,nihil definit. Videtur autẽ hæc sententia colligi ex doctrina S. Thomæ supra quæst.72.artic.7.vbi docet peccata cordis,oris,& operis differre veluti gradus eiusdem peccati in eadem specie, sicut interpretatur Caietanus,intelligens etiam de ijs peccatis cordis, quę per accidens interius consummantur, qualia sunt peccata morosę delectationis.Secundo probatur idẽ ex eo,quod recentiores illi præcedente disputatione cap.1.allegati docẽt omnem morosam delectationem de quouis peccato mortali sub quouis respectu esse semper mortale,sic enim si in opere externo est duplex circunstantia specie diuersa, & ratione cuiuscunq; per se delectatio esset mortale peccatum, sequitur, tot esse malitias specie diuersas in delectatione, quot sunt in opere externo. Verum,quia posset aliquis dicere multiplicari malitias morosæ delectationis multiplicatis in opere externo,de quo est delectatio,sed non in eadem specie cum illo, sunt enim qui dicant delectationem de opere mortali esse mortalem sed non in eadem specie: ideo tertio probatur esse eiusdem speciei cũ opere ipso hac ratione. Actus voluntatis speciem sumunt ab obiectis,opus autem exterius est obiectum interioris delectationis: ergo ab illo sumit speciem, id autẽ,quod ab alio sumit speciem,est eiusdem speciei cum illo: ergo delectatio est eiusdem speciei cum opere.

Soluitur ea ratio S. Thomæ.

Probatur pro mea sententia.

Delectationes venereas non esse eiusdẽ speciei cum opere probabilior sentẽtia videtur.

CAPVT II.

2 *Probatur pro mea sententia.*

VT consentanee cum ijs, quæ hactenus diximus in hac controuersia philosophemur, videtur mihi probabilius delectationes venereas non habere omnem diuersitatem malitiæ,quã habet opus, circa quod versantur: pro hac sententia referri posset Angelus verbo,*Luxuria*,num.2.qui quamuis de omni affectu interiori etiam efficaci videatur sentire esse eiusdem speciei,nẽpe desiderium fornicationis cum soluta, & cum coniugata, eius tamen opinio solum in morosis delectationibus amplectenda

est ob rationem,quã statim afferemus. Dicimus ergo voluntates efficaces habere omnem malitiam operis externi, ac proinde varias etiam species fortiri iuxta varietatem earum,quæ in opere externo reperiuntur:delectationes vero morosas,quæ in simplici tantum affectu consistunt,non item.

Primo obseruandum.

Huius autem rei gratia reuocandum est in memoriam id, quod præcedente disputatione capite secundo fusius ostendimus, nimirum voluntatem efficacem accipere malitiam ab opere externo, quod habet pro obiecto secundum analogiam deriuatam,delectationem vero non item, sed hãc ex se expendendam esse cuinam virtuti opponatur,vt inde conijcere possimus, quando sit mortalis,vel venialis,vel nullam habeat malitiam.

Secundo obseruandum.

Secundo notanda est doctrina tradita supra disputatione 53.capite tertio,ex peccatis,nempe luxurię,quędam opponi soli castitati: huiusmodi sunt simplex fornicatio, & peccata, quæ dicuntur contra naturam, & mea etiam sententia violatio virginis, quæ sponte consensit, hæc enim a simplici fornicatione non differt. Verum hæc omnia non eodem modo opponuntur castitati,nam diuerso modo opponuntur peccata dicta contra naturam, quam fornicatio simplex, vt manifestum est. An vero ipsa peccata dicta contra naturam specie differant,& diuerso modo castitati opponãtur, non est huius loci. Quædam vero alia peccata luxuriæ non soli castitati,sed alteri etiam virtuti opponũtur,quia in ipsis reperitur non vna tantum species intemperantiæ 4
& luxuriæ oppositæ castitati, quæ sub temperantia cõstituitur, sed etiam alia species ei coniuncta,quę opponitur alteri virtuti. Huiusmodi sunt raptus, adulterium,violatio virginis contra eius voluntatem, quæ dicitur stuprum, quæ sunt tum contra castitatem,tum etiam contra iustitiam:est et iã fornicatio sacrilega cõtra votũ,quæ opponitur virtuti religionis,& incestus, qui & castitati,& pietati erga sanguine cõiunctos opponitur. In his vero peccatis nõ est vna simplex species ex fornicatione in genere,& adulterio,vel raptu,sacrilegio, vel incestu conflata: sed sunt duæ diuersæ, & vna est simplicis fornicationis contra castitatem, alia est adulterij, stupri, raptus contra iustitiam, vel sacrilegij contra religionem, vel incestus contra pietatem, vt ex mente Caietani eo loco monstrauimus

Universidad de Deusto
Biblioteca

ideo autem dicuntur hæc omnia peccata
species per accidẽs luxuriæ, quia in genere
luxuriæ contra castitatem non differunt,
sed ratione alterius adiunctæ contra aliam
virtutem; quæ omnia fusius ibidem prose-
cuti sumus.

Primacondlo sio. Dico igitur primum delectationem mo-
rosam de quouis genere fornicationis ex di
ctis semper habere eandem malitiam cum
opere, quatenus est contra castitatem in
specie luxuriæ directe, hanc autem esse sim
plicis fornicationis: eodẽ modo delectatio
5 nem de opere luxuriæ contra naturam esse
eiusdem speciei cum opere: denique eaun-
dem malitiam, quę directe, & per se est sub
genere luxuriæ, reperiri in morosa delecta
Ratio. tione, atq; in opere. Ratio vero est, quoniã
licet delectatio morosa non accipiat suam
malitiam deriuatã ab opere per analogiam
sicut voluntas efficax, potest tamen eodẽ
modo opponi eidem virtuti sicut opus ex-
terius, sic autem contingit in proposito, nã
eadem virtus castitatis, quæ moderatur ni-
mias delectationes tactus cõstituta sub vir
tute temperantiæ non minus, nec alio mo-
do comprimit delectationes internas, quã
externas, cũ totũ eius opus sit moderatio de
lectationum, & internæ non minus debeãt
temperari, quam externæ: est igitur idem
genus, & species peccati, voluntate solã,
aut re ipsa de fornicatione, aut de opere
contra naturam delectari, & in his nulla va
rietas esse potest?

Secunda conclusio. Deinde probabile mihi videtur delecta-
tionem morosam cum rapta, consanguinea,
vel cum vxore alterius, vel cũ virgine Deo
dicata, non esse in alia speciei quam simpli
cis fornicationis, & malitiam, quæ in ip-
so opere coniuncta est cum malitia fornica
tionis, contra alias virtutes in delectatio-
ne morosa non reperiri: id quod hac proba
Ratio vniuersalis. bili ratione colligo. Cum delectatio moro-
sa non accipiat malitiam ex opere exter
no deriuatam, sed ex se expendenda sit an
huic, vel alteri virtuti opponatur; vt dica-
mus alicui virtuti esse contrariam, parum
refert versari circa opus, quod illi virtuti
oppositum est, tum quia inde non accipit
malitiam, tum etiam, quia non omnis dele-
ctatio, quæ capitur, de opere alioqui morta
li sub quouis respectu, & consideratione ca
piatur, mortalis est, vt præcedente disputa-
tione manet probatum: potest igitur accide
6 re, vt in opere externo sit duplex malitia
mortalis & in delectatione, quæ ex illo ca-
pitur, sit vna tantum, vel nulla. Nunc autẽ
in prædictis morosis delectationibus nullã
esse malitiam mortalem contra aliam vir-
tutem, quam contra castitatem sic ostendi-
tur. Primum quidem, qui delectatur defor-
nicatione cogitata cũ rapta ex domo patris
non delectatur de iniuria facta, quatenus
iniuria est; sic enim non solum mortaliter
peccaret contra castitatem: sed solum dele-
ctatur de ipso actu fornicationis cum ea,
quam cogitat secum habere raptam, hæc au
tem delectatio non est contra iustitiã, quia
tantum allicitur a delectabili, quod est in
fornicatione, non a delectabili, quod est in
iniuria. Præterea si interdum contingat im
morari in cogitando de raptu, potius homo
delectatur de subtili modo rapiendi, quam
de iniuria, imo de iniuria vt iniuria est, non
curat: Caietanus autem, & alij citati dispu
tatione precedente cap. 1. hanc delectatio-
nem non damnant peccati mortalis: quare
qui solum detineretur cogitatione raptus
non gaudẽs de iniuria sed modo rapiẽdi ra
tione nouitatis, nec delectaretur luxurioſe
de fornicatione cogitans, nullum mortale
committeret in omnium sententia: ergo cũ
luxurioſe delectatur solum addit peccatũ
luxuriæ non iniustitiæ, quis enim dicat cõ
tra iustitiam esse talem delectationem? Ad
do etiam, quoties aliquis delectaretur de ra
ptu, ratione iniuriæ esse nouum peccatum
mortale præter peccatũ mortale luxuriæ.

Secundo de delectatione cum consangui
nea, idem probatur: primum quidem, quia
vt probabilior sententia fert, quam adduc-
ximus disputatione 110. capite. 2. delecta-
tio morosa de opere prohibito lege positi-
ua non est mortale peccatum, quando opus
ipsum solum est materia delectationis, &
non delectat ea ratione, qua prohibitũ est,
sed incestus cum cõsanguinea in aliis gra-
dibus præter primum in linea transuersali,
& omnes in linea recta, & cum affine in om
nibus præter quam in primo in linea re-
cta sunt solũ prohibiti iure positiuo, & hoc
solo iure sunt peccata incestus: ergo dele-
ctatio saltẽ in illis non erit mortale, nisi de
lectatio sit de ipso opere, quatenus est pro-
hibitum, vel quatenus est iniuria, vel con-
tra reuerentiam debitam consanguineis,
vel affinibus: manet ergo in ea delectatio-
ne malitia simplicis fornicationis, & luxu-
riæ. Si vero sermo sit de delectatione cum
consanguinea, vel affine in gradibus iure
naturali prohibitis: idem probatur, nam qui
delecta-

delectatur in tali cogitatione solũ allectus
a delectabili, quod est in ea, non considera
ta ratione iniuriæ, & irreuerentiæ, non fa-
cit iniuriã contra virtutem pietatis, sed lu
xurioſus tãtũ est, sicut ille, qui delectatur
de furto, vel homicidio ratione nouitatis,
vel vtilitatis tantum, non quia iniuria est,
nec in vindictã illius, non peccat contra iu
stitiam, cum non gaudeat de inæqualitate
facta alteri, sed de nouitate illius, aut vtili-
tate. Tertio eadem ratione delectatio mo-
rosa cum vxore aliena non est contra iusti
tiam, sed contra castitatem tantum, quãdo
quis solum ducitur venerea delectatione,
quæ est in opere, neq; enim virtus iustitiæ
prohibet delectationes de opere iniusto,
quando illæ nõ oriũtur ex opere, quatenus
iniustũ est, sed ex illo sub ratione vtilis, vel
delectabilis apprehẽsio: ille ergo, qui sic de-
lectatur, nõ est iniustus, sed intẽperans, &
luxurioſus, sicut de præcedente quoq; di-
ctũ est: præsertim quia ille, qui delectatur
cũ vxore aliena, põt illã cogitare, acsi sua es
set, & nihilominus peccat cõtra castitatem,
non tamẽ contra iustitiam, sicut ille, qui de
lectatur de possessione rei alienæ, quã co-
gitatione apprehẽdit vt propriã. Sed obji-
ciunt aliqui, hoc modo: Ille, qui non potuit
dicere verbũ contumeliæ, vel noluit cõtra
aliũ, si postea delectetur cogitans se hoc,
vel illo modo verba cõtumeliæ in illũ dice
re potuisse, peccat cõtra personam: ergo de
lectari de vxore aliena erit etiã peccatũ cõ-
tra maritũ præter peccatum, q̃ est contra ca
stitatẽ. Respondeo diuersam esse rationem
nã qui delectatur de verbis cõtumeliæ, de-
lectatur de illis, quatenus contumeliæ sunt
& alteri iniurioſæ: at ille, qui delectatur de
vxore aliena, nõ delectatur ratione contu-
meliæ, & iniuriæ, sed ratione venereq; vo-
luptatis: eodẽ modo, si quis delectaretur de
verbis cõtumelioſis, non ratione contume-
liæ, sed ratione facetiæ, quis, obsecro, eum
mortalis peccati damnaret? Quarto eadẽ ra
tione delectatio morosa cũ virgine Deo di
cata non est contra votũ castitatis, q̃ illa e-
misit: nã sicut ille, qui delectaretur, si vide-
ret aliquẽ extrahi a loco sacro etiã contra
iustitiã, & religionem loco debitã, delecta
retur inquã nõ de illo opere, quatenus es-
set in iniuriã loci sacri, sed quatenus ipsi vt
tile, aut commodũ esset, vel ratione nouita
tis adiunctæ, nõ esset sacrilegus contra vir-
tutẽ religionis, nec iniustus contra iustitiã,
ita etiam qui delectatur de fornicatione cũ
virgine nõ in iniuriã voti, sed solũ ad vene
ream delectationem attendens, non peccat 9
contra religionẽ, quia religio non modera
tur venereã delectationẽ, sed solam delecta
tionem de iniuria facta personæ, rei, aut lo
co sacro, vel opus factũ contra illa, & volũ-
tatem efficacem operis. Cũ igitur in his mo
rosis delectationibus solũ reperiatur oppo
sitio cũ virtute castitatis, non cũ alia, fit, vt
sint in sola specie luxuriæ, quæ est simplex
fornicatio. Dictũ enim est supra, has spe-
cies intra genus luxuriæ nõ variari, sed so-
lũ sub alio genere contra alii virtutẽ, sub
quo etiã collocantur: hæ autẽ morosę de-
lectationes, quas diximus, soli luxuriæ op-
positæ sunt. Quinto idem dicendũ est, si ali
quis vouisset seruare castitatem solo ope-
re exteriori, cogitans enim de illo, & solo
affectu capiens delectationẽ, non peccaret
contra religionis virtutẽ, & votũ, sed con-
tra solã castitatem, si vero efficaciter decre
uisset opus, peccaret contra religionẽ pec-
cato sacrilegij, vt vel hinc etiam appareat
aliã esse rationem simplicis volũtatis, & ef-
ficacis. Ille autẽ, qui emisso illo voto de o-
pere tantũ externo, interius delectaretur,
non peccaret peccato sacrilegij, non quidẽ
ex eo, q̃ eius intentio, cũ vouit, non fuit cõ
prehendere delectationem, nã si ex opere
externo deriuaretur malitia in simplicem
delectationẽ natura sua, sicut deriuatur in
affectũ efficacem, non posset homo excipe
re delectationẽ morosam emisso semel vo
to de opere externo, sicut excipere non pos
set voluntatẽ efficacẽ. Ea igitur ratione de
lectatio illa nõ esset contra virtutẽ religio-
nis, & contra votũ, quia cum votũ non fuis
set directe de ea, & ex opere exteriori, q̃
fuit sola materia voti, nõ deriuetur malitia
in delectationem, ipsa nullo modo oppone
retur virtuti religionis. Aliter autem dicen
dũ esset, cũ quis vouisset castitatem abſolu
te, sic enim suo voto comprehenderet etiã
interiores delectationes, ac proinde illæ es
sent contra virtutem religionis.

Quinto notandum est de eo qui emisit votum castitatis solo opere exteriori.

Postremo notandum est, si quis habeat
votum castitatis absolute, peccare mortali- 10
ter speciali malitia contra virtutem reli-
gionis præter malitiã luxuriæ, quoties de-
lectatur morosa cogitatione cum vxore a-
liena, vel cum muliere nõ sua: nam votum
omnem talem actum sub se complectitur.
Eodem modo, si quis cõiugatus delectetur
cũ muliere non sua, videtur peccare præter
peccatũ luxuriæ etiã cõtra fidẽ matrimonij

Universidad de Deusto
Biblioteca

nam fides matrimonij alicui præstita obligat etiam mentem, & suum desiderium in aliam non collocare: quanuis, & hoc mihi non sit admodum certum: at vero matrimonium inter aliquos contractum non ita obligat quemcunque alium, ne cogitet de vxore alterius, si sola cogitatio in delectatione venerea occupetur, vt supra probatum est.

An liceat coniugatis extra coitum delectari de ipso cogitato in præsentia, vel absentia. Disp. 113.

Quid sentiat Nauarrus. Cap. 1.
Probabilior sententia. Cap. 2.

Quid sentiat Nauarrus.

CAPVT I.

1 *Statue quæstionis.*

INdubitatum apud omnes est, coniuges in ipso congressu delectari posse citra mortale peccatum, sed quia interdum accidit, vt in absentia cogitatione delectentur, ac si in ipso coitu essent, dubitarunt nonnulli, an hoc esset peccatum mortale. Nauarrus in summa capite 16. n. 10. censet peccatum mortale esse perinde, ac si vidua hoc modo de actu præterito delectationem veneream caperet, concedit tamen coniugatum gaudere posse citra mortale, quod habuerit copulam, & quod in ea delectatus fuerit, sicut absque mortali id etiam viduis concedendum est. Huius sententiæ videtur fuisse Syluester verbo *Delectatio*, quæstione 2. cū enim quæsisset, an hæc delectatio in coniugatis sit mortalis, respondit si non sit in loco, & tempore opportuno, & cum voluntate consummandi esse peccatum, cūque quæsisset, an esset mortale, & absolute responderit esse pecatū, videtur sensisse esse mortale. Limitat tamen predictam sententiam, vt vera solum sit de delectatione partis inferioris sentientis, non autem de delectatione solius voluntatis: id quod de viduis quoque eodem modo docet. Cumprę dicta limitatione hanc sentētiam amplectitur Corduba libro. 1. quæstione 23. dub. 12. & aliqui etiā Recentiores.

Nauar. Prior sententia.

Fūdamentū

Syluest.

Corduba

Probabilior sententia.

CAPVT II.

MVlto probabilior sententia, & apud Theologos magis communis asserit non esse mortale peccatum talē delectationem inter cōiuges cōstante adhuc matrimonio, eriāti extra ipsum actum coniugij, & in absentia delectentur. Ita expresse tradidit Paludanus in 4. d. 9. q. 3. ar. 1 n. 7. refert etiam nu. 6. pro ea Martinum de Magistris; consentiunt quoque Gerson Alphabeto 38. litera D. Anton. 2. p. tit. 5. c. 1. §. 5. Caietanus in summa verbo *Delectatio § Secundū, an*, versiculo *Quartum est*, Armilla eodem tit. nu. 4 & Recentiores communiter. Verum Petrus de Soto de institutione sacerdotum tractatu de peccatorum discrimine lectione 9. circa finem docet talem delectationē esse peccatū, quamuis nō dicat esse mortale, probatur vero ex Chrysostomo Homilia 17. in Matthæum in illa verba, *Qui viderit mulierem*, vbi ita scribit. *Sicut est temere irasci, sic etiam temere videre, si id ad libidinē faciat. Si enim vis videre, atq; ex visu capere voluptatē, aspice propriam coniugem, & illius vsque amore perfruere, hoc enim nulla lex prohibet omnino, si vero alterius venustatem penitius intuebere, etiam tuam iniuria afficis, a qua in aliam oculos auertis, & ista etiam quam contueris nefarie illam tāgens, si enim non illam attrectasti manu, sed oculis tantū, at voluptate palpasti, propterea hoc procul dubio adulterium reputatur.* Concedit itaque Chrysostomus licere contueri vxorem præsentem, & in ea delectari, & in præsentia eius amore frui, etiam sine animo ad eam accedendi: ergo eadem ratione ex sententia Chrysostomi non erit mortale de ea in absentia eodem modo delectari. Si enim esset mortale eo maxime quia sine animo accedēdi quis delectaretur, quare hoc etiā modo præsente cōiuge delectari mortale esset.

Referuntur autores, & probatur sententia.

Probatur ex Chrysost.

Ratio obiectionis.

Præterea si aliqua ratione esse peccatum mortale talis delectatio eo præsertim quod sine generationis careret, at hoc nō satis est vt dicamus esse mortale, alioqui sequeretur tactus, & oscula, quibus coniuges mutuo delectantur, esse mortalia peccata, quoties ad copulam non ordinantur, quod nullus concedet. Non contendo hæc omnia a peccato veniali excusare, sed affirmo non esse mortalia; nam, vt recte notauit Paludanus, præsens, & constans matrimoniū hoc saltē efficit, vt delectatio, quæ alias mortalis esset, nō sit, mortalis, etiāsi limites virtutis excedat.

Ex quibus patet, non esse eandem rationem de

Disceptatio in declaratione conclusionis.

nem de viduis, nam soluto matrimonio nō est eadem causa excusans a mortali delectationem, quæ constante matrimonio excusaret: sicut enim in viduitate non est coniux, cuius præsentia alter delectetur, sic etiam nec in absentia sine peccato mortali delectari conceditur: in coniugatis vero vtroque modo, eadem enim est vtriusq; ratio: corruit igitur fundamentum prioris doctrinæ. Hęc autem ratio non solum probat de delectatione voluntatis, sed etiam appetitus, quos frustra aliqui auctores prioris sententię distinguunt, nam si delectatio est de eodem obiecto, & eodem modo, eadem ratione vtraque a mortali excusari debet, si altera excusatur. Adde etiam id, quod diximus supra disputatione 108. c. 2. nunquam contingere in appetitu delectationē, quin etiam sit in voluntate, contra etiam nunquam erit in voluntate, quin sit in appetitu, si delectatio sit de obiecto sensibili, qualis est venerea: hæc enim imaginatione quoque debet apprehendi, ac proinde appetitum mouere simul cum voluntate.

Est tamē difficultas an sit mortalis huiusmodi delectatio, quando non solum est in voluntate, & appetitu, sed inde etiam in membris pudendis sequitur aliqua alteratio, & commotio. Respōdeo si ea sit cum pollutione extra vas, vel cum periculo illius, erit mortale peccatum ratione pollutionis præter naturā. Si vero nec sequatur pollutio, nec sit periculum illius, sed sola commotio in membris ex sola cogitatione sine tactu aliquo, vel irritatione, non erit mortale, quodsi tactibus simul libidinē in membris aliquis prouocaret, mortale esset: ratio vero discriminis est, quia priori illo modo alteratio sequitur naturaliter ex cogitatione, & delectatione licita, autnō mortalis cū coniuge, sed prouocare naturā tactibus nec est actus coniugalis, cum nō fiat cū coniuge, sed ea absente, nec ex actu cōiugali adhuc cogitato ortum habet, nec ad finē coniugij ordinatur, vt supponimus, qua rereduci non potest ad cōiugiū aliquo modo, vt a mortali excusetur. Certe si coniuges mutuam ex tactibus caperent voluptatem etiam extra copulā, non esset mortale peccatū: at priuatim tactibꝰ se ipsum ad venerem prouocare mortale est: si tamē id fieret, etiam absente coniuge intentione coeūdi cum illa, quam sperat statim habere præsentem, non esset mortale, imo si ob finem generationis fieret, non esset veniale.

Ratio dubitandi

Ratio dubitandi

An viduam delectari de actu coniugij præterito, vel sponsam de futuro, sit mortale. Disp. 114.

Opinio Paludani, & aliorum. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Opinio Paludani, & aliorum.

CAPVT I.

SI recte consideretur ea, quæ secunda disputatione dicta sunt nihil in hac re est difficultatis: verum, quia nonnulli, qui nobiscum in sententia conueniūt, non eodem fundamento, & ratione nituntur, de hac proposita difficultate varie etiam opinantur. Fuit autem non paucorum opinio voluptatem venereā, quam vidua capit ex copula coniugij præterita, quam mente recogitat non esse mortale peccatum: sic docuerunt Palud. in 4. d. 9. q. 3. artic. 1 num. 9 Angelus in summa verbo *cogitatio*, num. 2. & recentiores aliqui in hunc articulum, in quam sententiam referunt etiam Franciscum Victoriam. Ratio vero eorū, est, quia delectatio de opere bono, aut non mortali nequit esse mortalis, cum malitia delectationis ex obiecto sumatur: copula autem preterita fuit licita, ergo de illa licebit delectari: & quanuis ratione tantum venereæ voluptatis sit venialis mortalis tamen esse non poterit. Hanc sententiam sequuntur Caiet. tomo 1. opusculorum tractatu 14. dub. 2. & in summa titulo *Delectatio § Secundum, an delectatio*, Armilla eodem titulo num. 3. Syluester titulo *delectatio*, q. 3. Cord. quæst. illa 23. dub. 12. at Petrus de Soto in lib. de institutione Sacerdotū lect. 9. de discrimine peccatorū non satis se explicat. Limitant vero Syluest. & Corduba hanc opinionē, vt vera sit, nisi ex tali delectatione rei cogitatę sit periculum pollutionis, vel commotio aliqua corporalis, & motus sensualitatis oriatur. Probat vero Caiet. hac ratione. Non est peccatum mortale approbare actum coniugij præteritum, & ratum habere, ergo non est mortale de illo delectari: nam plus est tales actus approbare, quam delectari de illis. Eadem ratio fieri potest de sponsis de futuro, ergo eis eodem modo licet, atque viduis delectari. Si vero sequatur commotio in sensu, dicit esse

Prima sententia.

Rationaliquorum huius sententię.

Caietan. Armilla. Syluester. Corduba. Petrus Soto.

Ratio Caiet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cit esse peccatum mortale, quia cum non referatur ad actum matrimonij, non videtur eo excusari posse. De sponsis vero de futuro plane docent Caiet. Armilla, Cordu ba, & Nauarrus c. 16. n. 9. esse mortale peccatum delectationem libidinosam in volũ tate: huius autem diuersam rationem esse putant, quam sequente capite examinabimus; Paludanus vero idem sentit de sponsis de futuro, quod de viduis.

Vera sententia.

CAPVT II.

2 *Secunda, & vera sententia dicit tales delectationes esse mortale peccatũ.*

EX auctoribus, qui prælo scripta sua mandarunt, nullus est, qui de viduis expresse oppositũ asserat præter Nauarrum in summa c. 16. n. 10. tamen si recte expendantur rationes, & communem sensum omnium attendamus, pauci sunt, qui in praxi non dãnent peccati mortalis viduas, quæ ex talibus cogitationibus veneream capiunt delectationem, non dico tantum in sensum deriuatam, sed sola mente, & voluntate perceptam, si in sola voluntate manere posset, dixi autem veneream delectationem, nam alio modo delectari non est peccatũ mortale, imo etiam sine veniali esse potest. Quod si hæc nostra sententia recte explicetur, forsan ab ea auctores allegati pro priori non dissentient. De sponsis autẽ de futuro omnes allegati capite præcedente in fine aperte docent mortale peccatum esse delectari de copula futuri coniugij, nec vllus est præter recentiores, qui oppositum affirmet.

Notandum. Ego vero puto eãdem esse rationẽ vtriusque: cuius rei gratia notãdum est in hac delectatione duo esse ex parte obiecti sicut in quacumque alia: vnum est substantia ipsa operationis, quæ dicitur delectare, alterum est ratio, ob quam ipsa delectat, quæ est bonitas illius, delectationis vero malitia moralis debet expendi ex ratione, & bonitate, quæ mouet ad delectationẽ, hæc autem varie potest in actu coniugij præteriti aut futuri cogitari. Primum quidẽ vt est actus ille tactui conueniens, & delectabilis, & hæc est delectabilitas venerea, & dicitur libidinosa. Secundo potest cogitari in illo actu aliqua bonitas honesti. Tertio bonitas commodi, vel vtilis nõ libidinosa, quia scilicet fuit, vel erit causa prolis, causa vitandæ fornicationis, vel quid simile omnino

3 *Quæ delectabilitas dicatur venerea.*

diuersum a delectabili tactus.

Dico igitur primum, si actus præteriti cõiugij, vel futuri apprehendatur secundo, & tertio modo, non est peccatum mortale delectari de illo, imo & virtutis actus esse potest, & hac ratione approbare præteritum, & futurum, & de vtroq; delectari vel etiã efficaciter velle futurũ, nõ est peccatũ mortale, imo & actus virtutis esse potest, atq; recte colligitur hoc modo, *Actus futuri cõiugij non est peccatum mortale, ergo nec voluntas & propositum efficax illius erit*: quia hæc voluntas accipit malitiam, quam habet, ab opere externo, quod respicit vt obiectum, & hoc forsan docere voluerunt Doctores aliqui superius allegati, eum asserunt delectationem de actu coniugij præteriti, aut futuri, quæ manet in ratione, & in voluntate, non esse peccatũ mortale, eam vero, quæ deriuatur in sensualitatem, esse mortalem, fortasis enim intellexerunt delectationẽ ex commodo aliquo, vel bonitate illius actus, quæ non respiciat sensum, sicut respicit delectatio venerea.

Subiecta conclusio. *Tales delectationes non sunt mortales.*

Deinde dicendum est, si actus coniugij præteriti, vel futuri apprehendatur sub ratione delectabili venerea, quantumuis sub thalamo, & statu legitimi cõiugij apprehẽdatur, esse mortale peccatum. Nonnulli recentiores, qui hanc sententiam sequuntur, tam in viduis, quam in spõsis de futuro hac ratione illam confirmant. Quanuis actus cõiugij præteriti, aut futuri fuerit, aut futurus sit sine peccato, quia tamen solum est obiectum licitum sub conditione præteriti aut futuri matrimonij, delectatio vero, quæ nunc capitur ex eius consideratione, est absoluta: ideo delectatio præsens mortalis est nec eam excusat licitum esse obiectum sub conditione. Verum hanc rationem, quã desumpserũt ex Cai. Armil. & Nau. perperam ipsi applicarũt: prædicti nãq; auctores ea vtuntur ad probandũ in sponsis de futuro esse mortalem delectationẽ, quia adhuc pendet ex cõditione futuri matrimonij copulã futuram licitã esse: at de viduis hanc rationẽ non afferunt, nec vllo modo in illis locũ habere potest, quocirca prædicti auctores, cum damnent delectationem in sponsis de futuro, in viduis tamen a peccato mortali eam excusare contendunt.

Probatur ratio facta.

Et quidem quanuis hæc ratio in sponsis de futuro alicuius esset momenti, in viduis tamen nihil omnino probaret: nam obiectum delectationis in viduis no est cogitatum

gitatũ sub conditione, sed absolute, apprehenditur enim vt præteritum, conditio vero tantum locum habet in futuris: præterita enim iam ab omni conditione absoluta sunt, cum omnis circunstantia, quæ vim cõdio nis habere posset, iam fuerit in re ipsa præterita. Ceterum, nec de sponsis ea ratio quicquã probat, si semel admittamus delectationem de opere non mortali non esse mortalem. Etenim si in sponsis, & desiderium, & propositum copulæ futuræ est absque peccato mortali, cur non potest esse delectatio? Dices cum prædictis auctoribus quia delectatio est voluntas absoluta, copula autem tantum licita est sub conditione, cumque in eam delectatio feratur absolute, desiderium autem, & propositum sub conditione, fit, vt propositum sit licitum, delectatio vero mortalis.

4 *Non valet ratio.*

5 *Refellitur Prædictorum ratio.*

Sed contra hoc responsum est manifesta ratio: primum, quia, vt propositum efficax est absoluta voluntas (neque enim est sola voluntas inefficax, quam velleitatem Scholastici vocant, & explicatur verbo *vellem*) ita etiam delectatio est absoluta voluntas eo præsertim, quod nullus actus est in voluntate, qui sit coditionatus, sed omnis est absolutus, vt disputatione 42. cap. 3. explicaui: & quanuis efficax propositum tendat in executionem sub tali circunstantia, quæ habet vim quandam conditionis, est tamẽ in se complacentia quædam absoluta: nisi enim placeret actus ille, non esset propositum efficax illius: vel ergo tale propositum qua ratione cõplacẽtia est, debet esse mortalis, vel delectatio non erit mortalis, quia in vtroq; est affectus absolutus. Tum etiã sicut in proposito efficaci, & absoluto ex parte volũtatis, apprehenditur obiectũ matrimonij sub conditione, si alter consentiat, & ea tantum circunstantia posita desiderat quis consummare matrimonium, & nunc ita desiderat, sic etiam cum morose delectatur, non apprehendit copulam futuram sine cõsensu alterius, sed altero in matrimonium consentiente ac si iam in re præsens esset: si ergo ex opere exteriori pensari debet malitia delectationis, ita vt de bono obiecto non sit mala delectatio, & de mortali nunquam non sit mortalis, sequitur hanc delectationem de copula sub legitimo thalamo, & matrimonio futuro apprehensa non esse mortalem.

Mihi vero multo facilior ratio suppetit pro prædicta sententia ex superiori doctri-

6

na: cum enim delectatio non sit iudicanda mortalis, quia obiectum materiale, de quo capitur, sit mortale peccatum, neq; contra a mortali excusetur ex eo, quod materialis actus, de quo est, bonus sit, sed delectatio se cũdũ se expendi debeat, an virtuti opponatur, sit, vt hæc delectatio in spõsis de futuro si venerea est, mortalis sit, quia sicut exterma delectatio venerea, quando non excusatur constante matrimonio, est peccatum mortale, vt omnes fatentur; eodem modo delectatio interior, quæ venerea est, quando non contingit constante matrimonio a mortali non excusabitur: parum ergo refert, quod circunstantia matrimonij addatur ex parte actus cogitati, de quo quis delectatur, vt excusato actu excusetur delectatio a mortali, quia cum delectatio non accipiat malitiam ab actu, circa quem versatur circunstantia excusans actum, non deriuatur in ipsam delectationem: oportet igitur circunstantiam matrimonij addi ex parte delectationis, vt ipsam excuset a mortali, hoc est, oportet delectationem esse constante matrimonio, vt non sit mortalis: cum autem sponsus delectatur de copula futura, adhuc non est matrimonium; ergo delectatio illa, quam capit ex tali cogitatione, ita est contra castitatem, vt a mortali non excusetur. Idem de viduis dicendum est, quia soluto matrimonio mortale est in delitijs esse, & voluptatem internam capere venereã, sicut etiam externã, eo quod matrimonium præsens non excusat ipsas: esse autem delectationem de actu præterito, aut futuro licito parum interest cum inde malitia delectationis præsentis expendenda non sit, delectatio vero de copula tam præterita, quã futura ratione honesti nẽpe, aut ratione vitandi tentationẽ, aut habendi prolem, non erit mortale peccatũ, imo honesta iudicari potest, quia cum non sit venerea, non est contra castitatem. 7

Porro, sicut licitum est hoc modo de copula præterita, aut futura delectari, sic etiam, vt ait Caiet. in summa, nõ est mortale cupere delectationem cum sponsa de futuro suo tempore, etiamsi non liceat tunc delectari: ratio vero est manifesta, quia cupere delectationẽ non est actu delectari: intellige vero, etiamsi cupiat venerea delectari, dũmodo animum ab hoc genere delectationis tunc cohibeat, quando desiderat delectari: tunc enim delectatio futura se habet vt materiale, q̃ delectat sub alia ratione boni tunc

Universidad de Deusto
Biblioteca

ni tunc apprehensa, hæc autē non est cōtra castitatē. De actu etiā efficaci, ex eodē principio iudicandū est: nam cū accipiat malitiā ab obiecto, sit, vt propositū efficax copulæ cum sponsa de futuro suo tēpore non sit mortale, quia opus, circa quod versatur, nō est mortale, sed licitum: obseruandum tamen est posse contingere, vt hoc propositū efficax sit cū complacentia actuali libidinosa, si sponsus tunc actu delectetur, ac si actus coniugalis præsens esset, & tūc ratione illius erit mortale, vt patet ex dictis.

An delectari de opere alias mortali facto ex ignoratione, quę excusat a mortali, sit mortale.

Disp. 115.

Duæ opiniones Theologorum. cap. 1.
Sententia Adriani probabilior. cap. 2.
Corollarium præcedentis doctrinæ. cap. 3.

Duæ opiniones Theologorum.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

SOlet frequenter accidere, vt id quod aliquis ob vtilitatem cōiunctam fieri cupiebat, propter peccatum autem facere nō audebat, contingat in ebrietate, aut ex ignoratione fieri, de quo statim subest delectatio: superest igitur, vt de hac aliquid dicamus iuxta ea, quæ hactenꝰ a nobis statuta sunt. Sūt autē in hac difficultate, sicut in alijs cōtrariæ opiniones. *Prima opinio* est Palud. in 4. d. 9. q. 3. art. 1. n. 7. qui primū hanc statuit regulā vniuersalem, Quādo causa, quæ opus excusat a peccato mortali, cōcurrit ex parte cōsensus delectationis, excusat etiā delectationem a culpa mortali: hac ratione dicit in coniugatis excusari a peccato mortali culpam, & delectationem de illa propter matrimonium, quia sicut opus excusatur, ita & delectatio. *Prima regula.* Deinde tradit regulā aliam, quæ talis est. Quoties non concurrit eadem causa in cōsensu delectationis, quæ opus excusat a culpa mortali, consensus delectationis est mortalis: quare si quis in furia, vel ex ignoratione occidat hominem, si postea in sanam mentem restitutus, & sciēter delectetur de homicidio sic perpetrato peccabit mortaliter. *Secunda regula.* Ex hoc etiam colligit mortale esse delectari de pollutione, quæ in somnis accidit, id quod ipse videtur solum intelligere de delectatione venerea, quam ex memoria illius aliquis capere possit: nam plane affirmat licitum esse desiderare pollutionem nocturnam, & de illa præterita gaudere ob vtilitatem etiam corporis. Paludani sententiam amplectitur Cor duba libro secundo, quæstione 30. & indicare videtur Sotus loco infra citando, nisi quod Corduba sequutus opinionem, quā retulimus disputatione 110. cap. 1. de delectatione de obiecto prohibito iure positiuo, addit non esse peccatum mortale delectari de opere prohibito iure positiuo facto in furia, vel amentia, vel ex ignorantia: vt si aliquis comedisset carnes in die ieiunij ex ignorantia, si postea delectaretur memoria illarum, non peccaret moraliter: nec mirum est, nam idem sentit de delectatione, quæ nascitur ex tali opere in sana mente, & scienter facto. Demum concedit cum eodem Paludano licitum esse delectari de pollutione, quæ accidit in somnis, aut eam desiderare ob vtilitatem prædictam. Verum id alia diuersa ratione probat, nō quia acciderit in somnis, & somno excusata fuerit a culpa mortali, sed quia naturaliter euenerit, sicut sudor quidam, vel naturalis quædam euacuatio: nam cum de alia euacuatione naturali liceat delectari ob sanitatem, sic etiam de pollutione licebit. Ex qua sententia colligitur non esse mortale, imo licere desiderare eandem pollutionem, vt in vigilia naturaliter eueniat ob eundem finem. Contra vero secundum hos Doctores non liceret delectari de pollutione, quę accidit in somnis alio cogēte naturā, vt polluereturquia illa nō esset naturalis euacuatio. Hæc sententia in vniuersum, quod attinet ad priorem, & posteriorem partem eius, non confirmatur aliqua ratione ab his Doctoribus, nec video qua alia probari possit, nisi quia aliquæ delectationes de opere alias facto in furia, vel ignorationē sunt peccata mortalia, etiamsi opus furia, vel ignorantia a culpa mortali excusatum fuerit, vt cum quis delectaretur de homicidio, quod perpetrauit, & de malo, quod intulit: ergo eadem ratione erit de omnibus alijs.

Secunda sententia est recentiorum, qui docent delectationē de opere facto in somno, vel in furia, vel ex ignorantia capta ob quancūq; vtilitatē, & respectū semper esse mortalē, si opus ex se mortale erat siue iure naturali

naturali siue solo iure positiuo vetitū, cū tamē ijdē asserāt delectationē de re cogitata, quæ iure tantū humano prohibita erat, nō esse mortale peccatum, vt retulimus supra disput. 110. c. 1. probant primum hoc argumento, Opus illud ob nullā vtilitatem fieri pōt absq; mortali: ergo ob nullā vtilitatem etiamsi fiat in furia, vel amentia, absq; mortali peccato potest delectare. Deinde confirmāt, quia actioni illi, quæ facta est ex ignorātia, nihil deerat, quominꝰ esset peccatū mortale, nisi cognitio obiecti, cum autē de ea aliquis capit voluptatē, iā adest cognitio obiecti prohibiti, ergo delectatio erit mala.

Sententia Adriani probabilior.

CAPVT II.

MIhi semper placuit sententia Adriani in 4. quæst. 4. de Eucharistia §. *His præmissis*, cuius memini Paludanus artic. illo 1. num. 10. eamque videtur potius approbare, quā reijcere num. 12. Duo igitur docet Adrianus, vnum est, consensum in vigilia cum cognitione sufficiente in opus, quod ex se mortale est, vt illud fiat in furia, vel somno, vel etiam ignoranter, esse mortale peccatum: vt si quis consentiat vt fiat homicidium in furia, vel in somno, intelligit consensu efficacis voluntatis apponendo media, vt tale opus sequatur: hoc autem omnibus est in confesso, nam apponere media, vt quomodolibet fiat tale opus etiam in somno, eodem modo videtur esse contra rationem, ac si apponerentur, vt fieret in vigilia, & in statu sanæ mentis: affert exemplum de pollutione, vel homicidio, idemque dicendum est de alijs peccatis siue omissionis, siue commissionis. Ob eandem rationem, vt recte notauit Corduba loco allegato, peccat etiam, qui suadet peccatum fieri, etiamsi ille, qui sequitur tale consilium, ignoranter, & bona fide id faciat: hæc enim bona fides illius, qui sequitur consilium, nullo modo suffragatur ei, qui consilium dedit. Alterum, quod docet Adrianus, est consensum simplicis complacentiæ qui non est causa operis, pollutionis verbi gratia, vel homicidij, vel delectationem de tali opere non secundum se, sed ob bonum finem esse licitam, & nullo modo peccatū mortale: cum dicit secundum se, intelligit de homicidio, prout est malum proximi, sed ob aliam vtilitatem, vel bonum finem: hanc partē non probat Adrian. ex superioribus tamen facile a nobis confirmari potest.

Verum antequam rationem illius proferamus, paucis demonstremus recentiores prædictos, qui concedunt delectationē de opere prohibito iure positiuo non esse mortale, sibi non constare: nam cū in eorū sententia delectari de esu carnium in die veneris sola cogitatione apprehenso, nō fit mortale, eadem ratione non erit delectari de illo, quando ex ignorantia in die prohibito accidit: quodsi vera esset eorum sententia, quam disput. 110. c. 2. retulimus, cum asserunt legis positiuæ intentionem non esse prohibere delectationem, sed solum opus, & voluntatem efficacem, fieret plane, vt eadem ratione delectatio de tali opere facto ex ignorātia peccatū non esset. Præterea, si ex eorū sententia delectationis malitia ex obiecti malitia pensari debet, si in tali opere facto ignoranter, aut in somno non fuit malitia, delectatio de illo non erit mala.

5 *Ratio vera sententiæ.*

Ceterum in nostra sententia alia multo efficacior ratio assignari potest, nam cum iam ostenderimus disputatione 111. cap. 4. malitiā delectationis, & simplicis affectus non sumi ex obiecto, & opere, quod habet pro obiecto, sed secundum se considerandam esse, an oppositionē habeat cū virtute, fit, vt delectatio ob vtilitatē de multis peccatis factis ignorāter, vel in somno, non fit peccatū mortale, sicut diximus delectationem de ijs, quæ fiunt in vigilia, non esse mortale, vt de homicidio, & de bello ratione vtilitatis, vel intuitu alterius boni: ergo de pollutione, quę in somnis accidit delectari ob vtilem, vel bonum finem, vt supra diximus, non est mortale: non, vt dixit Corduba, quia illa naturaliter contingit, sed quia illa non mouet delectationem libidinosam etiam in voluntate, quæ semper est mortalis, sed delectatio illa est de pollutione materialiter accepta, ratio vero mouēs est bonitas vtilis, quam ad corporalem salutem, vel etiam spiritualem apprehendimus: quodsi libidinosē aliquis de illa delectaretur, etiamsi pollutio fuisset absque peccato, esset mortale peccatū, sicut de vidua & de sponsa de futuro præc. disp. diximus.

Quare aut Adrianus plane sibi cōtraria docuit in quodlibet. 10. articulo 2. qui incipit *Secundum suppositum*, conclusione 3. aut in bonum sensum interpretandus est, cum ait,

Universidad de Deusto
Biblioteca

cum ait, peccatum esse consentire scienter in vigilia in actum peccati facti, aut faciendi in somnis, vel in furia: hoc enim, si intelligatur de efficaci voluntate, quæ respectu futuri tantum esse potest, verum est, & quadrat cum doctrina præcedente: si autem de simplici affectu delectationis, qui tantum esse potest circa præteritum, solum locum habere potest, quando talis delectatio contingeret ex malo fine, & motiuo peccati, aut certe Adrian. secum pugnat: esse autem licitũ delectari de pollutione, quæ in somnis accidit, aut vi sola naturæ ob prædictã vtilitatem, docent S. Tho. in 4. d. 9. art. 4. q. 1. ad 5. Alex. 2. p. q. 105. m. 10. §. 4. Adrian. q. 4. citata de Eucharistia, Syluester verbo *pollutio*, & alij inferius allegandi. An vero de desiderio pollutionis eadem sit ratio, capite sequente dicemus. Ex ijs vero patet solutio argumentorum, quæ pro alijs sententijs fuerunt allata, & ad posterius secundæ sententiæ dicendum est necessarium non esse, vt somnus, vel ignorantia, quæ excusat opus a mortali, excuset etiam delectationem, ne sit peccatum mortale, quia delectationis malitia non deriuatur ex opere ipso, sed ipsa secundum se iudicanda est, an sit contra virtutem, vt supra dictum est; talis autem delectatio secundum se non est contra virtutem, vt patet ex dictis.

S. Thom. Alexand. Adrian.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

CAPVT III.

Desiderare pollutionem an sit peccatũ mortale.

EX eodem principio sequitur licitum esse desiderare pollutionem nõ ex affectu libidinis, sed propter vtilitatem prædictam, dummodo desiderium non sit causa pollutionis, sed simplex tantum complacentia illius. Ita docent Paludanus in 4. d. 9. q. 3. art. 1. num. 10 vbi hanc refert sententiam, & num. 12. probat, Antonin. 2. p. titulo 6. capite 5. Angelus verbo *pollutio*, num. 2. Armilla num. 3. & Nauarrus in summa capite 16. num. 7. circa medium. Obstat tamen Dominicus Sotus in 4. distinct. 12. quæst. 1. artic. 7. affirmans tale desiderium esse peccatum mortale: refert autem in suam sententiam Paludanum, ille tamen solum de simplici venerea delectatione tam futuræ, quã præteritæ pollutionis loquutus est: at vero de delectatione ob vtilitatem oppositũ docuit, vt retulimus. Arguit autem Sotus hoc

Paludan. Antonin. Angelus. Armilla.

Nauarrus. Sotus.

7 modo, delectari de pollutione secundum se est mortale: ergo & delectari de illa ob bonum finem sanitatis &c. nam quæ secundum se illicita sunt, non possunt non esse illicita, etiamsi fiant ob bonum finem. Respondeo tamen regulam illam intelligendam esse de operationibus externis: hæ nãque, si sunt malæ secundum se ex obiecto, & circunstantijs, sicut mentiri, non possunt recte fieri etiam ob bonum finem: at de affectibus etiam simplicis complacentiæ, & desiderij non intelligi: nam de eadem re etiam probibita materialiter considerata potest esse delectatio bona, & mala ex diuerso motiuo, vt supra satis ostensum est.

Adde, pollutionem secundum se non esse peccatum mortale, sicut est homicidium, sed taliter factã, vt inferius explicabitur, nam si secundum se esset malum opus sicut homicidium, peccatum esset mortale causam adhibere, ex qua sciretur futura pollutio: at multa fiunt sine mortali, ex quibus certissime scitur pollutio futura: ergo illa secundum se non est mala, ac proinde delectari de illa, vel desiderare illam ob bonum finem non est mortale, etiamsi esset desiderare homicidium, vel de illo gaudere etiam ob finem bonum, quod tamen non concedimus. Et primum quidem Caietanus 1. tomo opusculorum tractatu 22. quæst. vnica, & ipse Sotus in 4. dist. 12. q. 1. artic. 7. circa finem, Nauarrus in summa capite 16. num. 7. & alij recentiores affirmãt, non imputari pollutionem ad peccatũ mortale, imo neque ad veniale, quoties ex iusta aliqua causa, & opere procedit, etiamsi ex tali causa sciatur futura: imo etiamsi oriatur ex crapula, non esse peccatũ mortale, tradit Anton. 2. p. tit. 6. cap. 5. & Nauarr. cap. citato n. 8. & colligitur ex S. Tho. 2. 2. quæst. 154. artic. 5. & 3. parte quæstione 80. artic. 7. vbi totam culpam in causas reducit, & inter eas assignat crapulam, & dicit posse esse veniale peccatum. Idem docent Antoninus etiamsi homo cibis calidis vescatur: intelliguntque prædictam sententiam, quoties talis causa non assumitur vt medium intentione pollutionis, etiamsi sciatur ex tali causa pollutio futura, sed ex solo appetitu ciborum. Videtur autem probari ex Gregorio Magno ad 11. interrogationem Augustini, ex ijs, quæ habentur post duodecimum librum Registri, vbi ait, licet sit aliqua culpa, quando pollutio accidit ex crapula, ea tamen non impediri

8

pediri sumptionem Eucharistiæ. Eodem modo excusat Nauarrus a peccato pollutionem, quæ ex cursu equi, vel agitatione itineris accidit. Sot. autem ipse excusat similiter eũ, qui iacet supinus non intentione pollutionis, etiãsi sciat ex tali modo iacẽdi futurã, & cadẽ est omnium ratio.

Nõnulli recẽtiores tunc solũ excusanta mortali pollutionem, quãdo causa, ex qua oritur, fuit alias honesta, vt audire confessiones: dicunt enim ob honestã causam nõ esse contra rationẽ dare causam pollutioni nec intrinsece esse malã pollutionem sicut mendaciũ, sed eam tantum, quæ sine causa iusta etiã non directe voluntaria est. Horũ tamen sententia nimis dura est, siquidẽ S. Tho non audet damnare peccati mortalis pollutionem ortam ex crapula: & quidem si ipsa in se peccatũ esset, sicut homicidiũ, ex quacũq; causa nasceretur, mortale peccatum esset, quia eodẽ modo esset voluntaria. Puto igitur pollutionem indirecte voluntariã non excusari a culpa propter honestã causam, & occupationẽ, sed quia malitia huius peccati in eo consistit, vt sit contra ordinem debitum naturæ, huic autẽ solum aduersatur aliquis, vel si illam directe velit, vel ex voluntate, & intentione circa illam causam quamcumq; adhibeat, vel de illa non curet, vel tactibus videat illam prouocari, quæ omnia per se ad pollutionem tendunt: at applicare causas, quæ alium habent effectum alia quidem intentione, quã pollutio dit, etiãsi alias veniale peccatũ sit, imo mortale, vt crapula, & ebrietas, ipsa pollutio secũdum se peccatũ mortale non erit. Qua te non licet medico, etiam gratia sanandi ægrotum, medicamento naturã ad pollutionem irritate, sicut non liceret manibus eadem fine naturã exonerare, hæc enim sunt contra debitum ordinem a natura constitutum: at alia facere, quæ alium habent effectum, etiamsi inde pollutio oriatur per accidens, non videtur naturali ordini aduersari, alioquin a multis rebus cessandum esset ijs præsertim, qui facile polluũtur, quod est nimis durum. Cum igitur pollutio secũdum se mala non sit, si sequatur vi naturæ, vel ex accidẽte ex aliqua causa, quæ habet alium effectum, consequitur delectationẽ de illa non ex affectu libidinis, sed ob vtilitatem, vel bonum finem non esse mortale,

9

Obiectio.

Solutio.

excusari quoq; potest a veniali, si ratio aliqua moueat honesti. Secundo arguit Sotus hoc modo: Quoties opus alias mortale excusatur a culpa ob ignorantiam, vel somnum: vel ob aliam causam, consensus in illud est mortalis, nisi eadem causa excuset ipsum consensum: ergo quãuis pollutio in somnis non sit mala propter somnum, consensus postea in vigilia non excusabitur, quia non est eadẽ causa excusans consensum, quæ excusauit pollutionem. Verum quam parum probet hoc argumentũ colligitur ex doctrina Adriani, quam superiori capite explicauimus.

10 Tertio arguunt nonnulli recentiores hac ratione. Omne, quod licet desiderare, licet quærere, quocunque autẽ fine quærere pollutionem nõ licet, imo est mortale: ergo nõ licet illam desiderare ob bonum finem. Certũ maior propositio assumpta in hoc argumento falsa est, multa enim licet desiderare, quæ non licet quærere, aut curã habere adipiscendi illa, aut efficaciter in ea animum intendere: nã sacerdos potest desiderare mortem malefactoris a iudice secundũ ordinem iuris infligi, & nõ potest ipse saltem forẽsi modo sicut alij, ad illã iudicem monere. Licet etiam desiderare mortem alicuius ob bonum ipsius, vel proprium, nõ ex odio, sed vt ipse cesset a peccato, vel amplius non sit ipsi desideranti occasio alicuius mali, præsertim spiritualis, & tamen nõ licet causam aliquam mortis adhibere, qui enim desiderat mortem ob illum bonum finem, desiderat eã naturaliter euenire: qui vero vult illam inferre, violenter illam desiderat inferre: ergo quanuis aliquis desideret, vt eueniat naturaliter pollutio, non propterea potest illam quærere, & causam illius ea intentione, vt eueniat, apponere. Eodem etiam modo qui vouit non prætensurũ, vel curaturũ, vt eligeretur in prelatum, non obstante voto potest illud desiderare, quia aliud longe diuersum est ambire dignitatem, & illam desiderare.

An delectatio de opere mortali sub ea conditione, si liceret, sit peccatũ mortale. Disp. 116.

Opinio Caietani, & aliorum. cap. 1.
Vera sententia. cap. 2.

Opinio Caietani, & aliorum.

CAP.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

HÆc quæstio fere eadem est cũ illa, quam disput. 6. examinauimus, videlicet, an sponsæ de futuro liceat de copula futuri matrimonij delectari: ibi enim videtur conditio quædam implicita ex parte futuri matrimonij: nunc vero de omnibus alijs operibus, quæ prohibita sunt, controuersia est an de illis delectari sub ea conditione sit et iam mortale peccatum.

Prima sententia affirmat in vniuersũ.

Caietanus primo tomo opusculorũ tractatu 14. dub. 1. & Nauarrus in summa ca. 16. num. 9. sub finem, & Armilla titulo *De lectatio*, num. 4. sicut de sponsis dixerunt nõ posse delectari de futura copula, etiam sub conditione futuri matrimonij, sic adstruunt in vniuersum nullam delectationẽ morosam de quouis obiecto, quæ alias sine cõditione esset mortalis, excusari posse a culpa mortali propter conditionẽ positam ex parte obiecti. Eorum ratio eadem est, quam disp. 114. cap. 8. adduximus, videlicet, quia licet obiectum, de quo est delectatio, sub conditione apprehẽdatur, & ita ob conditionem excusetur in apprehensione, tamen delectatio est absoluta, & ita conditio, quæ ex parte obiecti apprehenditur ipsam non excusat. Addunt autem Caietanus & Armilla, non esse peccatum mortale desiderare sub prædicta conditione hæc & alia: huius tamen discriminis nullam assignat rationem, eam vero forsan existimarunt esse, quia desiderium possit esse sub conditione, quod appellant velleitatem, delectatio tamen debeat esse absoluta.

Vera sententia.

CAPVT II.

2 *Secunda & vera sententia proponitur.*

EX doctrina superioribus disputationibus tradita non obscure colligitur, quid in hac re dicendum sit, tam de delectatione, quam de voluntate, & proposito tale opus faciendi. Primum igitur, si de delectatione loquamur, quantumuis conditio apprehẽdatur ex parte obiecti, delectatio de illa erit mortalis, si alias mortalis esset apprehẽso obiecto absolute: quia, vt superius satis inculcatum est, malitia delectationis non deriuatur ex opere, de quo quis delectatur, sed secundum se regulari debet: si ergo delectatio de illo opere absolute considerato erat mortalis, addita etiam conditione mortalis erit: præsertim cum conditio illa nihil omnino operetur in delectationem, nec ex illa delectatio aliquo modo pendeat, sed ex delectabili apprehenso in obiecto. At in opinione eorum, qui dicunt, non minus deriuari malitiam in delectationem, quam in voluntatem efficacem consentaneè dicendum videbatur, delectationem de obiecto sub eo statu, & conditione, quia licet conditio non alliciat delectationem, sed hæc sit absolute, satis videtur, si cõiũgatur cũ obiecto, & opere, & ab illo sub conditione delectatio proueniat: excusato namque opere, excusabitur iuxta eorũ sententiam delectatio de opere.

Deinde, si loquamur de proposito efficaci faciendi aliquid, addita ea conditione, si licitum fuerit, dicendum est non esse mortale, quia cum voluntas efficax accipiat malitiam suam deriuatam ab opere exteriori, & voluntas tantum feratur in illud præcedente iudicio illo sub cõditione, illicita fuerit, iam excusatur a malitia, quam ab ipso opere haberet. Eadem ratione dixi voluntatem efficacem accedendi ad aliquam, quãdo fuerit coniux, non esse peccatum: esse tamẽ mortale delectari venerea tunc de illo concubitu cogitato sub quouis statu.

Ex dictis sequitur, primum non si aliquis habeat propositum sumendi vindictam de aliquo, si licuerit, non esse mortale: si tamen tunc actu delectatur cogitans de malo alterius ex displicentia illius, quantumuis sub conditione malum illud apprehendat, peccare mortaliter, quia hæc delectatio pertinet ad odium, quod non accipit malitiam ab opere, quod habet vt obiectum, sed secundum se opponitur caritati.

Præterea addit Adrianus quodlibeto 10. art. 2. post primam conclusionem esse peccatum optare, vt id, quod malum & iniustum est, suapte natura absque vlla lege positiua sit licitum, nec contra rationem, quale est occidere, fornicari &c. hic enim affectus videtur esse in iniuriã ipsius virtutis: aliter vero dicendum de ijs, quæ sunt mala, quia prohibita, illorum enim prohibitio mutari potest. Nihilominus prædicta doctrina ita limitanda videtur, vt attendatur, ex quo fine quis moueatur ad talem affectum: si enim quis id optaret ex eo, quod videretur ob suam fragilitatẽ sæpius incidere in peccatum

peccatum, non esset mortale, & sic de alijs, quæ mouent, iudicandum est. Quodsi dicas talem affectum esse ex displicentia virtutis, vt virtus est, respondeo, non esse, neque esse posse: nam virtus nulli potest displicere, quatenus virtus est. Mitto multa alia, quæ hic de peccatis luxuriæ tractari solent, ea namque ad hunc articulum non pertinent.

QVAESTIO SEPTVAGESIMAQUINTA, De causis peccatorum in generali, in quatuor Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis peccatorum.

Et primo, in generali. Secundo, in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum habeat causam.

1. 2. q. 77. art. 3. & q. 79. art. 1. & 2. 1. 2. q. 75. art. 1. 2. 3. & 4. 1. 2. q. 78. art. 1. & 2. 1. 2. q. 80. art. 1. & 2. 1. 2. q. 71. art. 6. 1. 2. q. 73. art. 1. 2. 3. & 4. 1. 2. q. 74. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q. 75. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q. 76. art. 1. 2. 3. & 4. 1. 2. q. 77. art. 1. 2. 3. & 4. 1. 2. q. 78. art. 1. 2. 3. & 4. 1. 2. q. 79. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q. 80. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q. 81. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q. 82. art. 1. 2. & 3. 1. 2. q.

Universidad de Deusto
Biblioteca

luntas carens directione regulæ rationis, & legis diuinæ intendens aliquod bonum commutabile, causat actū quidem peccati per se, sed in ordinationē actus per accidens præter intentionem, prouenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

In corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam priuationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali priuatione, quæ habet rationem mali, quod quidē qualiter habeat causam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod si illa diffinitio causæ vniuersaliter debeat verificari, oportet vt intelligatur de causa sufficiente, & non impedita: contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, & tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superueniens, alioquin sequeretur, quod omnia ex necessitate contingerent: vt patet in 6. Meta. Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur, quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Lib. 6. Met. tex. 5. tom. 3.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulæ rationis, vel legis diuinæ est causa peccati: hoc autem, quod est non adhibere regulam rationis, vel legis diuinæ secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum, vnde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

Conclusio est, *Peccatum est a Voluntate per accidens, quatenus Voluntas carens directione regulæ rationis tendens in aliquod bonum commutabile causat actum peccati per se, sed deformitatem per accidens.* Notat Caietanus ex sententia S. Thomæ, voluntatem esse causam deformitatis, non tā tum per accidens, sed etiam deficientem: id

quod ipse latius prosequitur & defendit contra Scotum. Verum quæ ad huius difficultatis maiorem intelligentiam pertinēt, examinabimus disp. 128. & 129.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum habeat causam interiorem.

Instabis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim, quod est interius alicui rei, semper adest ei, si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

Præterea, Idem non est causa sui ipsius, sed interiores motus hominis sunt peccatum, ergo non sunt causa peccati.

Præterea, Quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium, sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam, vt dicit Damasc. quod autem est voluntarium, si sit inordinatū, iā est peccatum, nō ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Lib. 2. de fide orth. cap. 30. circa fin.

Sed contra est, quod Augusti. dicit, quod voluntas est causa peccati.

Lib. 3. de lib. arbit. cap. 17. circa fin. Lib. 12. de ciuit. cap. 6. circa fin. Lib. 14. cap. 13. circa fin. Lib. 1. de duab. anim. cap. 10. circa fin.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus; actus autem humani potest accipi causa interior & mediata & immediata. Immediata quidē causa humani actus est ratio & voluntas, secundum quā homo est liber arbitrio, causa autem remota est apprehēsio sensitiuæ partis, & etiam appetititus sensitiuus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas mouetur ad aliquid secūdum rationem: ita enim ex apprehensione sensus appetitus sensitiuus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, & rationem, sicut infra patebit. Sic igi-

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari. Vna proxima ex parte rationis & volūtatis; alia vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus sensitiui. Sed, quia supra dictū est, quod causa peccati est aliquod bonū apparens, motiuum cum defectu debiti motiui, scilicet regulæ rationis, vel legis diuinæ, ipsum motiuum, quod est apparens bonum pertinet ad apprehēsionem sensus, & appetitum: ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est huiusmodi regulā considerare, sed ipsa perfectio voluntarij actus peccati pertinet ad voluntatē, ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis iam est quoddā peccatū.

Ad primum ergo dicēdum, quod id, quod est intrinsecum, sicut potentia naturalis, semper inest: id autem, quod est intrinsecum sicut actus interior appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis non semper inest: ipsa autē potentia voluntaris est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes, & sensitiuæ partis primo, & rationis consequenter: ex hoc enim, quod aliquid proponitur vt appetibile secūdum sensum, & appetitus sensitiuus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ: & sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substātia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis: sed quidam præcedunt, & quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertiū dicēdum, quod illud quod est causa peccati, sicut potentia proficiens actum est naturale: motus etiam sensitiuæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis sicut cum

propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso, quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

Conclusio.

Conclusio est, *Duplex causa interior peccati, hoc est, intra ipsum qui peccat, potest assignari, quædam proxima ex parte rationis & voluntatis, quædam remota ex parte sensus, & appetitus.*

Dubitatio circa solutionem Secundi.

Dubitatio.

OMnia quæ S. Thom. & Caiet. in hoc art. tradunt, perspicua sunt; sed circa solutionem secūdi dubitatio quædam est cur dicat S. Doctor peccatum magis præcipue esse in actu voluntatis, quam in operatione alterius potentiæ, cum dixerit q. 20. per tres articulos priores in actu exteriori primarie reperiri malitiam. Responderi posset, sic solum comparari a S. Thom. motum voluntatis cum operationibus aliarum facultatum interiorum, respecta quarum actus voluntatis præcipue est peccatum: nūquam enim accipit malitiam ab actu alicuius facultatis interioris, in quo primarie reperiatur, sicut accipit ab actu facultatis exequentis. Nam quamuis malitia aliqua primarie etiā reperiatur in operatione appetitus sentientis, qualis est venerea; ab ea tamē nō deriuatur malitia in actum voluntatis, nec ab vna in aliā transfunditur: vnaquæque enim secundum se primarie mala est, vnum tamen peccatum est, quia vna tantum ratio volūtarij in vtroque actu est deriuata a voluntate in appetitum: quia cum vterque primarie malitiam habeat, actus tamen volūtatis primarie voluntarius, & liber est. Verum, quia malitia hæresis & erroris primarie est in actu intellectus, & inde deriuatur in voluntatē. Ideo respōdeo, hic non disputari a S. Thom. de subiecto peccati, in quo præcipue sit malitia, & peccatū, sed de principio & causa peccati: & hac ratione dixit præcipue esse in actu voluntatis, qua etiā ratione dixit Augustinus, *Sola Voluntate peccatur*, quia sola est principium peccandi, & ex illa prouenit primum fundamētum malitiæ, quod est libertas, ideoque in solo affectu contingit esse peccatum absque opere, sed non in opere absque libertate volūtatis, quo etiam sensu sequente articulo dixit

Alia solutio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

S. Thomas, voluntatem esse sufficientem causam peccandi: quare licet in intellectu sit primarie malitia erroris, & hæresis, sicut homicidij in ipso opere occidendi, dicitur nihilominus illud peccatum in voluntate præcipue esse tanquam in principio, non tanquam in subiecto.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum habeat causam exteriorem.

Infra q.80. art.1. & 3. Et 2.q.115 art.4.co. Et 2.2.q.73.a.3.cor. & ad 2.q.115.ar.2. ad 1. & 2. Et mal.q.3.ar.3 per to. & ar 5in.4.co.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum nō habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum, quæ sunt in nobis, & ita non habēt exteriorem causam, ergo peccatum nō habet exteriorem causam.

Præterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas, sed peccatū in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, vt puta mōstruosi partus proueniunt ex corruptione alicuius principij interioris, ergo neque in moralibus potest cōtingere peccatum nisi ex interiori causa, non ergo habet peccatum causam exteriorem.

Præterea. Multiplicata causa multiplicatur effectus, sed quanto plura sunt, & maiora, exterius inducentia ad peccandum, tāto minus id, quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum, ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed cōtra est, quod dicitur Numer. 31 Nonne istæ sunt, quæ deceperunt filios Israel & præuaricari vos fecerunt in domino super peccato Phogor? ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Arist. phys. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictū est, causa interior peccati est voluntas vt perficiens actum peccati, & ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus sensitiuus inclinās. Sic ergo aliquid exterius posset esse causa peccati, vel quia moueret immediate ipsam voluntatem, vel quia moueret rationē, vel quia moueret appetitum sensitiuum, voluntatē autem vt supra dictū est, interius mouere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, vt infra ostendetur. Vnde relinquitur, quod nihil exterius potest esse causa peccati nisi vel inquantum mouet rationē, sicut homo, vel dæmon persuadens peccatum, vel sicut mouens appetitum sensitiuum, sicut aliqua sensibilia exteriora mouent appetitum sensitiuū. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate mouet rationem, neque etiam res exterius propositæ ex necessitate mouēt appetitum sensitiuum, nisi forte aliquo modo dispositum, & tamē etiam appetitus sensitiuus non ex necessitate mouet rationem & voluntatem. Vnde aliquid exterius potest esse aliqua causa mouens ad peccādum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens, sed causa sufficienter cōplens peccatum est sola voluntas.

Q.9. ar.6. & q.10.ar.3. & q.11.ar.3.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso, quod exteriora mouentia ad peccandum, non sufficienter ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, & non peccare.

Ad secundum dicēdum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, nō excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediāte causa interiori, vt dictum est.

Tanq.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccādum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis, & pluries inclinant ad actus peccati, sed tamē minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit volūtariū, & in nobis.

Conclusio est. Dæmon, & homo persuasione, & suggestione possunt esse extrinsecus causa peccati: deinde sensibilia exterma quæ mouent appetitum, a quo mouetur voluntas.

Dubitat.

Dubitatio circa articulum.

Dubitat. OMnia, quæ docet S. Thomas in articulo, absque controuersia sunt. Id tantum difficultatem habet, quod dicit in corpore articuli his verbis. *Nec etiā res exterius propositæ ex necessitate mouent appetitum sensitiuum, nisi forte aliquo modo dispositum.* Ratio vero difficultas nascitur ex eo, quod hæc facultas, cum non sit libera, ab obiecto debet necessario moueri: quo modo ergo limitauit S. Thomas, addens, *Nisi forte,* &c. Respondet Caietanus appetitum habere innatam aliquam libertatem ex coniunctione, quam habet eum voluntate in eadē sede anime, & non solum ex motione voluntatis & imperio: hæc tamē sententia disputatione 104. contra Caietanum satis impugnata est. Respondeo igitur, ideo dixisse S. Thomam *nisi forte* &c. ostendens aliquando non moueri appetitum a re sensibili, quia res exteriores non semper apparent cōuenientes, quo fit vt id, quod vni placet alteri non placeat, quia diuerso modo apprehenditur ab vno, quam ab alio ex diuersa vtriusq; dispositione. Sed quare addidit S. Doctor particulam *forte?* cum certum sit, & necessarium appetitum tali modo dispositū necessario moueri, alio vero modo dispositū nullo modo moueri; particula vero *forte* in rebus solum in certis, & contingentibus locum habeat? Respondet Caietanus, appetitum nostrum etiamsi libertatem aliquam habeat habere nihilominus naturam etiam ad vnū determinatam, aut ex habitu adquisito, aut ex naturali aliqua inclinatione aut ex aplicatione aliqua obiecti superantis; & tunc necessario moueri vt experimēto cōpertū est. Ideo igitur inquit Caiet. addidit S. Doctor particulam *forte,* quia talis dispositio necessario inclinans appetitum non conuenit illi, qua ratione liber est, ac proinde non per se, sed per accidens ei conuenit. Quod autem per accidēs competit alicui, forte conuenire dicitur: vel certe id dixit (inquit Caietanus) quia de hac re hic disputandum non erat. Hæc tamē solutio nec veram doctrinā cōtinet nec mēti S. Th. quadrat. Primū vera non est, tū quia vt ostēdimus loco allegato, appetitus nullam omnino innatam habet libertatem sed eam tantum, quā participat ex motu voluntatis, & libertate illius: tum etiam quia si hanc libertatē ex se haberet, nulla dispo-

Ista solutio

sitione, nulloue habitu eā posset amittere nec enim natiua libertas intrinsice minui, aut omnino impediri potest. Est etiam contra mentem S. Tho. vt statim patebit. Respondeo igitur, particulam *forte* non esse referendam ad vocem precedētē, sed ad subsequētē: quare sensus non est, Res externæ non necessario mouent appetitum nisi forte dispositum, quasi etiam dispositum contingenter mouean; sed sensus hic est: Non mouent necessario appetitum, nisi eū; qui forte tali aut tali modi dispositus est; accidit enim, hominē tali aut tali modo affectum esse: res autem non mouent appetitum nisi iuxta cuiusque dispositionem, & affectum.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum sit causa peccati.

Infra q.84. Et 2. distinct. 36. ar.1. & distinct. 42. q.2. ar.1.2. 3. & 5. cor. Et mal.q.8. ar.1.cor. Et Ro.1.le.7. col.5.fin.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere, quod peccatum sit causa peccati: finis enim habet rationem boni: quod nō competit peccato, quod de sua ratione est malum, & eadē ratione nec peccatum potest esse causa efficiens: quia malum non est causa agens: sed est infirmum & impotens, vt Dion. dicit 4. c. De di. nom. causa autē materialis & formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporalibus, quæ sunt composita ex materia & forma, ergo peccatum non potest habere causam materialem & formalem.

Cap.4.pa.4. a medio.

Præterea, Agere sibi simile est rei perfectæ: vt dicitur in 4. Metheo. sed peccatum de sui ratione est imperfectum, ergo peccatum non potest esse causa peccati.

li.2.de anima tex.34.to.2.

Præterea, Si huius peccati sit causa aliud peccatū, eadem ratione & illius erit causa aliquod aliud peccatū, & sic procedetur in infinitum, quod est in cōueniens, non ergo peccatum est causa peccati.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Homi. 11. in Ezech. post medium, & libr. 25. mor. cap. 13. ante medium.

Sed contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, & causa peccati.

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo vnum peccatum posset esse causa alterius, sicut vnus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur vnum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum causæ efficientis, vel mouentis & per se, & per accidens. Per accidens, quidem, sicut remouens prohibens dicitur mouens per accidens, cum enim per vnum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcunq; aliud retrahēs a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, & sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se quidem, sicut cū ex vno actu peccati homo disponitur ad hoc, quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causātur dispositiones, & habitus inclinantes ad similes actus. Secūdum vero genus causæ materialis vnum peccatum est causa alterius, inquantū præparat ei materiam: sicut auaritia præparat materiā litigio: quod plerunque est de diuitijs congregatis. Secūdum vero genus causæ finalis vnum peccatum est causa alterius inquātum propter finem vnius peccati aliquis cōmittit aliud peccatum: sicut cum aliquis cōmittit simoniam propter finē ambitionis vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus (vt supra habitum est) ex hoc etiam sequitur quod vnum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis, quæ propter furtum cōmittitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Q. 1. art. 3. & q. 18. art. 4. & 6.

Ad primum ergo dicēdum, quod peccatum inquantum est inordinatum, habet rationem mali: sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine, & ita ex parte actus potest esse causa finalis, & effectiua alterius peccati, licet non ex parte inordinationis, materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam, formam autem habet ex fine. Et ideo secūdum quatuor genera causarum peccatū potest dici causa peccati, vt dictum est. Ibidem.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectū imperfectione morali ex parte inordinationis, sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ: & secūdum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendū, quod non omnis causa peccati est peccatum: vnde nō oportet vt procedatur in infitum: sed potest peruenire ad aliquod peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

CONclusio est, *Vnum peccatum est causa alterius peccati, sicut vnus actus humanus est causa alterius.* Explicat vero S. Doctor varios modos quibus vnus actus est causa alterius, quos habes in litera textus.

QVAESTIO SEPTVAGESIMA sexta, De causis in speciali, in quatuor Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et primo, de causis interioribus peccati. Secundo, de exterioribus. Tertio, de peccatis, quæ sunt causa aliorum peccatorum.

ARTICVLVS I.
Vtrum ignorantia possit esse causa peccati.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod non est, nullius est causa: sed ignorantia est non ens, cum sit priuatio

priuatio quædam sciendi, ergo ignorantia non est causa peccati.

Præterea. Causæ peccati sunt accipiēdæ ex parte conuersionis: vt ex supra dictis patet, sed ignorantia videtur respicere auersionem, ergo non debet poni causa peccati.

Præterea. Omne peccatum in voluntate consistit: vt supra dictum est: sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de natura & gratia, quod quidam per ignorantiam peccant.

Respondeo dicendum, quod secundū Philosophum in 8. Physic. causa mouēs est duplex, vna per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute mouet, sicut generans est causa mouens grauia & leuia. Per accidens autē sicut remouens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis, & hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati est enim priuatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiua, scilicet secundum scientiam vniuersalem & particularem: conferens enim de agendis vtitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio, actiones autē in singularibus sunt: vnde conclusio syllogismi operatiui est singularis, singularis autem propositio, non concluditur ex vniuersali nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidij per hoc, quod scit patrem non esse occidendum, & per hoc quod scit hunc esse patrem: vtriusque ergo ignorantia potest causare parricidij actum, scilicet, & vniuersalis principij, quod est quædam regula rationis, & singularis circunstantiæ, vnde patet, quod nō quælibet ignorantia peccātis est causa peccati, sed illa tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati, vnde, si voluntas alicuius esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidij, etiamsi patrem agnosceret ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiā, sed peccat ignorans secundum Philosophum in 3. Ethicorum.

Cap. 1. a medio tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod nō ens nō potest esse alicuius causa per se, potest tamen esse causa per accidens sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conuersionis, ita etiā ignorantia ex parte cōuersionis est causa peccati vt remouens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud, quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum, & secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle, & hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc, quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem, vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

Conclusio.

CONclusio est, *Ignorantia auferens scientiam, quæ alias peccatum prohiberet, dicitur causa peccati: quæ vero non tollit scientiam, quæ alias peccatum prohiberet, non est causa peccati.* Vniuersa hæc materies de ignorantia mea quidem sententia melius disponi non potuit, quam a Sancto Thoma disposita est, ideo per singulos articulos ea, quæ disputatione digna erunt, singulatim examinare decreuimus.

An ignorantia sit causa peccati.
Disput. 117.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Qui sit ignorantia, & quotuplex. cap. 1.
Quo pacto ignorantia sit causa peccati. c. 2.

Quid sit ignorantia & quotuplex.

CAPVT I.

1 *Prima ignorantiæ diuisio.*

VTea quæ in hac disputatione & sequentibus tractanda sunt, melius intelligantur, ignorantiæ definitio variæque ipsius acceptiones præmittendæ sunt. Primo diuiditur ignorantia in eam, quæ dicitur a S. Thoma articulo sequente nescientia, & in eam, quę dicitur ignorantia. Nescientia est eorum, quæ quis scire non potest: quam fatetur Dionysius 7. de cælesti Hierarchia post medium, & 6. de Ecclesiastica Hierar. in Angelis esse, qui cum multa ignorent, quæ scire nō possunt, nescire potius, quam ignorare ea dicuntur. At ignorantia, quæ hoc nomē retinet, eorum esse videtur, quæ aliquis cognoscere potest, vt tradit S. Tho. in eodem sequēte articulo. Secūda diuisio, hæc ignorantia eorū, quæ quis scire potest, diuiditur in ignorantiam prauæ dispositionis, quæ dicitur error, cum quis iudicat rē aliter esse, quam est, & in ignorantiam puræ priuationis, quæ non est cum iudicio alicuius positiuo, sed est sola priuatio scientię, quam quis debebat habere. Vtrumque genus ignorantiæ accidere potest in peccatis omissionis, & commissionis, quæ fiunt ex ignorātia: nam potest quis occidere hominem existimās esse feram, & potest occidere nihil iudicans falsum, sed solum non attendens euētum. In omissione similiter nō attendens obligationem, & iudicans illam non esse: qualis autem debeat esse inconsiderantia vt sit peccatum, dictum est disp. 105. c. 5. Tertio diuiditur ignorantia in vniuersum in practicā, & speculatiuam: practicam voco quæ opponitur scientiæ practicæ, hoc est, scientiæ quæ est principium operis iuxta notata 1. p. disp. 8. an vero in eo, qui peccat, sit semper error aliquis & ignorātia prauæ dispositionis practice, dicem⁹ d. 124. Quarta diuisio, ignorantia alia iuris, alia facti: iuris est, cum ignoratur lex, vel aliquid esse prohibitum, vel præceptum; facti vero cum ignoratur res ipsa prohibita, quæ prohibita est: vt cum quis occidit hominem putās esse feram, ignorat rem prohibitam, nempe homicidium: hæc autem potest esse aut de opere ipso, aut de circūstātia aliqua

S. Thom. *Dionys.* *Secunda diuisio.* *Tertia diuisio.* *Quarta.*

illius. Postrema diuisio est, quam affert S. Tho. supra q. 6. ar. 8. & nos ibidem disp. 29. explicauimus, in antecedētem, comitantē, & consequentem: dicitur antecedens, quæ antecedit omnem voluntatem, non solum explicitam, sed etiā implicitam, ac proinde nullo modo voluntaria est, nec explicite nec implicite, & virtute. Hæc dicitur inuincibilis, vocatur etiam probabilis: inuincibilis quidem quando nulla diligētia humana impediri potuit: probabilis vero, quia licet potuerit vinci, non tamen debuit eoquod probabili ratione sic iudicatū fuit, vltra quod nullus debet inquirere: quæ etiam vt ait Corduba loco inferius allegādo eadē ratione dici potest inuincibilis, quia licet potuerit superari aliquo modo (quisque enim potest opinionem, quā putat probabilē remittere) tamen ea diligentia, quā debebat adhibere, nō potuit, eo ipso quod nō debuit. Hæc vero antecedens ignorātia est causa operis, quod alias nō fieret si sciētia adesset: nam si scientia oppositā opus non impediret, ignorantia non est antecedēs, sed comittās, de qua subinde dicemus. Est igitur comitans ignorantia, quæ nec sequitur vllo modo voluntatem explicitam, aut implicitam, hoc est, nullo modo voluntaria est, nec antecedit opus, quia nō tollit scientiā, quæ alias impediret. Vt cū aliquis occidit hominem, quem putat esse ferā, nec talē ignorātiā vincere potuit, aut debuit, tali tamen affectu est actu vel habitu, vt si sciret, nihilominus occideret: qui autē hoc modo operatur, non dicitur ex ignorantia vel propter ignorantiā, sed cum ignorantia operari, vt inquit Arist. 3. Eth. c. 3. Deniq; consequens ignorantia est, non quæ comitatur opus, quia illius etiā potest esse causa tollens scientiam, quæ opus prohiberet, sed quia est volūtaria aliquo modo, & ita aliqua ratione consequitur volūtatem explicitam, vel implicitam.

Rursus hæc ignorantia cōsequens seu volūtaria diuiditur in affectatam, & crassam, seu supinam: affectata dicitur, illa quā quis directe vult, vt cū aliquis vt ignoret legē, expresse vult, aut nō legere, aut nō audire, aut nō inquirere: crassa vero seu supina dicitur, quæ tantū ex negligētia discendi proficiscitur. Hæc tamen, vt diximus disp. 29. potest aliquādo esse causa operis, vt cū aufert scientiā, quæ, si adesset impediret, potest etiam aliquando nō esse, vt cum aliquis tali animo est, vt etiamsi sciret, nihilominus

Postrema diuisio.

minus opus efficeret, sicut notauit Almain. loco inferius allegando, nec enim vnquam dixit, vt recentiores falso illi imponūt, hāc ignorantiam diuidi in antecedentem, & cō sequentē; semper enim dicit esse consequētem, quia est voluntaria, & ita voluntatem consequitur; sed solū asseruit, hanc ignorātiam culpabilē aliquando esse causam operis, aliquando non, id quod negare nō possumus. Afirmat tamen Almai. ignorātiam comitātem esse posse vincibilem, & inuincibilem, culpabilem, & inculpabilem. Falli tur tamen quia vincibilis, & culpabilis nō est comitans, sed consequens, quatenus alio modo voluntaria, & ita post voluntatē est; assimilatur tamen comitanti, quādo nō est causa operis: quia non tollit sciētiā, quæ impediret: illa vero quæ est causa operis, ex ea parte assimilatur antecedenti: sed dissensio est vocum, non rerū. An vero hęc ignorātia consequēs, quæ est causa operis, efficiat inuoluntarium, dicemus infra dis. 125. Has diuisiones ignorātiæ collegerunt Almai. tractatu 1. moraliū c. 4. & Corduba li. 2. q. 1. ex quibus etiā constat, quid sit ignorātia, de qua in tota hac q. S. T. disputat.

Almain. *Corduba.*

Quo pacto ignorātia sit causa peccati.

CAPVT II.

IAm ignorantiā, quæ tollit sciētiā, quæ alias prohiberet, ne fieret opus absolute, aut cum aliqua circunstantia, causam esse per accidēs peccati, omnibus compertū est; & expresse cum S. Th. in hoc art. docuerūt Caiet. Conr. Corduba Almainus locis citatis. Dicitur vero causa per accidens, quia priuatio non potest esse per se causa: ignorātia autē eatenus est causa peccati, quatenus tollit scientiā: porro causa per accidens dicitur sicut remouēs impedimentū, quod prohiberet opus. Est tamen difficultas vtrū doctrina hæc apud S. Th. de ignorantia vincibili, an de inuincibili intelligenda sit.

Caietanus de vtraque intelligit cōclusionem, & doctrinā S. Th. verum nomine peccati cuius dicitur esse causa ignorantia, nō intelligas (inquit Caiet.) actū qua ratione contrarius virtuti est, & culpæ imputatur, sed actū peccati, siue culpæ imputetur, siue non imputetur, eo quod ignorantia fuerit inuincibilis. Inquit ergo Caiet. omnem ignorantiam præter comitantem esse causam actus peccati hoc modo, quia etiam inuincibilis, quæ dicitur antecedēs, est causa actus secundum rationē actus. Quem sensum sequutus est Conr. in hunc art. & videtur ex ipso S. Th. deduci. Nam postquam in principio articuli dixit quandā esse causam per accidens, vt quæ remouet prohibēs; statim subdit. *Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati*: nō dixit peccati, sed actus peccati. Præterea quia in hoc articulo tātū negat comitantem posse esse causam peccati, id ergo concedit de antecedēte; hęc autē nō potest esse causa peccati, vt peccatū est, sed tātū actus peccati: ergo loquitur de actu peccati siue imputetur ad culpam, siue non imputetur. Alij recētiores Thomistæ, explicant S. Tho. de actu peccati, quatenus imputatur ad culpam, & dicunt ex mēte S. Tho. solam ignorantiam consequentē esse causam illius: antecedēs enim potius excusat a culpa: nā si de peccato loquēretur S. Tho. non prout peccatum est, sed de actu illius; qua ratione dixit, ignorātiam esse causam peccati absolute, quia est causa actus peccati, eadem etiam dicere potuit Deum esse causam peccati absolute, quia etiā est causa actus peccati.

Recentiorū placitum.

6 *Vera sententia.*

Ego quidem arbitror, vtroque modo intelligi posse S. Th. quodsi hanc posteriorē interpretationem sequamur, dicēdum est, nullam mentionē fecisse antecedentis, nec de illa negasse sicut de comitāte esse causā peccati, quia hoc manifestum erat, cum ex cōmuni sententia antecedēs excusare dicatur: quia vero de comitante videbatur esse peculiaris difficultas, ideo de illa expresse negasse esse causā peccati. Si vero Caiet. sensum amplectamur, etiamsi dicamus, ignorātiā esse causā peccati, quia est causa actus peccati, non sequitur, posse etiam dici Deū causam peccati, sicut dicitur ignorātia. Nā & de ignorantia absolute dicimus esse causam peccati, prout peccatum est, etiamsi solum sit causa per accidens, quia ipso modo loquendi satis explicatur, ignorantiā esse causam per accidens, cū alio modo esse nequeat: āt dicere absolute, Deū esse causam peccati, significare videtur causam per se illius, quod non est concedendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum ignorantia sit peccatum.

Infra q. 84. art. 4. ad 5. & q. 105. a. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non sit peccatum

Universidad de Deusto
Biblioteca

tic.2. ad 9. & 2. 2. q. 33 art. 2. ad 2 Et 2. d. 4. q. 2. arti. 2. q. 1. ad 3. Et mal. q. 3. art. 7 co. & ad 1. 7. & 11. & quodli. 3. artic. 19. in co l. Q. 71. ar. 7.

catum. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, vt supra habitum est, sed ignorātia non importat aliquem actū neque interiorem, neque exteriorem, ergo ignorantia non est peccatum.

Præterea. Peccatum directius opponitur gratiæ, quam scientiæ: sed priuatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequēs peccatum, ergo ignorantia, quæ est priuatio scientiæ, non est peccatum.

Præterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est, nisi inquantum est voluntaria: sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis, quam in ignorantia, ergo in ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

Præterea. Omne peccatum per pœnitentiam tollitur: nec aliquod peccatum trāsiens reatu remanet actu nisi solum originale: ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto, ergo ignorantia non est peccatū nisi forte sit originale.

Præterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu remaneret ignorantia in homine, tandiu actu peccaret: sed continue manet ignorantia in ignorante, ergo ignorans cōtinue peccaret: q̄ patet esse falsum, quia sic ignorantia esset grauissimū, nō ergo ignorantia est peccatū.

Sed contra, Nihil meretur pœnam nisi peccatum: sed ignorantia meretur pœnam: secundum illud 1. ad Corin. 14. Si quis ignorat, ignorabitur, ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendū, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationē, vnde cuicūque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas, secundum quem modū Dion. in Angelis nes-

cap. 7. dece. est. Hier. ad. ep. c. 6. Ecclesiastici

cientiam ponit 7. c. cæl. Hierar. ignorantia vero importat scientiæ priuationem, quodum scilicet alicui deest scientia eorū, quæ aptus natus est scire. Horū autem quædā aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitū actum recte exercere, vnde omnes tenētur scire communiter ea, quæ sunt fidei, & vniuersalia iuris præcepta, singuli autem ea, quæ ad eorum statum vel officiū spectant. Quædam vero sūt, quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur: sicut theoremata geometriæ, & cōtingentia particularia nisi in casu. Manifestum est autem, quod quicūque negligit habere vel facere id, quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis, vnde propter negligentiam ignorantia eorū, quæ aliquis scire tenetur est peccatum, non autem imputatur homini ad negligentiā, si nesciat ea, quę scire non potest: vnde horū ignorantia inuincibilis dicitur, quia studio superari non potest, & propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria eo, quod nō est in potestate nostra, reppellere eam non est peccatū. Ex quo patet, quod nulla iguorantia inuincibilis est peccatum ignorantia autā vincibilis est peccatū si sit eorū, quę aliquis scire tenetur: nō autē si sit eorū, quæ quis scire nō tenetur.

Hierar. ib. 7. c. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictū est, in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitū, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ secundum quod omissio habet rationem peccati, & ita negligentia secundū quod ignoratia est peccatū, continetur sub prædicta diffinitione peccati, inquātū prætermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam adquirendam.

Ad secundum dicendū quod priuatio gratiæ, etsi secundū se non sit peccatū, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati,

peccati, sicut & ignorantia, & tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus: gratia vero nō acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiā in actu volito, qui est imperatus a voluntate: ita in peccato omissionis nō solū actus volūtatis est peccatū, sed etiam ipsa omissio: inquātū est aliqualiter volūtaria, & hoc modo ipsa negligentia sciendi vel etiā ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartū dicendum, quod licet trāseunte reatu per pœnitētiam remaneat ignorantia, secūdum quod est priuatio scientiæ: non tamen remanet negligentia secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in alijs peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat, ita est etiā de peccato ignorantiæ, non enim continuo ignorans actu peccat: sed solū quādo est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenet ur.

Conclusio est, *Ignorantia eorū, quæ quis scire debet, est peccatum, siue sit affectata, siue crassa, & vincibilis.* Huius autem cōclusionis, & totius articuli doctrina, tum etiam quæ sint ea, quæ quis scire debet, sequentibus disputationibus explicabimus.

An ignorantia secundum se sit peccatum. Disput.118.

Ignorantiā secundum se esse peccatum, Alexander Bonau. & alij affirmant. cap. 1.
Ignorantiam secundum se non esse peccatum Sanctus Thomas, & alij probabilius existimant. cap. 2.
Variæ rationes huius sententiæ. cap. 3.

Ignorantiam secundum se esse peccatū, Alexan. Bonau. & alij affirmant.

CAPVT I.

Præsens controuersia nō est, an ignorantiæ peccatum sit prima rie in intellectu, & secundarie in voluntate. Hæc enim quæstio disputata est a S. Tho. supra q. 20. art. 1 2. & 3. vbi vniuersim tractauit, an malitia deriuetur ab actu voluntatis in actum exteriorem, & aliarum potentiarum, vel cōtra. Neque difficultas nū c est, an peccatum sit in intellectu: iam enim q. 74. art. 5. dixit in facultate intellectus posse esse peccatū. Sed controuersia nunc est, vtrū ignorantia ita sit peccatum sicut est homicidium, siue sit primarie peccatū hoc in intellectu, siue in voluntate iuxta varias opiniones a nobis enumeratas disput. 73. an potius ignorātia non sit peccatū secūdū se adhuc malitia secundarie ipsi comunicata, sed sit effectus peccati, sicut mors est effectus peccati, nēpe homicidij, & nullo modo est peccatū, nec cum voluntate vnum peccatum vllo modo constituit. Est igitur difficultas, an sicut mors non est secundum se pecccatum, sed in actu homicidij tota consummatur malitia, ita etiam ignorantia secundum se non sit peccatum vllo modo, sed in negligentia sciendi maneat tota malitia, & ignorātia sit solum effectus peccati, sicut mors est homicidij. In quæstione autem sic intellecta duę sunt tantū opiniones. Prior est, ignorantiā secūdum se esse peccatum, sicut est homicidium, vel actus alterius facultatis. Communicata tñ, & deriuata malitia ab actu, aut negligentia volūtatis, vbi auctores huius opinionis dicunt, eam esse primarie. Itaq; asserunt ignorantiam quidem esse peccatū secundum se, & non solum ratione negligentiæ, materialiter tamen sicut de quocūque actu alterius facultatis, quam intellectus existimāt. In hac sententia fuerunt Alex. 2. p. q. 112. memb. 1. in corpore & ad 3. Bonau. in 2. d. 22. ar. 2. q. 2. in corpore, & ad 1. 2. & 3. Albertus art. 7. Ricardus art. 2. q. 2. Marsilius in 2. q. 15. art. 2. conclusione 1. & 2. & sequentibus, Almainus tractatu 1. moralium c. 4. Gerson Alphabeto 31. litera D. Castro 2. lib. de lege penali c. 14. quibus cōsentiunt S. Tho. in 2. d. illa 22. q. 2. ar. 1. quā uis ab alijs auctoribus in eo differat, quod in solut. primi ait, nempe ipsam ignorātiā, quæ est

1 Status quæstionis.

Prior opinio dicit Ignorantiam secundū se esse peccatum.

2 Alexand. Bonauent. Albertus. Ricardus. Marsilius. Almainus. Gerson. Castro. S. Thom.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ est in intellectu, esse peccatum formaliter. In quo sensu hanc etiam opinionem sequuntur nonnulli recentiores, existimãtes tam in voluntate, quã in intellectu primarie malitiam reperiri. In eò igitur cõueniunt, quod ignorantia secundum se conjuncta cum voluntate sit peccatum, siue sit formaliter, & primarie, siue materialiter, sicut de actibus aliarũ facultatum multi arbitrantur. Quinimo addit Ricardus, ignorãtiæ peccatum aliquãdo esse omissionis, aliquãdo commissionis: omissionis quidem, cum voluntas sola omissione adhibendi diligentiam peccat; commissionis vero, quoties actu explicito nescire vult. Refert autem Corduba pro opposita sententia Gersonem in regalis moralibus, ibi tamẽ eam non sequitur: habentur autem regulæ morales Alphabeto 24.

Corduba.

Prima ratio.

Omissis vero rationibus, quibus prædicti Doctores probant malitiam huius peccati sicut aliorũ primarie in voluntate reperiri, de qua re satis a nobis dictum est dis. 73. probãdum modo est pro hac opinione, ignorantiam secundum se, & non ratione negligentiæ sciendi esse peccatum siue formaliter, siue materialiter, siue primarie, siue secundarie. Primum, quia illud est secũdum se peccatũ & nõ tantum effectus peccati, quod secundũ se est contra præceptũ, atqui ignorantia est contra præceptũ, quia non tantum debemus adhibere diligentiã, vt sciamus, verum etiam debemus scire, si possumus: ergo ignorantia secundũ se peccatum est: non est igitur ignorãtia effectus tãtum peccati, sicut mors, sed peccatum: nã mors non est contra præceptũ nisi ratione homicidij, & in principio cũ fuit illata; at ignorantia semper est cõtra præceptũ. Præterea si quid obstaret, quo minus ignorantia secundum se esset peccatum, maxime quod opposita est virtuti intellectuali scilicet scientiæ, non morali: at hoc nõ obest, nam, & error in intellectu peccatum est sicut hæresis, & tamen opponitur virtuti intellectuali scilicet fidei.

Secunda ratio.

Ignorantiam secundum se non esse peccatum S. Thomas, & alij probabilius existimant.

CAPVT II.

Secunda opinio vera.

OMissa opinione S. Thom. & Caiet. quæ nobis visa est probabilior supra disp. 73. nempe malitiam ex obiecto, & circunstantijs primarie esse in actu exteriori, vel alterius facultatis quam voluntatis, secundarie autem in volũtatis operatione: quod ad præsentem attinet controuersiam probabiliorem etiam existimamus, quam docet de ignorantia, videlicet, nõ esse peccatum secundum se, sed effectum, & pœnam peccati, totum autem peccatum consistere in negligentia sciendi, & addiscendi. Ita docet apertè Sanctus Thomas in hoc articulo vt paulo inferius demonstrabimus, quem sequuntur Cai tanus, & Conradus in cõmentarijs, Syluester verbo *Ignorantia* q. 3. Corduba lib. 2. q. 6. Durandus in 2. d. 22. q. 3. ita etiã docuerat Antisiodorensis lib. 2. summæ tractatu 29. cap 1. q. 2.

Sententia D. Thom. in hoc articulo.

Conradus. Sylu. Corduba. Durandus.

Probatur D. Thomas.

Porro hanc fuisse mentem Sancti Thomæ in hoc articulo prioremque sententiam retractasse, quã tradiderat in 2. loco allegato, nemo est qui inficiari possit, nisi clarissimæ luci tenebras velit offundere, aut cum Nino in corpore. *Vnde propter negligentiam ignorantia eorum, quæ quis scire tenetur est peccatum*, & in solutione primi inquit in definitione illa peccati tradita quæstione 71. articulo 6. *Dictum factum concupitum, &c.* intelligi etiam negationes horum. Subdit vero, *Et ita negligentia secundum quam ignorantia est peccatum continetur sub prædicta definitione peccati, in quantum præterm: ttitur aliquid, quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam*: non dixit, peccatum esse omissionem sciendi, sed omissionem alicuius dicti, vel facti ad sciendum. Contra vero si quæreretur de omissione missæ, aut alterius præcepti, sine dubio non diceret peccatum cõsistere in omissione dicti, vel facti ad hãc diendam missam necessariũ, sed in ipsa omissione missæ, etiamsi omissio missæ non sit peccatum, nisi fuerit in nostra potestate medio dicto aliquo, vel facto. Et in solutione 2. æquiparat priuationem scientiæ, quæ est ignorantia, priuationi gratiæ, & inquit eodem modo ignorantiam esse peccatum, sicut priuatio gratiæ peccatum est, ita vt sicut priuatio gratiæ secundũ se non est peccatum, sed tantũ ratione negligẽtiæ præparandi se ad illam, sic etiam nec ignorantia, nisi ratione negligentiæ sciendi: constat autem priuationem gratiæ non esse peccatũ, actionis quod vocant actuale, etiãsi habeat tationem maculæ, & peccati per modum habitus: ergo nec ignorãtia erit peccatum actuale,

actuale, de quo nunc loquimur, & cum in 3. art. probare vellet, ignorantiam esse peccatum, eo saltem modo, quo exterior omissio peccatum est, etiamsi culpa illius sit quoque in voluntate, sicut quoduis peccatum omissionis, seu commissionis; respõdet, sicut peccatum commissionis non solũ cõsistit in affectu sed etiam in opere imperato a voluntate, sic etiam peccatum omissionis nõ solum est in actu voluntatis, sed etiam in ipsa omissione, quatenus est volũtaria: & hoc pacto inquit esse peccatũ omissionis negligentiam sciendi, vel ipsam incõsiderãtiam, id tamen de ignorantia non cõcedit: sentit igitur peccatũ omissionis sciẽdi præter volũtatem, in qua etiam est, esse quoque in negligentia addiscendi, vel in ipsa actuali inconsiderãtia, quæ ab ignorantione differt, vt infra explicabitur. Quodsi omissionis peccatum in ipsa ignorantia cõsummaretur, sicut non audire missam in ipsa priuatione audiendi missam, non solum diceret S. Doctor, hoc peccatũ omissionis esse in negligentia addiscendi, vel in incõsiderantia. Et cũ in 4. augmento probare vellet ignorantiam non esse peccatũ, quia manet peracta pœnitentia, peccatũ autem non manet post pœnitentiã; respondet his verbis, *Remanet ignorantia, secundum quod est priuatio scientiæ, non tamen remanet negligẽtia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur*: quodsi ignorantia secundum se peccatum esset eo modo, quo est operatio, vel omissio alterius facultatis, quam intellectus quandiu ignorantia maneret, peccatũ quoque manere diceretur: cum igitur dicat, ideo non manere peccatũ, quia non manet negligentia sciendi, plane sentit in negligentia solum fuisse peccatum. Eodem spectat id, quod ait in solutione 5. nempe non semper hominem peccare, nisi pro eo tempore, quo debebat sciẽtiã adquirere: putat igitur peccatum in eo fuisse, quod homo scientiam suo tempore nõ adquisiuit, cum posset; non autem in eo, quod ignorat.

Primum non tandum circa negligentiam ratione cuius ignorantia dicitur esse peccatum.

Secundo non tandum,

Conradus, Corduba.

Variæ rationes huius sententiæ.

CAPVT III.

OVi hanc posteriorem opinionẽ sequuntur, nõ eodem modo eã confirmãt. Referam igitur prius fundamentum aliorum, deinde efficaciori ratione illam comprobabo.

Prius tamẽ pro maiori huius rei perspicuitate duo præmittam: vnum est, negligentiã ratione cuius dicimus ignorantiã esse peccatum, vel potius in qua dicimus peccatũ ignorantiæ consistere, nõ esse omissionem voluntatis, & incuriam illius; nã licet hæc sit necessaria, vt ignorãtia imputetur, sicut in quocunque alio peccato necessaria est aliqua ratio voluntarij, hoc tamen peccatum extra voluntatem consummatur, non quidem in ipsa priuatione sciẽtiæ, sed in omissione diligentiæ, quam dicto vel facto aliquis adhibere debebat, vt sciret, sicut S. D. in solutione primi manifeste docuit, & ex ipso nos superiori cnotauimus. Ob hãc rationẽ nollem allegare pro hac posteriori sententia Gersonẽ Alphabeto 32. litera Q, vbi asserit, ignorantiam esse peccatũ ratione negligentiæ, quia nõ satis explicat, vtrũ de negligẽtia volũtatis, an alterius facultatis loquatur. Alterũ, quod debet præmitti, est, ex doctoribus, qui hanc posteriorẽ opinionẽ amplectũtur, nõ omnes eodẽ modo sentire de primo subiecto malitiæ, vtrũ sit primarie in volũtate, an in ipsa omissione diligentiæ, quæ exterius deberet adhiberi ad sciẽdum. Nã Conr. & Corduba putarũt, malitiã huius peccati primarie esse in volũtate, in negligentia autẽ secundarie, cõtra vero Caiet. & S. Th. qui q. 20. art. 1. & 3. docent, malitiam ex obiecto, & circunstãtijs primarie esse in actu exteriori, & secũdarie in volũtate, eodẽ modo de hac culpa, & mãlitia philosophari coguntur, ita vt malitia primarie sit in exteriori negligẽtia, secũdarie vero in volũtate. Prædictam igitur opinionẽ Caie. probat hac ratione. Omne peccatum debet opponi alicui virtuti morali; ignorãtia autẽ nõ opponitur virtuti morali, quia opponitur scientiæ, quæ non est virtus moralis, sed intellectualis: ergo ignorãtia secundum se non est peccatum, etiamsi sit voluntaria: atque hac ratione de ea (inquit Caiet.) nõ tractat S. Thom. 2. 2. neque inter alia vitia moralia commemorat, quia peccatum morale non est. Dicit ergo ignorantiam non esse peccatũ moris, sed negligentiã, & omissionem studij, ratione cuius ignorantia ad genus moris pertinet. Eodẽ pacto postea idẽ Caie. 2. 2. q. 166. a. 2. docuit materiã huius virtutis nõ esse sciẽtiã ipsam & cognitionẽ intellectus aut sẽsus, sed studiũ sciẽdi. Nam sciẽtia (inquit) secundũ se tantũ est naturalis perfectio intellectus, & ita ad virtutẽ solũ intellectualem pertinet, quæ est

Primum non tandum circa negligentiam ratione cuius ignorantia dicitur esse peccatum.

Secundo non tandum, Conradus, Corduba.

7

Ratio Caiet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ est extra genus moris: studium vero sciendi ex proxima materia studiositatis: studium autem putat esse actum voluntatis passiue existẽtẽ in facultatibus cognoscentibus, cuius moderatio ad virtutem studiositatis pertinet. Huic autẽ virtuti (ait) opponitur per excessum curiositas, quæ est immoderatum studium sciendi. Addit postremo Caietanus, negligentiam equiuoce dici, nam & oppositum vitium prudentiæ in præcipiendo, quod est in volũtate, & oppositum vitium studiositati æquiuoce dicitur negligentia; neque hic explicasse putat S. Thomã de qua negligẽtia loqueretur, ratione cuius ignorantia esset peccatum.

8 Hoc tamen Caietani fundamentum primum mẽti S. Tho. plane aduersatur; deinde manifesta ratione conuelli potest. Primum quidem, nam S. Tho. supra q. 74. art. 5. docet posse esse in intellectu peccatum, intelligit in genere moris, quod definierat supra q. 71. art. 6. & eodem sensu, quo negauit in ar. 2. eiusdem q. 74. ad 3. in membris externis esse peccatum, nẽpe in genere moris, concessit art. 5. in intellectu esse. In mẽbris autem negat peccatum, non in genere naturæ, quia hoc modo defectũ aliquẽ habere possunt, sed in genere moris, vt ibidẽ explicatũ est. Prẽterea ratione sic refellitur sententia Cæte. primũ, in intellectu est peccatum hæresis contra fidem: fides autem est virtus intellectualis, & sine caritate nõ est virtus moralis, vt multis placet: ergo scientiam esse virtutẽ intellectualẽ nihil obstat, quo minus ignorantia sit peccatum moris. Deinde quamuis scientia sit virtus intellectualis, quatenus perficit intellectum circa verum, tamen quatenus secundum debitã mensuram conueniret naturæ rationali, vt rationalis est, materia virtutis moralis esse posset: contra vero, quatenus debitum modum conuenientem homini secundum rationẽ excederet, esset materia peccati moralis: ergo ex hac parte nihil obstaret, quominus ignorantia etiam esset peccatum omissionis per defectũ. Neque vero S. Tho. oppositum docet 2. 2. q. 167. art. 1. vbi de vitio curiositatis loquitur, non enim dicit, ipsam cognitionem non esse peccatum, quia non opponatur virtuti morali, vt illi imposuit Caietanus, sed tantum inquit, cogitationem secundum se non esse malam, quia secũdum se bona est, sed studium nimium sciendi posse esse peccatum, & posse etiam habere rationem virtutis propter aliquid

Reicitur. S. Thom.

In intellectu potest esse peccatum in genere moris.

S. Thom.

9 adiunctum. Hoc autem verum est, quia scire secundum se, nisi ratione adiuncti sit immoderatum, nõ potest esse malũ. Vbi autẽ relideat habitus virtutis disputatione 87. dictum est, vbi ostendimus, habitum virtutis vniuersim esse in voluntate, quæ solaferri potest in honestum, vt honestum est, quod proprium virturis est.

Rationes Durandi.

Durandus loco allegato duabus rationibus prædictam sententiam confirmat, ex quibus posterior mihi non probatur, quæ est huiusmodi. Si ignorantia, quatenus ignorantia est, esset peccatum, sequeretur hominem tandiu peccare, quandiu ignorat aliquid, hoc autem absurdum est; nam potest aliquis in ignorantia manere post pœnitentiam: ergo ignorantia, quatenus ignorantia, non est peccatum. Hæc tamen ratio infirma est, nam licet dicamus ignorãtiam secundum se esse peccatum; tamen non est hoc ita asserendum, vt ignorantia quomodocunque peccatum sit, sed tunc tantum, quando quis scire potest & debet. Quodũ post pœnitentiam quis potest in ignorãtia sine peccato manere, hoc ideo est, quia aut non debet, aut non potest tunc scire, & tam diu in peccato non dicetur manere, quãdiu aut non poterit, aut non debebit scire. Verum respondet Duran. quamuis præceptũ affirmatiuum sciendi non obliget pro omni tempore, ita vt semper actu impleatur, obligare tamen pro omni tempore secundum habitũ, ita vt homo sit habitu dispositus ad implendum præceptum, quãdo obtigauerit; quæ dispositio tollitur omnino per ignorantiam ipsam. At contra hoc est ratio manifesta, tum quia ille qui ignorat, potest esse dispositus, vt sciat suo tẽpore: ergo ignorantia non tollit hanc dispositionẽ: tum etiam quia hæc dispositio non est necessaria ad obseruanda præcepta affirmatiua, sed satis est non habere contrariã voluntatem. Posset aliquis dicere, ideo ignorantiam nõ esse peccatum secundũ se, quia non est semper in nostra potestate scire cũ volumus. Verũ hac eadem ratione negligẽtia sciendi non esset peccatũ, quia nõ est in nobis liberum adhibere diligẽtiam ad sciendũ: sicut ergo tunc dicimus esse peccatũ hanc negligentiã, quãdo est in nostra potestate, cur etiã idem non dicemus de ignorantia? Optima ratio prædictæ sententiæ mihi videtur, qua vsus est idem Durandus priori loco, & attigit Conradus in hunc ar. in hũc modum, Eo differt peccatũ actuale, de quo

Conradus

remus, priuationem scientiæ per modum habitus significat: nam qui bene nouit demonstrationem, & non est oblitus, etiamsi actu non consideret, non dicitur ignorare, sed ignorare dicitur is, qui nunquam didicit, aut qui iam obliuioni tradidit id, quod didicerat. Porro de ignorantia prauæ dispositionis, quæ in errore consistit, eodem modo dicendum est, sicut de inconsideratia, videlicet esse peccatum secundum se, & non solum ratione negligẽtiæ: quale vero peccatum sit, ex ijs, quæ sequente disputatione dicemus, patebit.

An ignorantia sit speciale peccatum. Disput. 119.

Quid sentiãt Caietanus, & aliqui alij. cap. 1.
Vera sententia de ignorantia eorum, quæ in operatione consistunt. cap. 2.
De peccatõ ignorantiæ eorum, quæ in speculatione posita sunt. cap. 3.

Quid sẽtiãt Caietanus, & aliqui alij.

CAPVT I.

1 *Prima sententia affirmat. Corduba. Gabr. Almain.*

DE ignorantia ratione negligentiæ præsens quoque controuersia intelligenda est. Refert autẽ Antonius de Corduba lib. 2. q. 6. opinionem quandã Gabrielis, & Almaini asserentium in peccatis ex ignorantia, præter illud peccatum, quod ex ignorantia proficiscitur, vt homicidium, vel sacrilegium, esse etiam peccatum quoddam peculiare ignorantiæ: quam sententiam in prædictis Doctoribus inuenire non potui: neque vero ille citat locum. Ipse tamẽ Corduba ibidem, & Caietanus locis allegatis in præcedente disputatione affirmare videntur, ignorantiam ratione negligentiæ esse speciale peccatum oppositum virtuti studiositatis: hæc enim moderatur appetitum, & studium sciendi, ne excedat modum debitum sciendi plura, quam oportet, aut deficiat sciendo pauciora. Virtuti autem studiositatis opponi negligentiam sciendi docet Sanctus Thomas 2. 2. q. 166. art. 2. in 3. & in solutione illius, cum concedit negligentiam hanc sciendi studiositatẽ opponi, quatenus labore retrahimur a scitia eorum, quæ scire debemus. Porro hoc vitium speciale contingere circa omnem materiam

Caietanus.

S. Thom.

de quo modo est controuersia a malo, vt constat ex doctrina disputationis 77. quod priuatio cuiuscũque formæ debitæ est malum. At peccatum actuale dicitur defectus operationis, aut per priuationem rectitudinis, aut per relationem incõuenientiæ iuxta varias opiniones: quocirca peccatum omissionis, quod etiam actuale vocatur, cũ in priuatione omnino cõsistat, semper est priuatio, non formæ quomodocũq;, sed actionis debitę; & ita non est priuatio actus primi, hoc est, formę, sed actus secũdi, hoc est, operationis: ignorantia autẽ est priuatio actus primi, hoc est, formæ, nõ actus secũdi, hoc est, operationis; est enim priuatio scientiæ per modũ habitus, non autẽ actus sciẽdi. Nam scire dicitur etiam qui actu nõ cõsiderat, ac proinde sciẽtia in habitu cõsistit, vel in statu per modum habitus: ergo ignorantia non est actuale peccatum omissionis, aut commissionis; erit ergo peccatũ actuale negligentia addiscẽdi, aut priuatio considerationis, quę sunt priuationes actionum. Quocirca S. Thom. in hoc art. in solutione secundi negauit priuationem gratiæ esse peccatum, quia est priuatio habitus, & peccatum non habendi gratiam solum ipse constituit in negligẽtia prẽparandi se ad illam, quæ est priuatio actionis debitæ: eadẽque proportione philosophatur de peccato ignorantiæ, vt in sola negligentia addiscẽdi, aut inconsiderantia sit peccatũ, nõ autem in ipsa ignoratia, quã comparat priuationi gratiæ sicut negligentiam sciendi negligentiæ prẽparandi se ad gratiam.

10 Quodsi aliquis vrgeat hoc modo, ignorãtia non est solum priuatio scientiæ per modum habitus, sed etiam priuatio actualis considerationis, vt docuit Corduba, ergo hac ratione potest esse peccatũ omissionis actualis; relicta quidem contẽtione de voce, quæ in hac re esse posset, vtrũ videlicet ignorantia proprie dicatur inconsiderãtia, quæ est priuatio cõsiderationis actualis, an solum dicatur priuatio scientiæ per modũ habitus; respondeo; ignorantiam secundũ se esse peccatum, quatenus est inconsiderãtia: id quod concessit plane S. Thomas in solutione tertij, nec id vllus negauit: nam qui hanc posteriorem sententiam sequuntur, de ignorantia loquuti sunt, quatenus est priuatio scientiæ per modum habitus, & de illa etiam auctores prioris opinionis quæstionem intellexerunt. Ceterum, si nominis *Ignorantia*, significationem consi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

materiam virtutum docet in ea quæstione articulo 1. ad primum. Quare prædicti Doctores asserere videntur, ignorantiã de agendis esse speciale peccatum contra hãc virtutem distinctum ab eo, quod ex talii ignorantia opere fit, vt homicidium, vel aliquod aliud. Adde etiam, quod 2.2. quæstione 53. idem S. Doctor contra virtute prudẽtiæ plura vitia peculiaria commemorat: articulo 2. peccatum imprudentiæ in vniuersum; deinde articulo 3. peccatum præcipitationis contra debitum consilium, seu consultationem, articulo 4. inconsiderantiam, quam dicit esse in defectu iudicij articulo 5. inconstantiam, quam etiam negligentiã appellat, & dicit esse defectum imperij: hæc autem omnia sunt circa agenda.

Recentiorum placitum.

Recentiores nonnulli, qui hanc sequuntur sententiam, ex vna parte fatẽtur, eum, qui peccat ex ignorantia, non peccare nisi vnico peccato, acsi scienter peccaret; ex alia vero parte docent, ignorantiam, seu inconsiderantiã pertinere ad diuersos habitus vitiorum secundum varietatem materiæ, vt ignorare, quæ sunt iustitiæ pertinet ad iniustitiam, & sic de alijs: præterea ex fine proprio voluntatis pertinere ad habitum negligentiæ sciendi, quæ est contra virtutẽ studiositatis. Ex quorum sentẽtia videtur sequi contrarium eius, quod priori loco dicebant, sic enim, cum quis peccat ex ignorantia, erit duplex peccatum, alterum contra virtutem peculiarem, cui materia peccati opponitur, alterum cõtra studiositatem propter ignorantiam: quia vtraque virtus moralis est, & peccatum oppositum duplici virtuti morali in duplici specie est, eo quod duplicem habeat malitiã moralem.

Vera sententia de ignorantia eorum, quæ in operatione consistunt.

CAPVT II.

Vera sententia quam contingit partes.

VT veram in hac controuersia opinionem explicemus, distinguamus oportet ignorãtiam, quã vocant practicam, hoc est, rerum agendarum, & speculatiuam; hoc est earum, quæ in speculatione solum positæ sunt. Primum igitur, si loquamur de ignorantia rerum agẽdarum, dicendum est, non esse speciale peccatum vllo modo, etiamsi quis ex negligentia, & desidia, vt fugiat laborem, in ignorantiam incidat: quare talis ignorantia non erit contra studiositatis virtutem, vt recentiores illi volebãt: id quod hac vnica ratione mõstratur. Nam alioqui sequeretur, grauius multo peccare eum, qui ex ignorantia delinqueret, quam qui scienter: hic enim vnico tantum simplici peccato peccaret, verbi gratia, in materia homicidij, si non occideret ex odio; ille autem præter homicidium, committeret aliud peccatum ignorantiæ contra aliam virtutem scilicet contra studiositatem, essentque hæc duo in confessione explicanda vt distincta: nam peccatum negligentiæ, & ignorantiæ in ea materia graue esset, & speciale distinctum ab homicidio: quæ sane videntur absurda.

Neque vero ignorantia solum rerum agendarum, sed defectus etiam prudentiæ vel ex parte consilij, vel iudicij, vel imperij nõ est speciale peccatũ in genere moris, neq; plus, quam vno peccato peccat is, qui prætermisso ordine prudentiæ contra aliquam virtutem committit. Primum quidẽ probatur de inconstantia, quam dicit Sanctus Thomas opponi imperio prudentiæ, quia non recte imperat: nam si in nobis est imperium aliquod circa nostras operationes, illud est post electionem, in qua iam commissum est peccatum; illa vero, quę virtute illius sequuntur, eandem cum ea malitiam habent. De defectu vero consilij, & iudicij idem patet: nã iudicare male, vel male consultare, non est secundum se malum, nisi sequatur voluntatis electio: tota igitur culpa est in electione post tale iudicium & consultationem. Qua de causa recte dixit Sanctus Thomas superiori quæstione 5. articulo 1. ad 3. causam peccati esse voluntatem creatam cum priuatione regulæ rationis, hoc est, voluntatem creatam non adhibentem regulam rationis. Addit tamen eam priuationẽ regulæ rationis secundum se non esse peccatum, nec malum culpæ, antequam applicetur ad actum, quasi dicat, peccatum non consistere in priuatione regulæ, sed in operatione, precedente tali priuatione.

Neque quidquam interest, quod prudentia sit virtus specialis, vt proinde dicamus defectus ipsi peculiari modo oppositos esse peculiaria peccata: nam prudentia nõ est virtus moralis, & electiua, sed intellectualis, sicut ars, vt expresse tradit Aristot. 6. Ethicorum capite 2. & 3. idem de prudentia docet

docet S. Tho. supra q. 68. ar. 2. in corp. & ad argumẽta, & ar. 4. & 2.2. q. 4. ar. 8. appellat tamen eam ducem virtutum moraliũ: quo sensu Bernardus sermone 49. super Cãtica post multa alia, de prudentia inquit: *Est ergo discretio non tam virtus, quam quædã moderatrix, & auriga virtutum, ordinatrixque affectuum & morum doctrix*: virtuti autẽ intellectuali non opponitur peculiare peccatum moris, alioqui & arti etiam opponeretur, quæ est virtus intellectualis. Quodsi negligentia sciẽdi opposita studiositati est peccatum morale, non ideo est, quia opponatur virtuti intellectuali, quę dicitur sciẽtia, sed quia peculiari virtuti morali cõtraria est, nempe studiositati, quæ habet pro materia intellectualẽ ipsam virtutem, hoc est, scientiam: ignorantia quoque in rebus fidei peccatum moris est, etiamsi fides ipsa intellectualis virtus sit, quia opponitur affectui sciendi mysteria fidei, qui instar studiositatis est. At affectus circa finem, qui dirigit prudentiam ad consultandum, iudicãdum de medijs, & imperandum illa, nõ est alicui⁹ virtutis peculiaris, sed iuxta varias materias ex varijs virtutibus procedit: ideoq; imprudenter iudicare, consultare, vel imperare, non est contra aliquam peculiarem virtutem moralẽ, sed contra varias materias occurrentes, ac proinde vnum tantũ peccatum est male iudicare, consultare, vel imperare in materia furti, & furari. Nec imprudentia secundum se, quatenus opponitur prudentiæ, quæ est virtus intellectualis est speciale peccatum moris, hæc enim est ratio communis, quæ sub se habet varios defectus prudentiæ iam dictos.

De peccato ignorantiæ eorũ, quæ in speculatione posita sunt.

CAPVT III.

IAm vero supereſt, vt explicemus, quale sit peccatum ignorãtiæ rerum, quæ in speculatione consistunt. De his autem distinguendum est: nam aut ita omnino in speculatione posita sunt, vt aliquo modo ad operandum deseruiant, & hoc modo non est distinctum peccatum ab ipso opere, veluti ignorare quæ liceant, vel prohibita sint, ignorare vtrum sit homo, an fera id, quod apparet, ex quo nascitur homicidium. Huius autem eadem ratio est, atque illius ignorantiæ, de qua superiori capite loquuti sumus: est enim eadem. Hoc etiam modo peccatum est, & non alia ratione ignorare Decalogum, & legem Dei: qua de causa Antisiodorensis lib. 2. tractatu 29. cap. 1. inquit, ignorantiam non esse peccatum: assignat autem rationem in solutione 4. quia scire secundum se non est opus virtutis, sed antecedit virtutem, & ita inquit, nullum debere scire nisi propter operationem: loquitur aut de scientia, de qua hactenus diximus: an vero virtus studiositatis versetur circa omne genus sciendi, subinde dicemus.

De ignorantia rerum fidei.

Si vero sermo sit de ignoratione eorum, quæ ita in speculatione posita sunt, vt ad operationem non referantur vllo modo, vt sunt mysteria fidei nostræ, dupliciter contingit peccatum speciale, primũ errore voluntario, deinde negligentia sciendi mysteria: huius autem peccati malitia primarie est in intellectu, & secundarie in affectu: velle itaque ignorare mysteria, aut errare circa illa, ideo malũ est, quia ignorare, aut errare malum est, sicut velle occidere malum est, quia occidere malum est.

Hæc autem duo non sunt peccata moris, quatenus opponuntur fidei, vt est virtus tantum intellectualis, sed quatenus illa est materia moralis affectus secundum rationem. Est autem duplex affectus, quidã est adhibendi studium necessarium sciendi ea, quæ docet religio, quam profitemur: & huic opponitur ignorantia, vel negligentia sciendi, sicut in alijs scientijs opponitur studiositati: alius affectus est credẽdi Deo, & huic opponitur infidelitas, & error contra fidem, an vero prior affectus sit virtutis studiositatis adquisitæ, vel infusę alibi dictum est. An etiam affectus credulitatis ad aliquam peculiarem virtutem pertineat, in 2.2. q. 4. ar. 2. explicabitur. Hoc duplex peccatum distinctum, & affectum diuersum facile colligimus ex eo, quod cum quis sit bene affectus ad credendum mysteria nostræ religionis, potest esse negligens, & male affectus ad studium adhibendum, vt discat, quæ sint mysteria nostræ religionis: hic autem non peccat, sicut ille, qui obfirmato animo proposita, aut proponenda mysteria non vult credere.

Materia curiositatis.

Porro curiositatis materia est scientia aliarum rerum, quæ ad speculationem solũ pertinent, quatenus horum scientia conueniens est homini, & secundum rectam rationem, contra quam multis modis peccatur, vt ostendit S. Tho. 2.2. q. 167. ar. 1. siue per

Universidad de Deusto
Biblioteca

excessum sciendi plus, quam oportet, siue per defectū sciendi minus, quam oportet, habita ratione status, & professionis cuiusque. Nam quædam vergunt in vitium curiositatis in vno, quæ in alio in medio studiositatis posita erūt, vt inductione patet, iā vero dicere incipiamus de ignorantia, quatenus potest esse vincibilis, aut inuincibilis, excusare a peccato, vel non excusare.

An iuris diuini possit esse inter infideles aliqua ignorantia inuincibilis. Disp. 120.

Nullum, etiam infidelem ignorare posse sine culpa sua aliquid iuris diuini, nonnulli senserunt. Cap. 1.
In communi fundamento præcedentis opinionis Doctores allegati eodem modo conueniunt. Cap. 2.
Posse ignorantiā inuincibilem in infidelibus esse, probabilior sententia asseruit. Ca. 3.
Diluuntur argumēta prioris sententiæ. Ca. 4
Corollaria præcedentis doctrinæ. Cap. 5.

Nullum etiam infidelem ignorare posse sine culpa sua aliquid iuris Diuini, nonnulli senserunt.

CAPVT I.

1 Status quæstionis

SVm inter varias ignorationis diuisiones, quas disp. 117. c. 1. recensuimus, quædam nec minus præcipua sit ignorantia iuris, & facti, alia vero vincibilis, & inuincibilis, videndum est, an iuris ignorantia inuincibilis esse possit: & quia aliud est ius diuinum, aliud naturale, aliud humanum, de singulis sigillatim disserere necessarium est. Primum igitur de diuino nonnulli Theologi antiqui docuerunt, nullum infidelem ignorare posse sine culpa sua ea, quæ sunt iuris diuini, & ita nullum infidelem absque culpa posse ignorare ea, quæ sunt fidei nostræ, ita docuerunt Alexander 2. p. q. 112. membro 8. & q. 153. membro 3. Antisiodorensis lib. 3. summæ tract. 3. c. 2. q. 3. in 1. q. aut dubio incidente, Albertus in 2. d. 22. ar. 10. Gabriel q. 2. art. 3. dub. 1. cū asserūt ignorantiam eorum, quæ omnibus cōmuniter proponuntur, nunquam a culpa excusare, bene tamen ignorantiam alicuius particularis. Aperte tamen id tradiderunt Gerson alphab. 61. litera K. & alphabeto 62. Litera. I. & Bonauentura in 3. dis. 25. ar. 1. q. 2. ad vltimum, & q. 3. ad penultimum, Vvillelmus Parisiensis tractatu de legibus c. 21. & omnium clarissime Adrianus quodlibeto 2. sine argumentis q. 1. ad 2. & quodlibeto 4. ar. 1. pūcto 3. q̄ incipit. *Ad videndum, quid sit peccare.* Ceterum multo antea idipsū docuerat Hugo de S. Victore lib. 2. de sacramentis p. 6. c. 5. in 3. tomo.

Prima sententia.

Ex his tamen Doctoribus Alexander, Bonau. Gabriel, & Adrianus loquuti solū videntur de ignorantia fidei circa mysteria, sine quibus salus non contingit alicui: Ceteri vero de ignorantia cuiuscūque præcepti diuini positiui, quale est baptismi. Antisiodorensis præterea, & Adrianus non solum loquuntur de ignorantia puræ negationis, aut priuationis, sed etiam de ignorantia erroris, etiamsi talis contingat ex doctrina alicuius concionatoris, & Doctoris magnę autoritatis: id quod ceteri etiā propter idem fundamētum fateri debent, & S. Thom. quodlib. 3. ar. 10. plane cōcedit. Demū Alexād. in illo mēb. 8. idē omnino affirmat de puero enutrito in carcere apud infidēles. Est autem cōmune fundamentū huius sententiæ axioma illud vulgo receptum, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem,* Hinc enim sequi videtur Deum præsto futurum, vt reuelet per se, vel prædicatorem ea, quę ad salutem ei necessaria sunt: sibi ergo quilque imputare debet, si non habeat notitiam eorum, quia ipse nō fecit id, quod potuit & debuit, vt eam consequeretur. Idē omnino sequitur, si quis audiens virum magnæ auctoritatis credit errorem, quia si tūc faceret id, quod est in se, Deus non permitteret ipsum in talem errorem incidere, sed interius, aut exterius ei veritatem ostenderet. Idem de puero apud infideles educato, ob eandem rationem videtur dicendū. Secundo idem probatur, quia nisi vera esset hæc sententia, sequeretur aut aliquem hominem posse saluari sine fide mysteriorum, aut esse alicui impossibilem salutem: nam si sine fide nequit saluari, & possibilis est salus, imputabitur vnicuique non habenti fidem, si illam non habeat. Multa alia pro hac sententia multiplicat argumē ta Antonius de Corduba lib. 2. q. 4. concl. 3. quibus solum probat, fidem Christi & & aliorum mysteriorum esse ad salutem necessariam, de quo controuersia modo non est: at vero ignorantiam eorum non esse inuincibilem non probat.

3 Secunda sententia.

Cum prædictis Doctoribus concordat Cord. q. illa 4. concluſ. 2. & 3. in eo, quod attinet ad fidem mysteriorum, quę ad salutem necessaria sunt, vt nulla horum ignorantia inuincibilis sit: non tamen in eo, quod spectat ad præcepta positiua Dei, qua le est baptismi, & aliorum Sacramentorū: horum enim libentius admittit ignorantiā inuincibilem: intelligit vero hanc suā sententiam post sufficientem Apostolorū prædicationem. Probat autē eam ex illo ad Roman. 10. (& sit tertium argumentum in ordine) *Et quidem in omnem terra exiuit sonus eorum* &c. id quod de Apostolis permulti interpretes Pauli intelligunt: ex quo loco ita colligere possumus, Cum Paulus dixisset, *Omnis enim, quicumq; inuocauerit nomē Domini, saluus erit,* Iudæū, & gentilem intelligens, & sibi obijcisset in hunc modum *Quomodo ergo inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quo modo credent ei, quem non audierunt: quo modo autem audient sine prædicante? quo modo vero prædicabunt, nisi mittantur,* respondet post pauca: *Sed dico, nunquid non audierunt? & quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum,* scilicet Apostolorum: cē set igitur Paulus in cuiusq; potestate sitū esse peracta iam prædicatione Apostolorū credere: ac proinde cuicumq; non credenti ignorantia mysteriorum imputabitur.

Præterea quarto probatur: si ignorantia fidei esse posset inuincibilis, constituamus hominem disputationis gratia, qui habeat ignorantiam inuincibilem mysteriorum, & nullum peccatum actuale, vel igitur ille damnabitur, vel saluabitur: si damnabitur, vel pœna sensus, vel sola pena damni: pena sensus non potest, quia hæc solum infligitur propter peccata actualia, nec sola pena dāni: hæc enim solis paruulis destinata est: at qui saluari non potest, vt constat: ergo vt pena sensus cum adultis puniatur, necesse est dicamus mysteriorum ignorantiā in eo fuisse actionis peccatum. Ceterorum autem præceptorū, etiāsi diuina sint, posse esse ignorantiā inuincibilem per totā vitā probat Cord. primum, quia non sunt necessaria ad salutē simpliciter, in re ipsa sicut est fides mysteriorum, ergo potest esse ignorantia inuincibilis eorum: deinde, quia talia præcepta non sunt per se nota, cum nihil habeant iuris naturalis admistum.

Cap. II. In cōmuni fundamento præcedētiis opinionis Doctores allegati non eodem modo conueniunt.

CAPVT II.

Cōmune fundamentum superioris doctrinæ diximus esse vulgatum illud axioma, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, & necessaria ad salutem,* hoc vero non eodem modo intelligitur ab auctoribus pro citata opinione allegatis: nam quid sit facere, quod in se est, & quantū oporteat laborare vt huic obligationi satisfiat, non eodē modo explicant. Cord. lib. 2. q. 2. concluſ. 2. inquit, tunc aliquē satisfeciſſe debitæ diligentiæ faciendi quod in se est, quādo non solū propria industria, & oratione postulat a Deo illuminari, sed etiā peritiores consulit nam si horū consilium prętermitteret, nec cos adiret, sed sola oratione a Deo postularet illuminari, & sola sua industria inquireret, non adhiberet sufficientē diligentiam, vt illuminaretur, & ignorātia culpabilis esset: quodsi hæc omnia aliquis faceret, putat Cord. certissime illū de veritate a Deo instruendū siue interiori illustratione, siue exteriori prædicatione, & doctrina, prout Deo placeret: quare & omnes, qui hac diuina illustratione nūc carēt, culpa sua inquit illa carere, quia diligentiā sufficientē, quā possent, non adhibent. Recenset autem pro hac sententia quā plures auctores, qui mequidē iudice, ea omnia nō docuerūt, inprimis Alexand. 3. p. q. 69. m. 5. ar. 3. ad 6. in antiqua impressione est aut quæst. 61. in nona, qui solū docet, tunc facere aliquē id, q̄ in se est, tā vt illustretur cognitione mysteriorū, quam vt iustificationē consequatur, quando iuxta cognitionē naturalem, qua omnibus notus est Deus, operatur, & petit ab eo illuminari. Nihil aliud docuit Gab. in lect. 59. in canonē missæ. Refert secūdo Dur. in 3. d. 25. q. 1. n. 9. qui solū loquitur de homine in syluis nutrito, de quo inquit, tunc facturū id, q̄ in se est, vt illustraretur cū iuxta iudicium legis naturalis, & rationis viueret, & nihil aliud ab eo exigit Durandus: nec tamen ob id asserit nullā in eo posse esse ignorantiā inuincibilem mysteriorū fidei, etiamsi culpa sua nō faceret id, quod est in se. Tertio allegat Conradū in lib. de contractibus q. 100. concl. 2. in 2. casu, qui reuera omnia illa, quæ numerat Corduba non

Sensus Cor duba.

5 Alexand.

Gab. Durand.

Universidad de Deusto
Biblioteca

duba non dicit esse necessaria, sed eo tantum excusari ait aliquem ab ignorantia alicuius rei, de qua dubitat, quod cõsulit peritiores in ea arte, & eorum sequitur consilium: de oratione vero, vel alia interiori præparatione nihil docet: imo supponere videtur necessariam non esse, sed solum cõsilium peritiorũ sufficere, quo accepto putat esse posse ignorantiam inuincibilem, & absque culpa. Quarto citat Corduba Alphons. de Castro 2. lib. de lege pœn. c. 14. §. *Quarto modo ignorantia*, qui sane ad diligẽtiam, quam quis debet adhibere, vt faciat id, quod in se est, postulat non solam orationem, sed etiam pœnitẽtiam peccatorũ, & præparationẽ ad illam. An vero præter hæc debeat etiam consulere peritiores, nõ negat, neque docet: sed id nulla ratione negare potest. Consentit ergo Cordubæ, imo aliquid addit non necessarium ad sufficientem diligentiam, quam quisque debet adhibere. Subiungit tamen hac posita diligentia posse contingere ignorantiam inuincibilem iuris diuini.

6 *Mens Adriani.* Ceterũ Adria in 2. quolib. sine argumentis q. 1. ad 2. & quodlibeto 4. a. 1. lit. D. multo plura requirit, vt dicatur aliquis facere quod in se est: inquit enim non sufficere, si quis examinet rem per se ipsum, sed oportere peritiores consulere, nec hoc sufficere, sed necessarium etiam esse se ad iustificationem præparare, & per illã a peccato purgari, nec hoc satis esse nisi etiam orationes addat, quibus postulet a Deo illustrari: quibus factis, inquit nulla manebit ignorantia, quia vno, aut alio modo docebitur. Loquitur autem de ignorantia articulorum fidei, & fortasis idem de præceptis sacramẽtorum sentiet. Quare semper cum quis ignorat, censet hic auctor ignorãtiã culpæ imputari, quia nõ fecit id, q̃ debuit, & potuit.

Rectiorum placitum. Recẽtiores denique nonnulli Cordu. sententię subscribũt hoc modo, vt quisque infidelis debeat peritiores consulere: si vero nõ potest saltem debeat Deo supplicare, & purgare affectũ quantum poterit, sic enim illuminabitur a Deo, prout ipsi placuerit, sin minus ignorantia eius culpæ non imputabitur: esse autem hunc modũ necessariũ, vt ignorantia vincatur, probat ex Augusti no lib. de vtilitate credendi c. 8. vbi hunc ordinem vicendi ignorantiam, vt necessarium videtur præscribere. Deinde hanc ignorantiam semper culpæ imputari probat Adrianus, quia quoties aliquis patitur ignorantiã, patitur eam propter peccata, & in pœnã illorũ. Ergo a culpa excusari nõ potest. Nã qui fieri potest, vt aliquis a culpa excusetur in eo, quod ob peccata sua iusto Dei iudicio patitur? hoc argumentum eo tendit, vt probet non tãtum culpæ imputari ignorantiã. vt dixit Corduba, quãdo quis nõ cõsulit peritiores, neq; orat, vt illustretur, sed etiã quãdo manet in peccato, nec ab eo iustificatur, nã tũc in pœnã illius ignorãtiam illam patitur.

Probatur ex doctrina Augustini

Posse esse ignorantiã inuincibilẽ in infidelibus probabilior sentẽtia adstruit.

CAPVT III.

Oppositа sententia nũc demum in Scholis communi omniam calculocõprobata multo probabilior est, quæ affirmat, accidere posse ignorantiã inuincibilẽ mysteriorũ fidei, etiã eorum, quæ ad salutẽ sunt necessaria, ità vt ea ignorare culpa non sit. Fuit in hac opinione S. Th. 2. 2. q. 10. a. 1. vbi cõcedit circa hæc mysteria posse esse infidelitatem, quã negatiuã vocat absq; peccato, & quãuis sine illorum notitia salus esse nõ posit ex sententia illius, de quo nũc nõ est controuersia, inquit tamen infideles, qui ignorãtes illa mysteria dãnantur, non omnes damnari ob peccatum talis ignorantiæ, sed propter alia peccata. S. Tho. sequitur Durã dus in 3. d. 25. q. 1. ad 1. vbi ait, non dari ignorantiã inuincibilem iuris naturalis, bene tamen iuris diuini: in illis nimirum, quibus mysteria non fuerũt proposita, nec per eos stetit, quominus proponerentur. Intelligit autem de ijs, qui restiterunt prædicationi, nã alioquin concedit esse aliquãdo ignorãtiam inuincibilem. Idẽ plane docuit, & fusius tractauit Victoria relectione de Indis Insulanis concl. 1. & seq. Consentiunt Conradus q. illa 100. de contractibus in 4. argumento contra 2. concluſ. Almainus tract. 1. moralium c. 4. propositione 2. Vega lib. 6. de iustificatione c. 18. Alphõsus de Castro lib. 2. de lege pœnali c. 14. Petrus de Soto, tractatu de ratione medendi: peccatis lect. 2. post medium, & recẽtiores communiter.

Sunt autẽ manifesta Aug. testimonia pro hac opinione. Primũ est auctoris libri quæstionũ noui testamenti apud Aug. q. 67. vbi sic ait. *Ille autem ignorans potest excusari a pœna, qui, a quo disceret, non inuenit. Extra au-*

stra autem Alex. 2. p. q. 112. m. 8. & Gab. in 2. d. 22. q. 2. ar. 3. dub. illo 1. explicant de Doctore non tantũ per prædicationẽ externã, sed etiam internam; cum plane Aug. de externa tantum doctrina loquatur: subdit enim de Iudeis, qui Christũ crucifixerũt, *Iustus autẽ hic ignoſci petit, qui habentes, a quo discerent, operam non dederunt, huiusmodi nõ licet ignorare*: vbi per illum, a quo discerẽt, aperte intelligit Doctorẽ, qui exterius docere posset. Secundum est tract. 89. in Ioan nẽ in illa verba cap. 15. *Si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatũ non haberent, nũc autem excusationẽ non habent de peccato suo* id quod Aug. de peccato infidelitatis explicans inquit, eos, quibus nec per se, nec per Apostolos, aut Ecclesiã Christus loquutus est, absque culpa ignorare. Tertium testimoniũ est ex Epistola 105. vbi tractans illud ad Rom. 1. *Reuelatur ira Dei*, tandẽ concludit ignorantiã in ijs, qui audire noluerunt, peccatũ esse: in ijs vero qui nõ potuerunt pœnã peccati esse, plane distinguens pœnã peccati a peccato. Quartũ testimonium est ex lib. de natura, & gratia c. 4. loquens enim de ijs qui gratiã Dei non receperunt, quia audire non potuerunt, inquit iuste damnari, vel quia originale peccatũ habuerũt, vel quia prauis moribus alia peccata addiderunt: de peccato vero infidelitatis nihil omnino ait, si tamen existimasset peccatum esse, sine dubio ei quoq; damnationem ascripsisset. Ratione vero monstratur: nam illa ignorantia solũ culpæ potest imputari, quã aliquis debita diligentia nõ studuit expellere, vt docuit Aug. lib. 3. de lib. arbit. c. 22. atqui multi sunt, & fuerunt, infideles, qui ignorantiã mysteriorum nostræ fidei debita diligentia non potuerunt expellere: ergo in illis talis ignorantia non potuit culpæ imputari. Porro in multis infidelibus esse, vel fuisse talem ignorantiã, quam debita diligentia non potuerint a se expellere, sic probatur. Multi fuerunt infideles, qui nihil de alia vera religione, & fide audierunt, neq; quidquã suspicati sunt, quã ergo diligentia, vel alios consulere potuerunt, vt ab eis de veritate instruerẽtur, vel a Deo petere, vt illustrarentur? Præterea, si alicui circa fidem, & religionem, quã ipse profitetur, dubitatio aliqua subrepat, suæ conscientię videbitur satisfecisse, si maiores suos, quos ipse existimat esse peritiores, adierit, & de illa dubitatione eos consuluerit, illi autem in suo errore ipsum confirmabũt: qua vero ratione putabit sibi necessarium horum consilio relicto ad orationẽ confugere, & Deum deprecari, vt alia via ab eo edoceatur? accidere ergo potest ignorãtia inuincibilis circa fidei nostræ mysteria, ita vt culpæ non imputetur. Adde, quod nullus negat mysteriorũ fidei nostræ & præceptorũ fuisse apud multas nationes ignorantiã inuincibilem multo tempore, quo nondũ erat sufficiẽter fides nostra manifestata, & per Apostolos prædicata: quis autẽ neget, nunc vel paucis ante annis fuisse innumeram Indorũ multitudinem, qui nihil de mysterijs audierint, & an esset alia noua religio non dubitarint? quodsi aliquãdo eorum parentibus lex Euangelica fuit sufficienter promulgata, iam diu obliuione ita deleta erat, vt nec minima eius notitia permansisset. Hęc etiã sententia ex solutionibus argumentorum, quas seq. cap. afferemus, magis, ac magis confirmabitur. 10

Diluuntur argumenta prioris sentẽtiæ.

CAPVT IIII.

Ad fundamentum primæ sententiæ respondetur.

IAm vero nullo negotio argumenta prioris sententiæ dissoluere possumus. Ad primum, q̃ adductum est pro priori sentẽtia in vniuersum in 1. cap. respondeo, verũ esse facienti, quod in se est, Deum non negare cognitionem mysteriorum, quæ necessaria sunt ad salutẽ: quare si horum notitiam alicui negat, propter aliqua peccata & impedimenta, quæ ipse opponit, denegat: ac proinde infidelitas illa, vel ignorantia est pœna peccati, sed non est peccatum, nec culpæ potest imputari. Verum antequã ostendamus, quomodo talis ignorantia ob culpã, & peccata infligatur, ipsa tamen culpæ non imputetur, vera intelligentia illius propositionis, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiã*, præmittenda est, ne alicui occasio malæ doctrinę esse possit: obiter etiam explicandum, quomodo Deus omnibus necessaria auxilia prouiderit, vt faciant quod in se est, & illustrationẽ mysteriorum a Deo consequantur. Primũ propositio illa *Facienti &c.* intelligenda est non de faciente ex proprijs viribus, vt late monstraui 1. p. disp. 91. ca. 10. sed de eo, qui facit, quod in se est ex auxilio gratiæ: huic enim Deus non denegat auxilia maiora, & notitiam eorum, quę ad salutem necessaria 11

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt. Deinde supponẽdum est, hominibus etiam apud barbaras gentes semper aliquã suæ gratiæ particulam comunicasse, vt ad maiora dona se possent præparare, vt ostendimus 1.p.d.97.c.5.vbi etiam probauimus ex hac rerum machina, & serie vniuersi comunicari hominibus multa auxilia, & vocationes per Christũ, quæ sunt dona distincta a creatione, quibus si recte vterentur, maiorem a Deo illustrationem, & notitiã eorum, quæ ad salutem sunt necessaria, consequerẽtur. Atque id voluit Paulus ad Romanos 10. illis verbis, *sed dico, nunquid non audierũt? & quidem in omnẽ terrã, &* cet. vt ostendi 1.p.disp.illa 97.c.5. vbi ex hac cœlorum machina, & ordine dixi sufficiẽter hominibus ostendi Deum, quem possint inuocare: difficultatem enim solum proposuerat circa id, quod dixerat, *Quicunque inuocauerit nomẽ Domini, saluus erit*: eo quod videbatur, non omnes posse inuocare Deũ quia non omnes eum nouerunt. *Quo modo inuocabunt* (inquit) *inquem non crediderũt?* &c: de qua re satis dictum est loco citato.

12 *Ignorantia mysteriorũ fidei nõ est peccatum semper sed semper est pœna peccati.*

His suppositis, dicimus, ignorantiam mysteriorũ fidei semper infligi propteraliquã culpam præcedentẽ, & quia homo non fecit id, quod gratia aliqua Dei præuentus facere potuit, ideo notitia eorum carere: nihilominus eam ignorantiam non esse peccatum, sed pœnam peccati. Nam vt talis ignorantia esset peccatum, debebat præcedere notitia aliqua obligationis, aut necessitatis sciendi aliqua mysteria, vel aliqua saltem circa illam dubitatio, vt ita homo deberet aliquam adhibere diligentiam aut cum hominibus, aut cum Deo ad notitiam eorũ comparandam: alioqui talis ignorantia voluntaria, & capax malitiæ moralis esse non posset. Nã sicut euẽtus aliquis, nisi aliqua illius præcessit notitia, aut dubitatio, culpæ non imputatur, vt infra dicemus d.124. ita etiã nec ignorãtia. Fieri quidem potest vt infligatur ob peccata præcedentia, quæ fuerũt in nostra potestate: at non ideo certe dicetur ipsa fuisse in nostra potestate, nisi aliqua notitia, aut dubitatio circa illã in nobis præcesserit. Auctores quidem prioris sententiæ hæc duo male confundũt, esse videlicet in nostra potestate, aut infligi nobis ob aliqua peccata, quæ fuerũt in nostra potestate, quæ quidem maxime differunt.

Soluitur secunda ratio.

Hinc etiam respondetur ad 2. quod in primo capite pro eadem sententia allatum est. Dicimus itaque neminẽ saluari posse sine notitia mysteriorum fidei, & vnicuique esse possibilem, si faciat ex gratia Dei; quæ omnibus offertur, id, quod potest, & debet: nihilominus ignorantiam illorum non esse ita in eorum libertate, vt culpæ imputetur, sicut explicatum est. Dicitur enim vnicuique possibilis mysteriorum notitia ea duntaxat ratione, quia si non peccaret, & bene gratia Dei vteretur, talis notitia ei comunicaretur, non autem ita, vt carere tali notitia sit ei voluntarium, & capax malitiæ.

13 *Saluatur tertia ratio.*

Ad tertium argumentum sumptum ex Paulo ad Romanos 10. iam dictum est in solutione primi argumenti. Nec enim Paulus contendit ibi ostendere post Apostolorum prædicationem neminem ignorare potuisse mysteria nostræ fidei ignorantia inuincibili, sed omni tempore comunicatã fuisse omnibus gentibus particulam aliquam gratiæ, vt Deum possent inuocare.

Dilucidatur quæstio.

Ad quartum respondeo, nullum adultũ discessurũ ex hac vita absque vllo peccato actuali sine notitia mysteriorum, quæ ad salutem sunt necessaria, & absque eo, quod iustificetur, & ita Deum scientia sua infinita prævidens quæ futura erant, præparauit loca determinata hominibus, nec vllũ proadultis cum solo originali constituit. Nam si aliquis gratiæ Dei particula, quæ omnibus offertur, ad vincendas tentationes ita recte vteretur, vt nullum peccatum cõmitteret, sine dubio non moreretur, antequam notitiam haberet mysteriorum, & iustificaretur. Quodsi iustitiam non habuit, ideo fuit, quia aliqua peccata actualia originali addidit, vt dixit Augustinus c.3. allegatus. Si quæras, si moriatur ille qui, nullũ cõmisit peccatum antequã notitiam habeat mysteriorum, ad quemnam locum destinabitur? Respondeo, idem argumẽtum fieri posse de prædestinato, quando est in peccato: nam si tunc moreretur, deputaretur inferno, quod repugnat cum prædestinatione: sicut ergo dicendum est, illũ hominem nõ moriturum, nec posse mori in peccato, imposibilitate consequente ex suppositione scientiæ Dei, quæ non tollit libertatem, vt 1.p.disp.68.cap.4. expositum est; sic etiam adultus nec morietur, nec potest mori nisi aut in gratia, aut cum aliquibus, peccatis actualibus suppositis scientia Dei, ex qua Deus loca hominibus morituris destinauit: hæc autem est imposibilitas consequens scientiam Dei, quæ libertatem non tollit.

Corollaria

Corollaria præcedentis doctrinæ.

CAPVT V.

EX dictis licet inferre primo, optime docuisse Frãciscum Victoriam in relectione de Indis conclusione 1. indos nõ peccasse peccato infidelitatis statim atque illis proposita fuerunt mysteria nostræ fidei, nisi, vt ait Caietanus 2.2.q.1.ar.4. postquam sufficienter illis proposita fuerunt, & confirmata confutatione suorum errorum, vitæ sanctitate, & bonis rationibus, quæ ipsis essẽt sufficientes, vt crederent. Iã vero propositis fidei mysterijs sufficienter non credere peccatum infidelitatis est, vt docet idem Victoria conclusione 3. & 4.

Secundo colligitur, quamuis Deus semper tribuat notitiam mysteriorum, & eorũ, quæ necessaria sunt ad salutem facienti ex auxilio gratiæ ea, quæ potest, & postulanti a Deo illustrari; tamen præceptũ, quo quis debet scire mysteria fidei nostræ, vel præcepta, non obligat ad ea omnia quæ Adria. dixit, vt cap. 3. probatum est: sed sufficit si aliquis consulat peritos, quoties nouit, vel dubitauit an aliquod esset mysterium credendum: postquam vero inuenit Doctores, quibus credendum esse iudicat consentaneum, non obligatur ex aliquo præcepto orare, aut se a peccatis purgare, vt sine errore doceatur, quod si casu aliquo accidat, vt Doctor ille errorem doceat, ignoranti non imputabitur, sed Doctori. Ita docuerũt Victoria in illa relectione concluſ. 1.n.33. Vega, & Petrus de Soto locis citatis.

Tertio sequitur, falsum docuisse Antisiodorensem, & Adria. ca.1. allegatos, cum asserũt. eos peccare, qui statim atque mysteria fidei audiunt, credunt, priusquam oratione, & pœnitentia de suis peccatis se præparent. Nam vt supra dicebamus, præceptũ credendi ad hoc nõ obligat, sed satis est existimare fide dignũ esse Doctorẽ, vt ab eo mysteria nostra fidei doceamur: lioqui simpliçes omnes, qui suis parẽtibus, & parochis docẽdos se tradũt, manifeste peccarẽt, quia nec oratione nec pœnitẽtia se præparant.

Quarto eodẽ modo colligitur, deceptum fuisse Duran. in 2.d.25.q.1.n.10. cũ asserit eos, qui nihil mysteriorum audierunt, excusari posse ignorãtia, euitare tamen posse errores circa fidei nostræ mysteria nullũ errorem recipientes, sed suspẽdẽtes assensum: fuit igitur Durandus deceptus in hac doctrina: nam sicut ille excusatur ab ignorantia, excusari potest ab errore in ijs mysterijs, quæ naturali lumine non repugnant. Si enim aliquis nihil sciens de vera doctrina, & fide Christiana, primum incipiat instrui ab aliquo Arriano, qui vitæ honestate exterius appareat dignus fide, & cætera omnia nostræ fidei recte proponat, in articulo autem de filij æqualitate errorem doceat, cur non ab errore excusabitur? vnde enim existimare ille potest, in eo articulo forsan errorem subesse? Imo, & hac ratione apud schismaticos, & hæreticos plures simplices ab errore excusantur, quia suis maioribus credunt, nec adhuc sufficienter vident eos errare. Contra vero, vt admonet Bonau. in 3.d.25.ar.1.q.3.ad penultimum, si aliquis etiam simplex audiat aliquid nouum contra ea, quæ ipsæ cõmuniter in Ecclesia audiuit, peccaret si assentiretur, & hoc modo intelligendus est S. Tho. quodlibeto 3.a 10. allegatus in 1.c. cum ait nullum excusari, si sequatur opinionem erroneam alicuius Doctoris circa res fidei.

An inter fideles possit esse aliqua ignorãtia inuincibilis mysteriorũ Disp. 121.

Quid in hac re Scholastici sentiant. cap. 1.
Prædicta sententia explicatur. cap. 2.

Quid in hac re Scholastici sentiant.

CAPVT I.

1 *Communis sententia docet omnes fideles debere scire omnia mysteria fidei. S. Thomas. Bonauent. Durandus. Ricardus. Gabriel. Angel. Siluester. Armila. Nauarrus.*

COmmunis est Scholasticorum sententia fideles omnes ex præcepto fidei debere scire omnia mysteria fidei comuniter in Ecclesia celebrata, quæ in symbolo, & paruo catechismo continentur. Ita docet S. Tho. 2.2.q.2.ar.7. & 8. Bonauentura in 3. d.25. ar.1.q.3. Durandus q.1. n.9. Ricardus ar.4. q.1. Scotus q.1. *§. Sed posito* Gabriel q.1.a.2 post conclusionem 5. Angel. verbo *fides* n. 7. & Syluester q.3. Armil. verbo *Credere* n. 2. Nauar. in summa c.11.n.18. huius autem præcepti obligationem, vtque adeo omnibus necessariã existimant nonnulli Theologi, vt ex eorũ sententia, nullus quantumuis rudis excusetur a peccato, si aliquod illorum ignoret: sicut expresse notauit S. Th. super cap. 11. 1. ad Corinthios lectione 4. concordant etiam Bonauentura, Durandus Angelus, & Syluester locis citatis. Cum ve

Universidad de Deusto
Biblioteca

ro dicunt, huiusmodi ignorantes non excusari a culpa, non intelligunt culpam hæresis: ab hac enim excusat quæcunque ignorantia, vt disp.126. videbimus, sed intelligunt culpam ignorantiæ, quia nesciũt ea, quæ scire debebant: id quod probari potest hac ratione. Nullus absque culpa ignorare potest ea, quæ statui illius sunt necessaria, eo ipso quod nouit aliqua esse scitu necessaria annexa illi statui, huiusmodi autẽ sunt mysteria nostræ fidei, ergo nullus Christianus, & fidelis ignorans aliquod illorum a culpa excusatur: omnes enim nouerunt statum, quẽ profitentur; nouerunt etiam aliqua esse illi annexa, vt ab omnibus sciantur.

Prædicta sententia explicatur.

CAPVT II.

Quid tenẽtur scire fideles etiam rudes mysteriorum fidei.

VT hanc sententiam explicemus, & ad praxim, in qua nõ modica difficultas esse solet, applicem⁹, præmittẽdũ est, omnes articulos fidei solemniter in Ecclesia celebratos, quos quisque scire debet fidelis, quatuordecim numerari, septem ad diuinitatem, septẽ vero ad humanitatem Christi pertinentes, qui in paruo catechismo puerorum continentur. Hoc dixerim, quoniã in symbolo Apostolorum, & Niceno, aliqui præter illos continẽtur, quos rudes nõ debent ex præcepto scire, nec fideles cõmuniter: sed si quis audiat in symbolo eos cõtineri, debet credere; nam cõmunionẽ Sanctorũ non omnes sciũt, imo etiam inter homines literatos non paucos inuenias, qui ignorãt, quæ sit hæc cõmunio Sanctorum. Sunt tamen duo alij in symbolo, quos omnes comuniter scire debent, vnus est remissio peccatorũ, alter est Sanctæ & catholicæ Ecclesiæ. Ex his tamen duobus prior inter septẽ articulos fidei pertinentes ad Diuinitatem continetur: idem enim est credere remissionem peccatorũ esse, atque credere Deum esse Saluatorẽ: sicut etiã idẽ est credere resurrectionem, atque credere Deum esse glorificatorem. Articulus autem de Ecclesia multis viris doctis videtur difficilis ad docendum, & putant rudes in illo cõmuniter errare. Ego vero existimo, nullum esse Christianũ qui talem articulum ignoret re ipsa, licet his vocibus *Credo sanctã Ecclesiam* ab omnibus non intelligatur. Nam credere Sanctam Ecclesiam nihil aliud est, quam credere multitudinem fidelium Christianorum sub vno Romano Pontifice tanquam capite, extra quam nulla salus esse possit: quis autem obsecro ex Christianis ignorat esse multos fideles subditos Pontifici Romano, tanquam capiti? deinde quis ignorat extra hanc multitudinem neminem saluari? quare hic articulus licet voce difficilis videatur, re tamẽ ipsa omnibus facillimꝰ est, & hac via, quã dixi, instruẽdi sũt rudes.

Cõmunionẽ Sanctorum non tenuntur scire.

Circa articulos vero Diuinitatis adeo difficilis est articulus Trinitatis, & aliquis Christianus ita rudis esse potest, vt etiamsi multo tempore doceatur, vix capiat vnam essentiã in tribus personis, vt notarunt Scotus, & Gab. Tunc ergo satis est. vt ipsi admonẽt, nosse esse Patrem, & filium, & Spritum Sanctum, vnum Deum, & non tres Deos, atque his nominibus mysterium illud explicare: imo etiam in mysterio incarnationis satis erit scire eundẽ Christũ simul esse Deum & hominem, nec esse duos Christos, etiamsi ignoretur duas esse naturas in vna persona, quando rusticus intelligere non potest quid sit natura, & quid sit persona: nisi forsã hæc nomina vnius personæ, & duarum naturarũ possit apprehendere. Denique vnicuique fidelium pro modulo suo sufficiet hæc mysteria cum veritate exponere.

Circa alios articulos satis pauca.

Ceterum adhuc ego non dubitarem concedere, esse non paucos rusticos inter Christianos qui absque culpa ignorant aliqua mysteria ex ijs, quæ necessaria sunt. Quia ab ijs, quorum curæ mandati sunt, siue parochis siue parentibus, instructi non sunt, nec admoniti, nec ipsi alios adire possunt, a quibus doceantur.

Antonius Platanus.

An iuris naturalis possit esse aliqua ignorantia inuincibilis Disp.122.

Naturalis iuris nullam posse esse talem ignorantiam Alex, & alij docuerunt. cap.1.

Sententia Coraubæ, & recẽtiorum probatur cap.2.

Respondetur argumentis prioris sententiæ. c.3.

Naturalis iuris nullam posse esse talem ignorantiam Alexander. & alij docuerunt.

CAPVT I.

NOn pauci Theologi etiã ex ijs, qui iuris Diuini ignorantiam inuincibilẽ posse esse affirmarũt, de ignorãtia iuris naturalis rerum

rerũ agendarũ aliter docuerunt: cẽ sẽt enim huius iuris naturalis nõ posse esse ignorantiam inuincibilẽ, in qua sententia sunt Alex.2.p.q.153.m.3. Gratian.1.q.4. canone *Turbatur*, Duran.in 3.d.illa 25.q.1.ad 1. Alphonsus de Castro lib.2. de lege pœnali c. 14. Gerson etiã, & alij antiqui allegati disput.120. qui dixerunt, iuris diuini non dari ignorantiam inuincibilem, intelligentes nomine iuris diuini etiã ius naturale Decalogi. Probari autem põt primũ testimonio Arist.3. Eth.c.1. vbi docẽs, quę ignorãtia nõ faciat inuitũ & inuoluntariũ ait, *Nec etiã, quæ est vniuersalis, homines enim propter hac ipsam reprehenduntur &c.* quę verba S.Th. & Donatus Acciaiolus sic interpretantur, vt nomine ignorantiæ vniuersalis intelligant ignorantiã iuris, quãdo videlicet quis in vniuersum existimat fornicationem licitam esse, vel adulterium: ob hanc enim ignorantiam homines reprehenduntur: ignorantia igitur iuris naturalis, quod in vniuersum ostẽdit, quid bonum, quidne malũ sit, vituperabilis est, ac proinde peccatum. Secundo confirmatur testimonio S. Tho. in fra q.94.ar.6. vbi inquit, vniuersalia legis præcepta, quæ per se nota sunt, nunquã deleri de corde hominũ, quale existimo esse principium illud iuris naturalis, *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*, & similia: ex sententia igitur S. Tho. horum præceptorum nec ignorantia inuincibilis, nec vincibilis esse poterit: alia vero, inquit esse præcepta, quæ sunt veluti conclusiones propinquę horũ principiorum, & hæc (inquit) deleri possũt de corde hominum, hoc est, illorum potest esse ignorantia: talia putat esse præcepta decalogi: sed hoc ait cõtingere propter prauas consuetudines, & corruptos mores: sicut apud quasdam gentes latrocinia nõ reputabantur esse peccata: atqui id, quod contingit propter prauos habitus, non vacat a culpa: ergo talis ignorantia non potest esse inuincibilis. Tertio probatur hac ratione: hæc præcepta naturalia constant ipso lumine naturali: ergo nisi prauis moribus sit offuscatum, non poterunt hæc præcepta ignorari: qui ergo aliquod ignorauerit, suo debet imputare vitio, & peccato.

Sententia Cord. & recentiorũ probatur

CAPVT II.

MIhi vero probatur maxime opinio Antonij de Cord. lib.2. q.4. concl.1, & recentiorum Theologorum, qui tria asserunt. Primũ est, vniuersalissima legis principia nullo modo vnquã ignorari posse, vt expresse notauit S. Tho. loco allegato: posset quidem aliquis ea non considerare: at vero aliquo modo ignorare nõ posset. Ratio vero est: nã vsq; adeo sunt manifesta, & per se nota, vt nullo modo possint obscurari. Alterum est, ea, quæ in decalogo expressa sunt, quando occurrũt sine aliqua circunstãtia noua, quæ videri possit excusare a peccato, ignorari nõ posse toto vitę tempore: dicitur autem, quando occurrunt sine aliqua circunstãtia, nã talis circunstantia adiungi potest, vt excusare a culpa videatur, ac proinde ratione illius ignorãtia inuincibilis præcepti accidere possit. Hoc pacto aliqui existimarunt, mendaciũ interim licere etiam cum iuramẽto ratione necessitatis imminentis. At vero si sine vlla circunstantia apparente occurrant, ita sunt hæc præcepta consentanea naturæ, vt statim id, quod illis contrariũ est, peccatũ appareat. Quare licet apud aliquas gentes barbaras aliquid cõtra ius naturale licitũ olim iudicaretur, vt apud Germanos furtũ, teste Iulio Cęsare lib.6. de bello gallico, & apud Lacedęmones adulterium, vt refert Plutarchus in vita Lycurgi: horũ tamẽ ignorantia culpę imputabatur: nã vel semper aliquis timor conscientiæ remansit, vel certe nimia peccandi consuetudine extinctus fuit: forsan in paruulis, qui ab alijs docentur, pro aliquo tempore aliquorũ præceptorum ignorantia contingere posset, at toto vitę tẽpore non potest, quia semel aut iterum pulsabit animum fœditas: & turpitudo peccati. Hæc pars probatur testimonio illo Arist. superius adducto, & testimonio Pauli ad Roman.1. *Inuisibilia enim ipsius (scilicet Dei) a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas, ita vt sint inexcusabiles*, ibidem etiam docet Paulus gentiles traditos esse in duritiam cordis propter vitia sua, & in sensum reprobum, ignorantiæ scilicet, & erroris: deinde capite 2. de gentibus inquit, sine leg. Moysi peccasse, & sine lege Moysi (intelligit Decalogi) iudicandas esse, hoc est, solo testimonio conscientiæ propriæ. Hæc autem ignorantia, quæ accidere potest ex praua consuetudine peccandi est erroris,

Secunda & vera sententia continet tres partes.

Probatur hæc secunda pars.

Universidad de Deusto
Biblioteca

qua quis iam adductus est ob sua peccata in eā opinionem, vt credat illud esse peccatum, quod alias non credebat esse: nam vt diximus toto vitę tempore non potest accidere talis ignorantia erroris: quare semper imputabitur culpæ, si in ea permaneat, liquidem habet principium intelligēdi se in errore versari, siquidem cum non erat ita praue affectus, aliter iudicabat.

Tertia pars dotet conclusionum aliquarum iuris naturalis posse esse ignorationem.

Tertium est, conclusionum iuris naturalis, quæ obscuriores sunt, & magis remotę quā præcepta Decalogi, accidere posse ignorantiam inuincibilem toto vitæ tempore: Corduba appellat has conclusiones præcepta naturalia cū quibusdā circunstātijs: huiusmodi sunt præcepta cōtra delectatio nē morosā in materia venerea: vni⁹ vxoris & perpetuitatis matrimonij: in qua ignorantia fuisse videtur apud nostros Caltellanos Rodericus Diaz, dictus a Mauris ob insignem animi fortitudinē, *Cid*, siquidem filias suas abstulit primis maritis, & alijs nuptui tradidit. Hęc autem pars probatur, quia hæ conclusiones non sunt adeo manifestæ, vt nō possint absq; culpa ignorari specie aliqua probabilitatis, sicut supra dicebamus de præceptis Decalogi, quādo cū aliqua peculiari circunstantia occurrunt: vidi ego rusticum aliquem, qui pium existimabat ægrotum iam iam moriturum, ne diu dolore mortis detineretur, in alteram partem versare, vt citius animam exhalaret, nec vnquam id sibi illicitum, imo piū, & honestum semper apparuit, quem sane, facto sufficiēte examine, mihi persuasi ignorantia inculpabili laborasse.

Respōdetur argumētis prioris sentētiæ.

CAPVT III.

Soluitur primum argumentum.

ARgumenta vero prioris sententiæ facile dissoluentur. Ad primum ex testimonio Arist. si sequamur expositionem S. Th. & Dur. respondeo Arist. loqui de ignorantia qua ius, & malitia operis ex culpa aliqua ignoratur, & propter hāc inquit homines reprehendi, nec magis loqui de ignorātia iuris naturalis, quā humani, ac proinde eū non negasse aliquādo contingere ignorantiā iuris naturalis inuincibilem, siquidem ex sententia omnium humani iuris accidere potest. Si tamē sequamur interpretationē Eustratij alius est sensus Arist. loquitur enim (vt ille exponit) non de ignorantia speculatiua iuris, qua lex, & malitia operis ignoratur, sed de ignorantia, quā vocant practicā, de qua dixerat omnem prauum ignorare quid ei conueniat agere: vt enim inquit Eustratius, licet prauus, dum peccat, sciat illud esse peccatum, ignorat tamen quid ei magis expediat in operatione deceptus vtilitate, & cōmoditate presentis operis: id, qęgo intelligerē, non quia speculatiue non nouit, quid ipsi conueniat, sed quia deficit in cōsideratione, vt dicem⁹ dis-
6 put. 128. hæc igitur ignorantia non est (inquit Arist.) causa inuoluntarij, nam ob eā praui homines reprehenduntur. Subiungamus autem verba Arist. vt sensus eius magis appareat: dixerat prius omnē prauum ignorare id, quod oportet agere, & a quo debet abstinere, quia vt in ea disp. dicem⁹, leuiter ea cōsiderat, subdit. *Inuitus ergo dici debet, non si quis ignorat id, quod conducit, non enim ignoratio, quæ in electione constitit inuiti est causa, sed prauitatis: neque ea, quæ est vniuersalis, quippe cum ob eam homines vituperantur, sed ea, quæ circa particularia versatur, in quibus, & circa quæ actio existit, in his enim misericordia, & venia locum habet*: prædictam autem ignorantiam appellat vniuersalē: quia contingit aliquādo leuiter considerare id, quod conueniēs, & decens est in vniuersum propter prauū affectū: aliquando ob eundem prauum affectum cōtingit leuiter considerare particulare: aliam vero dicit esse ignorantiam circa singularia, hoc est, circa circunstātias operis, de quibus diximus disp. 30. hæc autē est ignorantia speculatiua, & in hac inquit locū habere veniā, non quia semper, sed quia aliquādo excusantur a culpa, qui ex hac ignorantia operantur: neque enim negat Aristoteles posse esse hanc ignorantiam aliquando cum aliqua culpa.

Aliqua ignorantia excusat.

Ad secundū concedimus, nunquā contingere ignorantiam inuincibilem in primis principijs naturalibus, neque in præceptis Decalogi, quæ sunt propinquæ conclusiones nisi ex culpa aliqua, vt explicatū est: & ita nostra sententia etiam confirmatur testimonio illo S. Thomæ. Ad tertium dico prima principia moralia, & præcepta de-
Soluitur 2. & 3. ratio.
calogi adeo esse nota lumine naturali, vt si simpliciter, & sine circunstantia aliqua peculiari occurrant, nunquā ignorentur sine culpa: at cum aliqua circunstantia, tum etiam conclusiones aliæ, quæ ex decalogo deducuntur nō esse vsq; adeo notas, vt nulla

nulla earum ignorantia sine culpa accidere possit.

Quando legis humanæ ignorantia censeatur esse absque culpa. Disput. 123.

Variæ sententiæ Theologorum. cap. 1.
Regula ad cognoscendam ignorantiam inuincibilem legis. cap. 2.

Variæ sententiæ Theologorum.

CAPVT I.

1 INdubitata apud omnes Theologos res est, accidere posse ignorātiam iuris positiui sine culpa, quā vocant ignorantiam inuincibilē: excipio vnū Vvillelmum Parisiens. tract. de legibus c. 21. vbi nec ignorātiam iuris, nec facti admittere videtur: cuius rationem seq. disp. examinabimus: id tamen durissimū est, nec vllam probabilitatis speciē habet. Quando vero cēseri debeat inuincibilis ignorantia, & sine culpa, difficile est iudicare. Definit autē Almain. tract. 1. moralium c. 4: ignorantiā inuincibilem hoc modo, *Ad quam vincendam homo facit, quidquid facere debet*: dixit, *Ad quā vincendam*, nam si aliquis omittat aliquid aliud, quod alio titulo facere debebat, quam ad tollēdā ignorātiā, erit nihilo minus ex eius sententia ignorantia inuincibilis, veluti (inquit) si Iudęus non ascendisset Hierosolymā tempore Pentecostes, quando Apostoli prædicabant, etiāsi alioqui ascendere deberet, ignorantia illa mysteriorum, quam omnino expelleret, si ascenderet, diceretur inuincibilis, quia vt cā vinceret, non debebat ascendere. Eodē modo, si quis Christianus non adeat templum vt missam audiat die festo, & ideo non audiat legē, quæ in templo promulgatur, ignorātia illa inuincibilis dicetur. Aliqui vero recentiores putant minus sufficientem hanc diffinitionem. & dicunt ei addēdum esse, vt quisque faciat ad vincendam ignorantiam, quod communiter homines probi facere consueuerunt: sed certe definitio in vniuersum optima est, & cū ait Almai. *Quidquid facere debet*, perinde est atq; dicere, quod homines probi cōmuniter facere cōsueuerunt. Ceterum hactenus non satis explicatum manet, vnde dignosci possit, quādo ignorantia sit vincibilis, quādo autem inuincibilis, cū adhuc dubium sit, quando homo adhibere debeat diligentiā ad vincendam ignorantiam. Et quamuis aliqui ex Doctoribus id cōtēdant amplius explicare, illi tamen potius loquuntur de ignorātia probabili, quam de inuincibili: differt autem probabilis ignorantia legis, aut iuris ab inuincibili, de qua nunc præsertim differimus, quod probabilis supponit iam notitiam aliquam legis, quæ vario modo intelligitur, estq; probabilis ignorantia legis (de qua præsertim Doctores loquuntur) circa intelligentiam, & mentē illius, in qua explicanda diuersæ solent esse opiniones: inuincibilis, vero de qua nūc agitur, præcipue ea est, qua ignoratur, an sit lex: & de hac inquirimus quando censeri debeat inuincibilis. Doctores igitur de probabili potius differentes eo sensu, quē proxime explicauimus adhuc varie loquūtur Adrian. quodl. 2. sine argum. q. 1. ad 2. & quodl. 4. ar. 1. in 3. puncto, quod incipit, *Ad videndū*, littera K. existimat satis esse sequi opinionē alicuius viri docti, vt ignorantia censeatur inuincibilis; loquitur autē de viro indocto in ea re, qui nō propria opinione, sed aliorū duci debet, nā de homine, qui in ea re opinari pōt, cēset hic auctor, debere suā opinionē in opere sequi, ne contra propriam conscientiam agat, vt vidimus disp. 62. c. 2. At cōtra Alphons. de Castro 2. lib. de lege penali c. 14. §. *Quarto modo*, necessarium esse arbitratur ad pellēdam ignorantiam non solum vnum consulere, sed plures, si res sit magni momēti, de qua scitur inter Doctores esse controuersia: imo non solū oportere, doctos, sed etiā probos viros cōsulere: nā si sint laxioris vitæ, & conscientiæ, nō excusabitur (inquit) quis ab ignorantia, si eorū sequatur opinionem adducit autē illud Ecclesiastici 37. *Anima sancti viri enuntiat aliquādo vera, quam septem circunspectores sedentes in excelso ad speculandū*. Confirmat deinde exēplo vnius prophetæ Michęæ, qui 3. Regum 22. solus inter multos prophetas vera nuntiauit, vt probet inquirendū esse non solū de doctrina, sed etiam de probitate Doctoris, vt eius sententiam sequamur: quinimo eam ita aliquando ponderare, vt probi alicuius Doctoris solius opinio potius, quā multorum sequenda sit.

3 *Sententia Adriani circa ignorantiam probabilem.*

Opinio Alphonsi de Castro.

Eccles. 37.

Ceterū ijs omissis, quæ ad ignorātia probabilē pertinent, quādo videlicet probabilis cen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

lis censenda est ignorantia eorũ, quæ dubi
tamus, an licite fieri possint: de hac enim
re satis dictum est supra in illa disput. 62.
vbi de delectu opinionum tractauimus, de
qua ignorantia hi Doctores solum tractas-
se videntur: de ignorantia inuincibili, de
qua ipsi loquuti non sunt, capite sequente
aliquid dicamus, vt dignoscere possimus,
4 quando nobis imputetur ignorantia, qua
legem aliquam esse ignoramus.

Regula ad dignoscendam ignorantiam inuincibilem legis.

CAPVT II.

ANtequam certam regulam ob
culos ponamus, qua discernere
possimus, an ignorantia, qua le-
gem aliquam esse ignoramus,
culpæ debeat imputari, duo præmittenda
sunt: vnum est id, quod recte docet Alphõ
sus de Castro in 2. lib. de lege pœnali c. 14.
videlicet nõ omnes scire debere omnia sta
tuta, & leges humanas, cũ hoc sit more hu-
mano impossibile: subdit tamen primum,
vnumquemque debere scire eas, quæ ad
statum suum pertinent: prætor enim scire
debet leges prætoris, tutor autem leges tu-
toris, & sic de alijs. Quocirca Sanctus Tho
mas in hoc articulo inter ea, quæ quisque
scire debet, enumerat mysteria fidei, quia
ad statum cuiuscunque Christiani perti-
nent. Deinde docet, leges vniuersales, quæ
5 aut contractibus, aut alijs operationibus
humanis deseruiunt, sciri debere a quocũ-
que, quoties aut contrahere vult, aut face-
re aliquod aliud opus: quodsi ignoret in-
terrogare (inquit) debet virum doctum, a
quo instrui possit: & in hunc sensum expli
cat legem, *Leges sacratissimæ*, Cod. de legi-
bus vbi dicitur, *Leges sacratissimæ, quæ con
stringunt hominum vitas, intelligi ab omni-
bus debent, vt vniuersi præscripto earum ma
nifestius cognito, vel inhibita declinent, vel
permissa sectentur*: at vero Alphonsus non
satis explicat, quid debeat precedere in eo,
qui celebrat contractum, vel opus aliud ag
greditur, vt ignorantia legis humanę, &
de illa nihil interrogasse culpæ non impu
tetur: nec enim semper erit culpa legem ig
norare, aut nihil de illa interrogare.

Primo obser vandum.

Alphon. Castro.

Secundo ob. seruandum.

Alterum, quod præmittere debemus, est,
ignorantiam iuris nõ admitti in foro exte-
riori, eo quod difficile admodum sit illam
probare, vt constat ex titulo de iuris, & fa-
cti ignorantia in Codice, vbi etiam ob ig
norantiam non conceditur repetitio, sed
negatur, vt constat ex lege *Cum ignorantia*
lege, *Cum inquis*, lege *Cõstitutiones*, eo titu
lo. Admittitur tamẽ ignorantia iuris in mu
lieribus, & militibus lege 1. & vltima eo ti
tulo: nam ob simplicitatem & milites, &
mulieres ignorare facile præsumuntur. Ad
mittitur etiam in minoribus 25. annorum
& rusticis, vt notauit Adrian. in quodl. illo
4. quid vero dicat de hac ignorantia Arist.
videbimus disp. 127. cap. vltimo. Ceterum
fieri potest, vt ignorantia, quę in foro exte
riori non admittitur, coram Deo sit absq;
culpa: nunc ergo videndum est, vnde dis-
cernere possimus ignorantiam legis esse
sine culpa apud Deum, vt quisq; tuta con-
scientia se aliosque a peccato possit excu-
sare. In huius autẽ rei explicationẽ duo no
bis ostendẽda sunt, vnũ est, quando ignorã
tia cẽseri debeat omnino inuincibilis, quia
nulla diligẽtia humana potuit expellitalte
rũ est, quæ sit sufficiens diligẽtia ad scien-
dã legem, vt ea non cognita homo excuse-
tur. Circa primũ iuxta ea, quę diximus dis
put. 107. c. 3. illa ignorantia legis cẽsenda
est omnino inuincibilis, cuius nulla noti-
tia, nec ratio dubitãdi in vniuersum, aut pe
culiariter occurrit: vt enim ibi dicebamus,
nisi naturaliter nobis occurrat aliqua du-
bitatio, vel notitia de re aliqua, nõ est in no
stra potestate de illa cõsultare, aut illã am-
plecti, & reijcere: prima nãq; de aliqua re
cogitatio debet esse naturalis, vt ibidẽ o-
stendimus, nec est in nostra potestate pri-
mã cogitationem in nobis excitare. Hoc au
tẽ verũ existimo tã de legibus pertinẽtib⁹
ad statum alicuius, quã de alijs: nam quod
alicui imputetur, si nesciat legem pertinen
tẽ ad statum suum, ideo est, quia prius no
uit esse aliquas leges circa dispositionẽ sta
tus sui: q̃ si id nõ nouisset, aut nullã de hac
re habuisset dubitationẽ, esset ipsi ignoran
tia inuincibilis: superat enim humanã dili
gẽtiã expellere ignorantiã illius rei, cuius
nulla prorsus incidit cogitatio. Id q̃ nunc
diximus, & ex professo probauimus supra
disputatione illa 107. capite 3. nempe tunc
esse ignorantiam, vel inconsiderantiam in-
uincibilem, quando nulla subijt cogita-
tio, aut ratio dubitandi, primum docui-
mus in nostro collegio Complutensi anno
domini 1581. quod quãuis aliquibus viris
doctis

6 *Quæ ignorantia inuincibilis censenda sit.*

7 *Quæ ignorantia non excusat.*

doctis paulo post primo aspectu visũ fue-
rit difficile, tãdem re bene perspecta, & ra
tionibus expensis, non solum probarunt,
sed etiam scripto docuerunt, & tanquam
propriam doctrinam tradiderũt: vt vel in-
de discant, non nisi maturo iudicio aliorũ
opiniones notare.

Est tamen discrimen inter leges pertinen
tes ad statum peculiarem personæ, & in-
ter generales: nam de legibus pertinenti-
bus ad statum facilis incidit ratio dubitã-
di, & cogitandi de illis, an sint & quales. Et
quidem inter officia, & status personarum
sunt quædam, circa quæ facilius occurrit
ratio dubitandi, aut cogitandi de legibus,
quale est officium Confessarij, Doctoris,
iurisperiti, Iudicis &c. de alijs vero legi-
bus generalibus, etiã quando aggredimur
contractus, & operationes, non ita facile oc
currit dubitatio: nam ex eo, quod quis no
uit esse leges in vniuersum, non statim du-
bitat, an sint pro hoc opere particulari: at
vero status, & officium alicuius statim mo
uet animum, vt inquirat, quę sint sibi leges
impositæ. Si tamen contingat nec circa has
nec circa illas esse aliquam confusam noti
tiam, vel dubitationem, sed aliquis opere-
tur nihil hæsitans, talis ignorantia censeri
debet inuincibilis, & hæc de priori.

Alterum, quod proposuimus est, quando
ignorantia censeatur probabilis, quia ad-
hibita fuit diligentia sufficiens: & in hoc
casu dicendum est, diligentiam sufficien-
tem ad sciendum, vtrum sit lex an non, cã
esse, cum quis interrogat peritos in ea re,
vel aliam adhibet prudentem diligentiam:
quæ vero sit prudens diligentia, arbitrio
prudentis relinquitur. Deinde postquam
aliquis nouit esse leges, vel ad statum suũ
pertinentes, vel generales, debet aut consu
lere peritos, nisi ipse sibi sufficiens sit, &
quales sint illæ leges intelligere. Quorum
vero consilium debeat amplecti colligitur
ex ijs, quæ diximus disp. illa 62. c. 8. si vero
per se debeat leges intelligere, vtpote,
quia confessarius, vel iudex, vel aduocatus
est, difficile est iudicare, quã debeat adhi-
bere diligentiam: & de confessario quidẽ
aliqua suo loco dicemus: de alijs vero arbi
trio prudentis relinquitur: illud tamen sciẽ
dum est, contingere aliquando ignorantiã
etiam in ijs, qui sufficientem, & prudentem
diligentiam, & studium adhibent, vt leges
sciant: indulgendum itaque est aliquando
humanæ infirmitati.

An possit esse ignorantia inuincibilis facti. Disput. 124.

Esse aliquando ignorantiam inuincibilem facti, contra Vvillelmum Parisiensem ostenditur. cap. 1.

Quo debeat dignosci ignorantia inuincibilis facti. cap. 2.

Esse aliquando ignorantiam inuincibilem facti contra Vvillelmum Parisiẽsem ostẽditur.

CAPVT I.

1 *Quid sit ignorantia facti.*

RElinquum est, vt de ignorantia
facti disseramus. Dicitur au-
tem ignorantia facti, quando
scitur quidem lex, aut aliquid
esse peccatum, ignoratur tamen opus, vel
circunstantia, quæ constituit peccatum: vt
si aliquis occidat sacerdotem, quem igno-
rat esse sacerdotem, est ignorantia facti cir
ca sacrilegium: est igitur videndum an ig-
norantia facti possit esse sine culpa, & in-
uincibilis, & qualiter debeat dignosci, an
sit inuincibilis.

Prima opinio docet nullam ignorantiam facti esse inuincibilem.

Fuit autem opinio Vvillelmi Parisien-
sis tractatu de legibus cap. 21. nullam igno-
rantiam facti esse inuincibilem, probatque
illam hoc modo: vt aliquam ignorantiam
expellamus, non tantum debemus exterius
adhibere diligentiam interrogantes, inqui
rentes, & studentes, verum etiam interius
Deum orantes, & pœnitentia emundantes
conscientiam: his autem præmissis Deus
nunquam patietur nos aliquid ignorare ex
necessarijs, siue in iure, siue in facto: affert
exemplum, vt si alicui pro legitima sua v-
xore alia clam supponeretur, licet ille non
deberet adhibere exterius diligentiam,
quando bona fide credebat esse legitimam
vxorem, si tamen interius esset bene dis-
positus oratione, & pœnitentia, Deus mu-
taret cor mulieris, ne talis fornicatio ex ig
norantia accideret: & sic de alijs euẽtibus.

Antisiod.

Huic sententiæ adstipulatur Antisiodoren-
sis lib. 3. summæ tractatu 8. c. 4. q. 5. in cor-
pore, & ad 3. & quartum, & quæstione in-
cidente, quæ habetur in eadem quæstione
principali, cũ asserit, eũ, cui apparet diabo-
lus in specie Crucifixi, si adoret simpliciter
sine con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sine conditione aliqua peccare, & ignorātiam illam esse vincibilem: nam licet industria humana dignoscere nō possit, an vere sit Christus, si tamē postularet a Deo illustrari, & seipsum disponeret, ignorantia illa gratia Dei expelleretur: quare appellat ipse ignorantiā illam inuincibilē, quoad dissolutionem, vincibilem tamen quoad euasionem. Hāc etiā sentētiam, quod attinet ad adorationē illā sequitur Adrian. quodlibeto 4. art. 1. principali in 3. pūcto.

Adrian.

Verū exijs, quæ diximus supra disp. 122. prędicta sententia Vvillelmi facile refutatur: fieri namq; potest, vt ignorātia aliqua infligatur propter peccata, ea tamē inuincibilis sit, & absq; culpa: quia, vt ignorantia culpæ imputetur, debet humanę diligētiæ, & consultationi subesse: diligentia autem, & humana consultatio nihil cōtra ignorantiam facere potest, nisi præcedat circa rem, quę ignoratur, notitia aliqua, vel ratio dubitādi: quod vero ob peccata alia infligatur, non sufficit, vt dicatur esse humana, libera, & moralis, atq; malitię capax, quia eo modo non manet in potestate ignorantis. Secundo ex opposita sententia sequeretur, Iacob non caruisse culpa, cū Liā cognouit, quam putauit esse legitimā suā vxorem, quod videtur absurdum. Tertio, etiamsi dicere debeamus, facienti, quod in se est, ex auxilio aliquo gratiæ Deū reuelaturum alia mysteria fidei, credibile tamen non est, nullā ignorantiam facti accidere ei, qui facit quantū potest oratione, & pœnitētia alijsq; remedijs assignatis ab Antisiod. neq; enim omnium euentuum notitia, etiā eorum, in quibus peccatum est, esse potest, necessaria est ad salutem, siquidem cum ignorantia eorum potest homo a peccato excusari, & saluari. In illo vero casu, quo dæmon apparet in specie Crucifixi, nullum esse periculū peccati, si aliquis simpliciter, & sine conditione adoret, secluso scandalo, ostendimus 3. lib. de adoratione disp. 1. c. 5. eo quod adoratio postulat ordinem quendam affectus in rem adoratam, quæ vt excellens cognoscitur, cū igitur ille, qui adorat, ibi consideret Deū, cui defert honorem, etiamsi ibi sit diabolus, ad quem non attēdit, talis adoratio recta est.

Porro periculum, quod potest esse ex talibus apparitionibus, si homo nimium credat illis, eodem loco mōstrauimus.

Art. II.

Quo debeat dignosci ignorantia inuincibilis facti.

CAPVT II.

CEterum Scholastici Doctores cōmuniter affirmant, aliquando cōtingere ignorantiā inuincibilē facti: inter eos tamen nō satis cōuenit, quādo cēseri debeat vincibilis, aut inuincibilis. Nōnulli asserunt, tūc imputari, & vincibilē esse ignorantiā facti quoties aliquis dabat operam rei illicitæ: quodsi quis det operam rei licitæ, & adlibeat debitā diligentiā, ignorantiā esse inuincibilem, & culpæ non imputari: ita docet Gab. in 4. d. 15. q. 14. ar. 3. dub. 2. vbi asserit, illum, qui dat operā rei illicitę, etiam si casu occidat aliquē in loco, vbi nullus est se cōsueuit, debere restituere dāna homicidij: hæc autē restitutio sine culpa nō obligat: refert etiā pro hac sententia Syluester verbo *Ignorātia* q. 6. aliquos iuris peritos.

3 *Signum ignorantiæ facti inuincibilis.* *Ignorantia inuincibilis.* *Gab.* *Syluester.*

Horum tamen sententiam merito reijciunt Syluest. ibidem Alphons. de Castro 2. lib. de lege pœnali c. 14. propositione 2. circa conclusionem secundam principalē Couarr. in cap. *Alma mater*, 1. p. §. 10. n. 16 & Cai. artic. seq. Ratio vero præcipua est, quia licet quis det operam rei illicitæ, vt fornicationi, vel venationi prohibitæ, potest omnino ignorare circunstantiam, vel euētum, ita vt nulla circa illū occurrat cogitatio, aut ratio dubitandi: cū autem nullū est initium cogitationis in nobis circa rē, euentū, vel circunstantiam, est ignorantia inuincibilis, vt ex superioribus cōstat: ergo potest esse talis ignorantia inuincibilis, etiāsi alias quis det operam rei illicitæ. Deinde id aperte docet S. Tho. artic. seq. in quit enim, eum qui patrē occidit, q̄ ignoraret ipsum esse patrē, excusari ex parte a peccato, hoc est, a peccato, quatenꝰ est parricidiū prouenięs ex circūstātia patris, etiā si non excusetur ab homicidio, quia sciuit esse hominē: concedit igitur ignorātiā inuincibilē alicuius circūstātię, cū datur opera rei illicitæ. Hic tamē obiter notādū est, nusquā in iure haberi regulā illā quibusdā familiarē, quā habet S. Th. supra q. 73. a. 8. nēpe, eū esse irregularē, qui casu occidit, etiā ignorātia inuincibili, si dabat operā rei illicitę, sed solū e cōtrario, eū nōesse irregularē, qui ex ignorātia occidit (intellige inuincibilē) & alias non dabat operā rei illicitæ. Addidit vero ius, *Et alias non dabat operam rei illicitæ*, vt saltem secundum omnium sententiam assereret tale homicidium non imputari culpæ, ac proinde nec irregularitati: sciebat enim quosdam iurisperitos existimare homicidium culpæ imputari ex quacumque ignorantia, quādo quis dabat operam rei illicitæ, de quorum opinione nihil interim definiens, casibus a se propositis doctrina illa, quæ erat absque controuersia, sufficienter respondit: quare non licet colligere a contrario sensu hoc modo, Si quis dabat operam rei illicitæ, & casu occidit, ignorantia inuincibili, est nihilominus irregularis. Addidit enim Pōtifex illud, *& non dabat operam rei illicitæ*, vt ostenderet in casibus a se propositis secundum omnium sententiam nullā esse notam irregularitatis. Porro additamentum illud, *& non dabat operam rei illicitæ*, habetur in multis capitibus iuris, vt in cap. *Dilectus*, & in cap. *Significasti* 1. & in cap. *Ioannes*, de homicidio: affirmans vero propositio contradictoria nullibi habetur: verum de hac re verius in materia de irregularitate.

Ignorātia q. 6. *Reliqui.*

4 Quare pro solutione huius difficultatis notandum est, duplicem esse ignorantiam facti, vel circunstantiæ, vel euentus, vt de ignorantia iuris supra dicebamus: quædā est ignorantia inuincibilis, quædam vero probabilis, quarum vtraque iuxta ea, quę supra diximus, de ignorātia iuris recte potest explicari. Inuincibilis igitur ignorantia facti illa erit, cuius nulla notitia, nec specialis, nec confusa, & in vniuersum, nec aliqua ratio dubitandi de illa menti occurrit: talis enim (sicut de ignorantia iuris dicebamus) nulla humana consultatio ne potest expelli: namque consultatio supponit naturalem quandam apprehensionem, & notitiam rei, circa quam debet versari: ergo cum aliquis accedit ad mulierē etiam non suam ignorans esse consanguineam, nec dubitat, nec vlla menti occurrit suspicio, an sit consanguinea, non erit reus incestus, etiamsi mulier illa vere sit consanguinea. Altera vero ignorātia facti est probabilis, quando nimirum postquam quis dubitauit de euentu, vel circunstantia, an sit talis, diligenter examinat, & iudicat nihil tale esse, sufficientia vero examinis, qua ignorantia redditur probabilis arbitrio prudentis debet discerni, nec aliqua certa regula pro illa hic pōt assignari

Obiectio. Genes. 20.

Ceterum obijciat nobis aliquis Abimelech, qui Genes. 20 ignorans Sarā esse vxorem Abrahæ, & putans esse sororē eius illam accepit sibi in vxorē, & tamen peccasset, si ad illā accessisset: nam postquā illam accepit, vt duceret in vxorē, dixit dominꝰ ad illū, *En morieris propter mulierē, quā tulisti, habet enim virum*: atqui eā ignorantiam fuisse probabilē ex nostra sententia videtur manifestum: nam quā maiorē diligentiam adhibere potuit Abimelech, quā interrogare Abrahamū, an esset vxor sua? cumq; ille respondisset esse sororē: si vera esset nostra sentētia, certe Abimelech videbatur probabiliter, & absq; culpa ignorasse: quomodo igitur dominus minatꝰ est ei mortem, quia haberet vxorem Abrahā? ergo aut dicere debemus cum Gabr. ideo peccaturū Abimelech, si accederet ad Sarā, quia dabat operam rei illicitæ, nēpe polygamiæ, & ideo illi imputandū iri peccatū adulterij cōtra Abrahamū. Aut cū Vvillelmo Paris. asserendum est, illam ignorantiam fuisse vincibilem, quia non sufficiebat interrogare Abrahamū, sed necessariū etiam erat postulare a Deo veritatis notiam, & se ad gratiam disponere: & ita regula a nobis assignata sufficiens non erit. 7

Solutio Lyranı non placet.

Respondet primo Lyranus, Abimelech peccasse, quia reuera non adhibuit sufficiētem diligentiam. Verum ratio superius facta plane demonstrat ignorantiā illius probabilem fuisse. Secundo Respondent alij, ideo peccasse Abimelech, quia cum legitimam iam haberet vxorē, voluit sibi in cōiugem Sarā etiā assumere. Sic videtur docuisse Theodoretus q. 62. in Genes. Verū cum ex verbis citatis constet dominū minatum esse mortem non propter polygamiā, sed quia haberet vxorem alterius, dixit enim, *Vxor, quā tulisti, habet virum*, hęc solutio non satisfacit. Quare mihi placet respōsum Adriani quodl. 4. ar. 1. principali in fine, quē sequitur Cord. lib. 2. q. 22. in respōsione 2. argu. nēpe nullū Abimelech peccatū cōmisisse, id quod ex ipso textu scripturę colligitur, dixit enim Abimelech ad Dominum, *Nūquid gentem ignorātem, & iustā interficies?* ideſt, ignorantē, & innocētē: & paulo inferius, *In simplicitate cordis mei, & mūditia manū mearū feci hoc.* Dominus autē ad ipsum; *Ego scio, quod simplici corde feceris &c.* admisit ergo dominus excusationē, quā Abimelech prætēdebat, & cōcessit simplicicorde, hoc est, absq;

Altera solutio non placet similiter.

Vera solutio.

Cordub.

peccato

Universidad de Deusto
Biblioteca

peccato id fecisse: ergo nec propter culpam polygamiæ, nec adulterij minatus fuit Deꝰ illi mortē: tum etiā ipsum laborasse ignorantia probabili, & absque culpa, patet: nam audiuit ab Abrahamo illam non esse suam vxorem, sed sororem: quam ergo maiorem diligentiam adhibere debuit, vt sciret vere vxorem esse Abrahami? Ad hęc ipsum nō peccasse ob polygamiam non est difficile credere, nam licet illa sit contra ius naturale, & sola voluntate Dei Iudæis concessa, ex gentilibus tamen permulti ignorarunt inuincibiliter ius polygamiæ.

Quod vero Scriptura significat peccatum Abimelech, si cognosceret Sarā, sic explicat Adrianus, & Corduba, vt peccatum ibi capiatur materialiter pro ipsa actione adulterij absque malitia. Ceterū ex Chrysostomo homilia 45. in Genesim alium sensum multo subtiliorem video mihi colligere, vt peccatum ibi idem sit, quod contumelia, & dedecus in Abrahamum: nō quia esset aliqua culpa moralis, sed quia esset de honestamentum quoddam, quod Abrahā pateretur ex facto Abimelech, si cum Sara consuetudinem habuisset: ideo autem dixit Dominus ad Abimelech, *Ne peccares in me*, & non dixit, in Abrahamum, quia loquebatur more hominum, atque vt indicaret, quanto amore Abrahamum prosequeretur, contumeliam illam sibi irrogandam dixit, vt recte notauit Chrysostomus: minatus est igitur Dominus mortem, non propter culpam, sed vt eam libere dimitteret.

Supererat, vt hic disputaremus de incōsiderantia, an sit peccatum, ex ijs tamen, quæ diximus disp. 107. c. 3. satis liquet quando est plena incōsiderātia, id est, ex omni parte non esse peccatum, nec opus inde sequutum, quia talis non est in nostra potestate: quare cum præcesserit aliqua ratio dubitandi, & homo noluit amplius considerare, tūc peccatum erit: differt enim, vt diximus disput. 118. c. 3. inconsiderantia ab ignorantia quod hæc secūdum se nō potest esse peccatum, illa vero secundum se aliquando peccatum est. Ceterum, vt disputatione 119. c. secundo diximus, inconsiderantia de rebus agendis non est speciale peccatum distinctum ab opere, quod ex illa fit, quando est de rebus agendis: de alijs vero, quæ in speculatione consistūt, iam satis dictū est.

Obseruandū de inconsiderantia.

Artic. III

ARTICVLVS III.

Vtrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ignorantia ex toto excuset a peccato. Quia, vt Augustinus dicit, omne peccatum voluntarium est: sed ignorantia causat inuoluntarium, vt supra habitum est, ergo ignorantia totaliter excusat a peccatum.

Præterea, Id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit: sed intētio non potest esse de eo, quod est ignotum: ergo id, quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis: sed quod est per accidens non dat speciē: nihil ergo, quod est per ignorantiam factum debet iudicari pecc catū vel virtuosum in humanis actibus.

Præterea. Homo est subiectum virtutis & peccati, in quantum est particeps rationis: sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur, ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de liber. arbit. quod quædam per ignorantiam facta recte improbantur, sed solum illa recte improbantur, quæ sunt peccata, ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata, non ergo ignorantia omnino excusat peccatum.

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet, quod faciat actum, quē causat, inuoluntarium esse: iam autem dictum est, quod ignorantia dicitur causare actum, quem scientia apposita prohibebat, & ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen inuoluntarij, si vero scientia, quæ per ignorantiam primatur, non prohiberet actum propter inclinationē voluntatis in ipsum, ignorantia huius scientiæ, non facit hominem voluntarium, sed non

sed non volentem, vt dicitur in 3. Ethic. & talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, vt dictum est, quia non causat inuoluntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacunque ignorantia nō causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati, sed ignorantia, quæ est causa actus, quia causat inuoluntarium, de se habet, quod excusaret a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus, Vno modo ex parte rei ipsius ignoratæ: in tantum enim ignorātia excusat a peccato, inquātum ignoratur aliquid esse peccatum, potest autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circunstantiam peccati, quā si sciret, retraheretur a peccando, siue illa circunstantia faciat ad rationem peccati, siue non, & tamē adhuc remanet eius scientia per aliquid, per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta, si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominē (quod sufficit ad rationem peccati) non tamē scit eum esse patrem, quod est circunstantia constituens nouam speciem peccati: vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati, vnde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ: quia scilicet ipsa ignoratia est voluntaria, vel directe, sicut cū aliquis studiose vult nescire aliqua, vt liberius peccet, vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id, per quod a peccato retraheretur, talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam & peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur, & potest, & ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quæ omnino sit inuoluntaria, siue quia est inuincibilis, siue quia est eius, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod nō omnis ignorantia causat inuoluntarium sicut supra dictum est, vnde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato. *q. 6. ar. 8.*

Ad secundum dicendum, quod inquātum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intētione peccati, & secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia, quæ totaliter vsum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis, & amentibus, non autem semper ignorantia causans peccatum est talis, & ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Explicatio Articuli.

Prior conclusio est; *Ignorantia comitans quæ non est causa actus, non excusat a peccato*. Posterior est: *Ignorantia antecedens, quæ est causa actus, excusat a peccato*. Hanc ignorantiam inquit S. Thomas esse inuincibilem, vel eorum, quæ quis scire non debet, quam vocare possumus probabilē, de qua satis dictum est disp. 123. & 124. vt autem respondeat S. Doctor quæstioni propositæ in titulo articuli, addit duobus modis ignorantiam nō excusare a toto peccato. Primo quādo nō ignoratur tota malitia, vt cū quis occidit hominem, quem ignorat esse patrē suum, ex cusatur non a toto peccato, sed a malitia parricidij, quæ solum ignoratur, & hoc intelligit de ignorantia antecedente, & inuincibili. Deinde quando ignorantia est consequens, & vincibilis: tunc autem dicit non excusari peccatum a toto, sed ex parte, quia licet maneat malitia ex omni circunstantia, minuit tamen illam, & ita exparte dicitur excusare: de comitante autem nihil docet S. Thomas, præter id, quod in priori conclusione expressit.

Prior conclusio.

Posterior cōclusio.

Notationes circa Articulum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ceterum pro maiori articuli explicatione, & eorum, quæ infra dicemus, quædã obseruanda sunt. Primum est, id quod circa articulum primum notauimus, nempe ignorantiam vincibilẽ, quæ dicitur cõsequẽs posse habere aliquid antecedentis, quatenus potest esse causa actus, & aliquid comitãtis, quatenus potest esse non causa actus: tũc autem dicitur causa, quando, si talis ignorantia non esset, non fieret opus; tunc autem dicitur non esse causa, quando alias etiã opus fieret. Secũdo nota ex Aris. 3. Eth. c. 1. aliud esse fieri aliquid ex ignorãtia, & fieri cũ ignorãtia: tunc aliquid dicitur fieri ex ignorantia, quando ignorantia est causa operis remouens scientiam, quę opus impediret: tunc autem dicitur fieri aliquid cum ignorantia, quando ignorantia non est causa operis, sed alias etiam cum scientia fieret: priori modo ignorantia facit inuoluntarium: posteriori vero non facit inuoluntarium. Adde tamen ex doctrina S. Thomæ supra q. 6. ar. 8. ignorantiam antecedentẽ, quæ dicitur inuincibilis, facere actum omnino inuoluntarium, hoc est, nullo modo voluntarium relinquere, at vero consequentẽ quæ est invincibilis, qãdo est causa actus, non facere ipsum simpliciter in voluntarium. sed secundum quid, quia opus ex illa procedens simpliciter voluntarium est. Philosophatur autem S. Thom de ijs, quæ fiunt ex ignorantia vincibili, sicut de ijs, quæ fiũt metu, de quibus dixerat q. 6. ar. 6. esse simpliciter voluntaria, & secũdum quid inuoluntaria. Aristoteles vero cap. allegato nõ distinguit inter ignorãtiã inuincibilẽ, & inuincibilẽ, sed de inuinincibili sola loqui videtur. Tertio notãdũ est, de ijs, quæ fit ex metu, primo aspectu pugnantia docuisse Arist. & S. Tho. quæ tamen si recte inspiciãtur, contraria non sunt: nam S. Thomas dixit ea, quæ metu fiunt, esse simpliciter voluntaria, & secundum quid inuoluntaria: Arist. vero loco allegato inquit, esse quidẽ spontanea, seu voluntaria, inuita tamen simpliciter. Verum particula *simpliciter* apud Aristotelem ad aliud refertur, quam apud S. Thomam, & ideo non docuerunt sibi contraria. Nam Aristoteles particulam illam non refert ad voluntarium, sed ad res ipsas quæ ex metu fiunt, & de illis inquit, si simpliciter considerentur, hoc est, extra casum necessitatis, & metus (id enim apud Aristotelem denotat particula *simpliciter*) sunt inuitæ, & inuoluntariæ, quia nollet homo illas facere: si tamẽ considerentur instante periculo, quod est eas considerare secundum quid, sunt voluntariæ. At vero S. Thomas refert particulam *simpliciter* nõ ad res, sed ad voluntarium, & merito inquit, ea, quæ metu fiunt (idemque de ijs, quæ fiunt ex ignorantia vincibili iudicium esse debet) esse voluntaria simpliciter. Id quod, & ipse Aristoteles plane docuit cum dixit, eos, qui operãtur ex metu, magis assimilari voluntarie operantibus, ac si dicat plus habere de volũtario, quam de inuolũtario, vt expresse docuit Nyssenus lib. 5. philosophiæ c. 1. merito ergo dixit S. Thomas, ea esse simpliciter voluntaria, quia illud, quod magis habet de vno contrario, quam de alio, simpliciter dicitur esse tale. Quare in cap. *Merito* 5. q. 1. & in lege *Si mulier* §. penult. ff. de eo, quod vi metusue causa, dicitur coacta voluntas simpliciter voluntas. Hæc interpretatio Aristotelis colligitur ex Gregorio Nyss. loco citato, & ex ipsomet Arist. nam postquam dixit, ea, quæ fiunt ex metu, magis assimilari spontaneo, subdit. *Talia igitur quisque sua sponte agit, at simpliciter fortassis inuitus: nemo nanque talium quidquã per se expeteret vnquam.* Ac si dicert, ea secundum se considerata, quod est simpliciter accepta, non essent alicui voluntaria.

10 *Secundo notandum.*

Tertio notãdum.

11

Dubitatio circa textum.

Ratio dub. 12

Cvm dicat S. Thomas ignorantiã antecedentem esse causam, vt operatio peccati sit inuoluntaria, difficultas est, quomodo sit causa inuoluntarij, vtrũ per se, an per accidẽs: ratio vero difficultatis est, nam S. Thomas videtur docere, esse causam per se inuoluntarij: ex alia vero parte hoc nõ videtur possibile; nã inuolũtariũ est aliquid positiũ, ignorantia vero est priuatio; entis autẽ positiui non potest esse priuatio causa per se.

Solutio Caietani. 13

Caietanus, vt huic difficultati respondeat, notat, ignorantiã, prout est causa actionis, duo habere: vnũ formale, alterũ materiale, formale est remotio prohibẽtis causæ: in hoc enim consistit formaliter ratio causæ per accidens: materiale vero est priuatio ipsius sciẽtiæ, quæ denominatur causa per accidens. Inquit igitur, materiale illud esse causam per se inuoluntarij: illa enim priuatio per se opponitur scientiæ, ac proinde etiam effectus illius ei opponi debet: id vero quod opponitur scientiæ in natura rationali est inuoluntarium: ergo materiale, quod est in ignorãtia, est causa per se inuolũtarij, sicut etiam, inquit ille, absentia nautæ est per se causa, vt nauis submergatur, Hãc doctrinam longius prosequitur Caietanus & ni fallor, obscuriorem eam reddit: est autem manifeste falsa: nam quis dicat, absentiam nautæ esse causam per se, vt submergatur nauis, siquidem solum est remouens causam prohibentem? Eodem modo ignorãtia quatenus est priuatio scientiæ, quæ actũ peccati prohiberet, & impediret, non potest esse causa per se, sed per accidens, quia solum est remouens causam prohibentem neque enim facile distingui possũt illa duo, quæ Caietanus excogitauit: ideoque ignorantia comitans non est causa actus peccati, quia licet sit priuatio scientiæ, non est priuatio scientiæ, quæ prohiberet peccatũ. Adde, q hoc modo Caiet. nõ satisfacit rationi superius factæ, quo modo scilicet ignorãtia, cum sit priuatio, possit esse causa per se.

13 *Solutio Cordub.*

Respondeo igitur ex doctrina Cordubæ lib. 2. q. 7. ignorantiam esse causam inuolũtarij eodem modo, quo est causa actionis, hoc est, per accidens; nec oppositum docuit Arist. aut S. Tho. nam Arist. & S. Tho. locis citatis non dixerũt, ignorantiam esse per se causam inuoluntarij, sed solum esse causam inuoluntarij, quod non negamus. Præterea addidit S. Tho. ignorantiam, quæ est causa actionis, hoc de se habere, vt faciat inuoluntarium. Cum vero dicit hoc de se habere, nõ intelligit esse per se causam sed cũ sit per accidens causa, hoc de se habere, vt efficiat inuoluntarium, quia id secum affert necessario. Porro, si ratio inuoluntarij esset aliquid positiuum reale intrinsecũ in actu, deberemus præter causam peraccidens assignare aliquam etiam causam per se, sicut in omnibus alijs effectibus præter remotionem causæ impedientis est aliqua causa per se illorum: tamen cum ratio inuoluntarij sit extrinseca tantum denominatio in effectu, non opus est assignare causam illius efficientem per se. Nihilominus causa per se illius denominationis non est ipsa ignorantia, quatenus est scientiæ priuatio, sed quatenus secum habet coniunctam oppositam voluntatem non actu, sed virtute; ideo enim dicitur effectus inuoluntarius, qui i est contra voluntatem, quæ si adesset, impediret.

An ignorantia comitans excuset a culpa. Disputatio 125.

Ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus factum cum illa, Durand. & alij affirmarunt. cap. 1.

Opus factum cum ignorantia comitante non esse peccatum, vera sententia est. cap. 2.

Quo pacto verum sit, ignorantiam, comitantẽ non excusare, cap. 3.

Respondetur argumẽtis prioris sententiæ. c. 4.

Ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus factum cum illa, Durandus, & alij, affirmarunt.

CAPVT I.

IGnorantia comitans, vt a nobis definita fuit in dis. 29. c. 1. est invincibilis ignorantia, quæ non est causa operis peccati, quia nõ tollit scientiam, quæ alias opus ipsum impediret. De hac igitur non leuis est inter Scholasticos controuersia, an excuset a culpa, tametsi re bene perspecta nihil omnino haberet difficultatis, nisi varijs concertationibus, & opinionibus Doctores Scholastici eam diffi iliorẽ red idissent. Dabimus igitur operam vt recensitis de more aliorum placitis, eisque explosis facilem in hac re sẽtentiam proferamus. Quanuis autem Doctores varie sentiant, eorum tamen opiniones ad duas reduci possunt.

1 *Status quæstionis.*

Est autem prior opinio Durandi in 2. d. 22. q. 4. n. 5. Gregorij Armin. q. 2. Gabrielis eadem d. q. 2. ar. 1. notabili 3. Couar. in cap. *Alma mater*, §. 10. n. 15. Summe cofessorum tit. *Excõmunicatio* q. 12. Adria. quodlib. 4. Conradi, & quorundam recentiorum Thomistarum in hunc articulum, ignorantiam comitantem non excusare opus factum cũ illa a peccato, atque (vt ipsi aiunt) nec alleuiare nec aggrauare peccatum. Nonnulli probant primũ ex Arist. 3. Ethic. c. 1. quod ibi dixerit ignorantiam comitantẽ non excusare a culpa, hoc testimonio vtitur Cordaba pro hac sententia, cum re vera Aristoteles id non dixerit. Posset tamen colligi ex eodem Aristotele 5. Ethic. c. 8. in fine, vbi sic ait, *Eorum autem, quæ ab inuitis fiũt, alia sunt venia digna nam ea, quæ non solum ignorantes, sed ob ignorationem etiam facimus, ignoscenda sunt: sed ea, quæ faciunt non ob ignorationem sed ignorantes quidem ob affectum nõ naturalem, neque humanum, non sunt venia digna.* Sentit ergo ea quæ fiunt ignorantia comitante

Prior opinio dicit' non excusare Durandus. Greg. Armin. Gabriel. Couar. Adria. Conradus. Arist. Probatur primo ex Arist.

Universidad de Deusto
Biblioteca

comitante non esse venia digna, & ita non sine culpa. Secundo idem colligitur ex S. Thoma in hoc articulo, cum asserit, ignorantiam comitantem non excusare: videtur autem loqui de illa respectu actus exterioris, qui cum ignorantia fit: in quem sensum ipsum intellexit Almainus tractatu primo moralium c.4. Tertio eadem sententia ratione confirmatur: nam ignorantia comitans per accidens comparatur cum opere, quod cum illa fit: ergo non potest a culpa ipsum excusare, id enim quod excusat aliquem actum a malitia, debet comparari cum illo per se. Eodē modo probatur non augeri malitiam ob ignorantiā illam, nec nouam aliquam malitiam operi ex tali ignorantia conuenire: nam circunstātia, quæ auget, aut minuit, aut tribuit malitiā, per se debet ad actionem pertinere, ignorantia autem illa non ita pertinet.

4 Tertio ratione.

Huic sententiæ consentiunt etiam Corduba, & Caietanus: sed quia peculiari ratione eam defendunt, & explicant, placuit etiam eorum opiniones hic sigillatim annumerare. Corduba igitur 2.lib.q.19.prædictam sententiam censet esse veram in eo solum casu, quo cum ignorantia comitante esset expressa voluntas faciendi nihilominus tale opus, vt si aliquis decreuisset nō ieiunare, & in eadem voluntate perseuerās ignoraret esse diem præcepti ieiunandi, & non ieiunaret, non excusaretur a peccato exteriori ob ignorantiā comitantem, quia aderat actu voluntas non ieiunandi, etiam si sciret esse diem præcepti. Eodem modo philosophatur in alijs peccatis commissis ex hac ignoratione. Cōfirmat autem suam sententiam hac ratione. Licet obiectum illius peccati, quod attinet ad materiale, sit ignoratū, quia nescitur, an sit dies ieiunij, tamen quod attinet ad formale illius non ignoratur saltem confuse, si quidem manet cognitio, & voluntas expressa comedendi eo die, etiamsi sit lege prohibitum.

Sententiam Caietani.

Ratio.

3

Eodem fere modo philosophatur Caietanus in commentario, asserit enim hanc ignorātiam nec excusare a peccato, nec accusare, hoc est, nec excusare a culpa, nec propter illam non imputari culpam. Duo namque habet hæc ignorantia (inquit ille) vnū est non efficere voluntarium id, quod cum illa fit: alterum est relinquere actum, quifit in sua natura, vt voluntarius esse possit: addit præterea hāc rationem, nam licet volūtarium tollatur per contrarium, & contradictoriū, quia tamen negatio contradictionis nihil est, & actus aliquid est, impossibile est voluntarium tolli per actū, quin tollatur per inuoluntarium: sicut album per nullum negatiuum tollitur nisi per nigrū. Censet igitur voluntarium, quod est in actu exteriori, non tolli nisi per contrariam voluntatem: & quia hæc non est cum ignorantia comitante, ideo actum factum cū illa manere voluntarium, tametsi ignorantia comittans non faciat ipsum voluntarium, sed permittat, & sinat esse voluntarium. In horum omnium sententia consequenter dicendum est, ex opere alias malo facto cum ignorantia comitante incurri excomunicationē, irregularitatē, & obligationem restituēdi, si opus alioqui scienter factū horum omnium causa esset.

Opus factum cum ignorantia comitante non esse peccatū, vera sententia est.

CAPVT II.

VT veram in hac re sententiam pronuntiemus, & mentē S. Th. recte exponamus, duo tantum dicenda sunt. Vnū est opus exterius factum cum ignorantia non esse peccatum: siue adsit volūtas, & propositum faciendi illud, etiāsi esset peccatum, siue non. Alterum est, quomodo verum sit, quod ait S. Thomas, ignorantiam comitantem non excusare. De priori dicemus in hoc capite, de posteriori vero in sequente.

Priorē partem auctoritate probare possumus, primum ex Arist. 3. Ethic. c, 1. vbi plane concedit, eum qui agit cum ignorantia (intelligit comitantem) operari nonvoluntarie, & non spōte: vbi autem spontaneum non est, nec laus, nec vituperium locum habet, de quibus eo capite, & libro disserit Aristoteles. Verba illius sunt. *Omne autem, quod ob ignorationem est actum, non sponte quidem est actum; ab inuito tamē id esse actū est omne, pro quo dolet, qui egit, ipsumque pœnitentia subit: qui nanque ob ignorationem aliquid egit, & non sert molestē se illud egisse, sponte quidem sua non egit, quod nesciebat.* Id quod fusius prosequitur, & tandem concludit, illum, quem non pœnitet facti, non esse dicendum ex ignoratione, vel ob ignorationem, sed potius ignorantem fecisse: sentit igitur eum quidem non inuoluntarie fecisse, quia cū non pœnitet, ac proinde non fecit contra voluntatem aliquam, in quo ratio inuoluntarij consistit, sed fecisse non voluntarie: atqui non voluntarium tollit omnino rationem vituperij, & culpę, de cuius ratione est voluntarium: ergo sola ignorantia comitans, quæ semper est huiusmodi, videlicet, non afferens pœnitentiā facti, facit non voluntarium: quare a culpa opus cum illa factum etiam excusat. Deinde voluntarium ab eodem Aristotele in eo cap. circa finem sic definitur *Is sponte videbitur agere, cuius principium est in ipso agente scienter singula in quibus est ipse actus,* requirit igitur Aristoteles, vt aliquis voluntarie, & sponte operetur cognitionem singulorum, inquibus actio, seu opus cōsistit, singula autē paulo ante dixerat esse circūstantias operis, vt disp. 30. explicatum est: fit igitur, vt ignorantia comitans, tollens scientiam singulorum, in quibus consistit opus, vt manifestum est, tollat etiam rationē sponte facti, & volūtarij. Tertio probatur idem ex S. Th. supra q. 6. a. 8. vbi expresse docet, ignorantiam comitantem reddere opus factū cum illa nō voluntarium.

Præterea ratione eandem opinionem cō firmare, oppositamq; refellere possumus. Primo, si ignorantia est comitans, & nullus prauus affectus actu illi coniungitur, opus exterius non potest esse volūtarium, ergo neque peccatum. Veluti si quis ita prauo habitu affectus est in aliquem, vt si inueniret illum, occideret, ignoranter tamen ipsum occidat existimans esse feram, nullum omnino affectum tunc habens contra illum, sed habitu tantum dispositus, homicidium exterius non potest illi esse voluntarium: nam opus illud non est ab aliquo prauo affectu præsente, propter affectum autem præteritum, qui habitu tantū manere dicitur, nemo voluntarie operatur nec vituperio dignus est: cum hac igitur ignoratione, quando actu non adest prauus aliquis affectus, non potest opus factum cum illa esse peccatum.

Secundo licet sit actu voluntas illa, & propositum faciendi, nihilominus opus illud, etiamsi vt tale cognosceretur, factumtamen cum illa ignorantia, nequit esse volūtarium: quia tale propositū non est causa operis facti cum ignoratione, quatenus homicidium, & malum est: ille enim iactus sagittę, verbi causa, vel opus exterius homicidij nō procedit ex proposito occidēdi hominem, si adesset, sed ex voluntate occidendi feram, quæ reuera putatur esse fera: volūtas autem occidendi hominem comitatur tantum voluntatem occidendi feram, & per accidens cum ea coniungitur nihil omnino efficiens in opus homicidij: voluntas enim non est causa operis externi, nisi media cognitione: cum igitur tale homicidiū non ex voluntate homicidij, sed ex voluntate occidendi feram, quæ simul est, procedat, non erit voluntarium quatenus homicidium, quare nec ea ratione peccatū erit, neque vero solum ignoratur tunc materiale operis, vt dicebat Corduba, sed etiam formale, non in vniuersum, sed in eo actu: nā quamuis ille, qui habet propositum occidēdi Petrum, si occurreret, in sua cogitatione habeat homicidiū Petri in vniuersum, tamen in illa actione, & opere singulari, cū ignorāter mittit sagittam, non cognoscit illud, & ita solā habet affectū circa homicidiū secūdū se cōsideratum, nō circa homicidiū in hoc opere, quod in eo tūc ignoratur: voluntariū autē desumitur ex cognitione singulorū, hoc est, circunstātiarū, in quibus consistit actus, vt superius ex Arist. explicuimus: ergo in eo opere homicidium nō est voluntarium, ac proinde nec peccatum.

6 Impugnatur sententia Caiet.

Tertio falsum est, quod dixit Caietanus, nempe ignorantiam comitantem talis esse naturæ, vt sinat opus factum cum illa esse voluntarium: nam si tollit scientiam illius quatenus tale est, quo modo potest permittere, vt sit volūtariū? Nec minus falsum est quod in cōfirmationem adducebat, nimirū voluntariū nō tolli per negationē solā, scilicet per nō volūtariū, sed per contrariū, scilicet per inuoluntariū. Nā voluntariū per inuoluntariū quatenus inuoluntariū est, nō potest tolli, sed cum illo recte potest manere: proprie autem tollitur per non voluntarium: hæc autem negatio proxime sequitur ex negatione scientiæ. Nam licet ignorantia aliquando non faciat inuolūtarium nempe quando est comitans, semper tamē facit non voluntarium: propria autem ratio excusans omnino a culpa non est inuoluntarium, sed non voluntarium. Quod si aliquod inuoluntarium excusat, quale reperitur in ignorantia antecedente, illud formaliter a peccato excusat, solum quia facit non voluntarium.

7

Consonat autem his, quæ diximus, doctrina sequentis articuli, vbi S. Tho. volens ostēdere, quę ignorantia minuat peccatum, & quæ omnino excuset, non curauit de inuoluntario, sed ait, cum de ratione peccati

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit voluntarium, ea ignorantia minuit peccatum, quę minuit voluntarium, & ea prorsus excusat, quę omnino tollit voluntariũ: ratio vero est manifesta; nam inuoluntariũ in eo solum formaliter consistit, quod opus factum sit contra voluntatem aliquam saltem implicitam, quę adesset si ignorantia non accidisset; atqui opus fieri contra affectũ voluntatis renitentem formaliter non impedit voluntarium; imo inuoluntarium cum voluntario reperiri potest, vt in ijs, quæ metu fiunt: ergo voluntarium formaliter tollitur per ignorantiam, quatenus est causa non voluntarij, & priuat scięti a, quæ ad rationem voluntarij requiritur.

Quo pacto verum sit ignorantiam comitantem non excusare.

CAPVT III.

Secunda pars asserit ignorantiam comitantem non excusare.

CVm his, quæ hactenus diximus constat doctrina S. Tho. in hoc articulo, & sequente, vbi asserit, ignorantiam comitantẽ nõ excusare a peccato. Non enim dixit S. Doctor non excusare opus exterius factũ cũ illa a peccato; hoc nanque falsum esse hactenus mostrauimus; sed dixit, nõ excusare a peccato simpliciter: intelligit autem nõ excusare ipsum operantem omnino a peccato circa idem obiectũ; quia talis naturæ est comitans ignorantia, vt cum illa possit manere peccati affectus circa obiectum ignoratum, qui tamen cum ignorantia antecedente manere non potest. Recte igitur dixit S. Thomas ignorantiam antecedentem excusare, intelligit ab omni peccato circa obiectum ignoratum: nam neque opus exterius factum ex illa est peccatum, nec affectus malus circa tale obiectum cũ ea manere potest: cum enim tollat scientiam, quæ alias opus illud prohiberet, fit, vt nullus malus affectus circa illud obiectum etiam secundum se consideratũ esse possit. Cõtra vero ignorantia comitans licet excuset ab opere externo facto cum illa, vt capite præcedente probauimus, non excusat ab omni malo affectu: quia hæc ignorantia non tollit scientiam prohibentẽ, & ita cum ea manere potest prauũ propositũ faciẽdi opus, quod cum ignorantia fit. Qui enim occidit hominem putans esse feram, ita vt si cognouisset, non occideret, nequit habere cũ tali ignorantia prauũ affectum occidendi. Qui vero occidit cũ ignorantia comitante, quę alias occideret, si cognouisset, potest actu habere affectum homicidij circa illũ, vt manifestum est. Eodem modo loquitur S. Th. in hac q. ar. 4. ad 2. cum inquit, ignorãtiam comitantem non minuere peccatum: quia illa tantum ignorantia minuit peccatum, quæ est causa operis, hoc est, antecedẽs: intelligit vero non minuere peccatum in affectu, eo modo quo dicitur, non tamẽ intelligit non minuere peccatum exterius, cum re vera excuset illud a culpa.

Petrus Soto

Hoc sensu videtur intellexisse S. Thomá Petrus de Soto in tractu de ratione medẽdi peccatis lectione 2. cum de ignorantia comitante sic inquit, *Neq; excusat, neque accusat, quia nec voluntaria est, nec inuoluntaria. Occisio itaque inimici dum putatur occidi fera, tunc non fuit peccatum, quia non voluntaria: erit tamen peccatum cum placuerit.* non quia opus homicidij exterius efficiatur peccatum, si postea ratum habet voluntas, sed quia voluntas incipit peccare, quæ antea cum illa ignorantia immunis erat a culpa. Eodem pacto interpretandus est Gregorius Nyssen. lib. 5. philosophiæ c. 2. cum ait *Propositi autem nostri est de solo inuoluntario nunc dicere, non voluntarium enim voluntarijs magis subycitur, mixtum existens, quippe principium inuoluntarium habet, finem vero voluntarium, nam ex euentu voluntarium factum est inuoluntarium.* Appellat vero nõ voluntarium, quod sit cum ignorantia comitante, & hoc dicit mixtum esse, quia initio fuit inuoluntarium, hoc est non voluntariũ, quãdo scilicet factum fuit opus ignorãter, postea vero cũ innotuit, & placuit factũ est voluntariũ, non quidem opus præteritũ in se, sed in solo affectu, quo placet.

Ex dictis sequitur, ignorantiam comitantem semper excusare operantem ab excõmunicatione, irregularitate, & obligatione restituendi, etiamsi adsit prauus affectus circa id, quod ignoratur, vt circa homicidium, vel aliquid huiusmodi: nam hæc tria non incurrimus ob solum affectum, sed propter opus exterius, quod sit peccatũ. Primum quidem de excõmunicatione, & irregularitate certum est, nam Ecclesia non ligat nec potest ligare propter actus omnino internos, neque propter externos, qui non sunt peccata: cum autẽ aliquis peccat ignorantia comitãte solo affectu peccare potest, vt ex dictis patet: ergo nec excõmunicatione, nec irregularitatẽ incurrit. Cuius oppositum immerito putauit Couarruuias ex istimans cum reliquis prioris opinionis, ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus exterius. Denique obligatio restituendi non nascitur ex solo affectu, sed ex inæqualitate opere ipso constituta, siquidẽ restitutio ad hoc tendit, vt inæqualitatem reipsa factam ad æqualitatem reducat.

Respõdetur argumẽtis prioris sententiæ.

CAPVT IIII.

IAm vero argumẽtis prioris sententiæ allatis in primo capite satisfacere non arbitror difficile. Ad primum sumptum ex auctoritate Aristotelis dicimus 3. Ethicorum c. 1. vbi allegatur a Corduba nihil tale docuisse: id vero, quod allegauimus nos ex 5. Ethic. c. 8. difficilius est, nec interpreres eodemmodo illud explicant. Eustratius, & Donatus Acciaiolus interpretantur verba Arist. c. 1. recitata de ijs, quæ fiunt cum ignorantia vniuersalium, idest, cum ignorantia comitante, qua quis ignorat esse peccatum id, quod facit, ita vt si hæc ignorantia nascatur ex affectu naturali, & humano, vt ex passione doloris, & tristitiæ, quæ sunt affectus humani, vel ex fame, & siti, quæ sunt naturales; qui talia agunt venia digni sint: si tamen ignorantia nascatur ex affectu non naturali neque humano non fiat homo dignus venia; vt si ex ebrietate contingat, quem affectum appellat nec naturalem, nec humanũ, vt recte etiam explicat Auerroes 5. Ethicorum commento 14 circa finem. Aristoteles enim 3. Ethicor. c. 1. putauit ignorantiam ebrij esse comitantem, quia dixit ebrium operari non propter ignorantiam, sed cum ignorantia. Qua vero ratione id sit intelligendum explicabimus infra disp. 127. c. 4. in qua disputatione etiã ostendemus, quomodo ignorantia ebrietatis excuset a culpa, & quæ fuerit mens Aristotelis.

Ad secundum argumentum ductum ex S. Th. in hoc articulo, & sequente, cum ait, ignorantiam comitantem non excusare a peccato iam dictum est, ipsum non loqui de actu exteriori facto cum ignorantia, sed de interiori affectu, a quo non excusat ignorãtia comitans, vt explicatum est. Ad 3. argumentum, quod erat Durandi, respondeo, ignorantiam comitantẽ nullo quidẽ modo cõparari cum substantia actus exterioris, vt sit causa illius, neque per se, neque peraccidens

quia solum illam comitatur, & cum illa est: recte tamen comparari cum eodem quatenus est non voluntarius: nam ratio voluntarij per se tollitur quauis ignorantia inuincibilis ablata vero ratione voluntarij tollitur omnis ratio peccati. Recte igitur hæc ignorãtia dicitur excusare actũ exteriorẽ a malitia, quã alias haberet. Pro opinione vero Cordubæ, & Caiet. nullũ superest argumẽtum.

An cum ignorantia, quã vocant vincibilẽ possit esse peccatũ hæresis. Disp.126.

Quid sentiant Sotus, & Canus. cap. 1.
Probabilior, & magis communis opinio. c. 2.
Corollaria superioris doctrinæ. cap. 3.

Quid sentiant Sotus, & Canus.

CAPVT I.

1 Status quæstionis.

INdubitatum est, ignorantiam, quam dicimus vincibilẽ, non excusare ab aliquo genere peccati ex eo, quod tollat omnem rationem voluntarij, quia re vera cum ea manet voluntarium, quod vocamus interpretatiuum, seu indirectũ, quod in multis peccatis sufficit. Verũ quia in aliquibus generibus peccatorum necessarium est voluntarium directũ, & expressum, vt in ijs, quorum malitia consummatur in actione, & affectu voluntatis, quæ quidem omnino impeditur ex quauis ignorantia, vt diximus d. 101. c. 5. videndum superest, an huiusmodi sit peccatũ hæresis, quod ita in affectu aliquo expresso perficiatur, vt quauis ignorãtia excusetur: est enim peculiaris de hac re controuersia inter Doctores.

Sententia Soti. Dom. Soti

Dominicus Sotus in 4. d. 22. q. 2. ar. 3. post 5. conclusionẽ eodem modo de peccato hæresis philosophatur atque de alijs, quorum malitia in opere exteriori consumatur, cum asserit peccatum hæresis eodẽ modo cõmitti, quando quis ignorantia crassa seu culpabili errat in rebus fidei, quas scire debebat, atque si scienter erret. Cui sententiæ fauet Bonau. in 4. d. 13. dub. 4. circa textum. Probari autem potest hoc argumento, peccatũ hæresis consistit, & consummatur in errore intellectus, sicut peccatum homicidij in occisione hominis, posita autem exteriori occisione cum quacunque ratione voluntarij etiam indirecte, & interpretatiue ex ignorãtia culpabili, est eadẽ species homicidij: ergo posito eodẽ errore in intellectu, erit idẽ peccatum hæresis, si adsit saltẽ voluntariũ in

terpretatiuum. Porro malitiã huius peccati non consummari in volũtate patet, quia transit in errorem intellectus. Nam quousque intellectus assentiatur errori, nõdum est peccatũ hæresis. Huic sententiæ ex parte cõsentit Canus 12. lib. de locis c. 9. §. *At quid pertinacia*, cum affirmat, eum, qui laborat ignorantia, quam vocãt affectatam, peccare peccato hæresis, quia ille, qui affectat ignorare res fidei, non est vlla ratione paratus corrigi ab Ecclesia, ac proinde cũ pertinacia errat: hæresis autem nihil aliud est, quam error in rebus fidei cum pertinacia. Cani opinioni fauere videtur Episcopus Canariensis in 1. p. S. Tho. q. 32. a. 4. in 2. p. commentarij, cum asserit in prima propositione eum, qui ex ignorantia nõ affectata errat, non esse hæreticum, vbi solum ab hæresi excusat eum, qui ignorantia inuincibili, vel vincibili non affectata errat, ac proinde ei, qui affectata ignorantia errat, peccatum hæresis tribuere videtur.

Probabilior & magis cõmunis opinio.

CAPVT II.

Vera sententia duas continet partes.

MAgis cõmunis & probabilior sẽtentia in hac re in duobus posita est, vnũ est, nullũ errorẽ contra fidem ex ignorantia etiã culpabili, modo nõ sit affectata, esse hæresim. Alterũ est, errorẽ in rebus fidei ex ignorãtia etiã affectata posse esse absq; peccato hæresis. Priorẽ partem præter Canum, & Canariẽsem, qui cõtra Sotũ in ea cõueniunt plane tradiderunt S. Tho. 2. 2. q. 11. ar. 2. ad 3. & ibi Caiet. Alexan. 2. p. q. 161. membr. 1. Durand. in 4. d. 13. q. 3. n. 6. Paluda. eadẽ d. q. 3. ar. 1. concl. 1. Gabriel q. 2. ar. 1. notat. 3. Syluester verbo *hæresis*, in princ. Armilla eodẽ tit. n. 1. & 2. Corduba lib. 1. q. 16. §. 7. Nauarr. in summa c. 11. n. 17. quibus fauet Alphonsus de Castro lib. 1. de iusta hæreticorum punitione c. 1. qui omnes affirmãt de ratione hæresis esse, vt quis erret sciens se credere, & opinari contra cõmunem sensum Ecclesiæ, quãuis Alexander cũ ait, eũ, qui ignorãter credit aliquid cõtra ea, quæ sunt in sacra Scriptura, nõ pertinens ad articulos fidei, nõ esse hæreticũ: de eo, qui errat contra articulos fidei, nescio quid velit peculiare. Hãc rẽ tractans Aug. aliquibus in locis nõ omnino eã absoluit. Nã in præfatione lib. de hæres. ad Quodvultdeum in fine ait, inquirendũ esse, quid est, q̃ faciat hominẽ hæreticũ, nihil tamẽ determinat. Sed in opusculo de vtilitate credẽdi in principio definit hæreticum hominem hoc modo. *Qui alicuius tẽporalis cõmodi, & maximæ gloriæ principatusque sui gratia falsas, ac nouas opiniones, vel gignit, vel sequitur.* Hæc tamen definitio non satis explicat naturã hæresis, vtrum debeat esse scienter cõtra Ecclesiam, an sufficiat si fiat cum ignorantia culpabili. Ceterum in præfatione illa libri de hæresibus ad Quodvultdeũ, recte admonet nõ esse idem omnino errorem, & hæresim: verum qua ratione differant, nõ explicat, in lib. tamen 4. de baptismo cõtra Donatistas c. 16. recte id declarauit. Assignans enim differentiam inter eũ, qui est in Ecclesia, & in ea baptizatur, & illũ, qui est extra Ecclesiã, & ab hæreticis baptizatur, cum vterq; est in errore, sic loquitur. *Cõstituamus ergo duos aliquos isto modo: vnũ eorum, verbi gratia sentire de Christo, quod Photinus opinatus est, & in eius hæresi baptizari extra Ecclesiæ Catholicæ cõmunionem: aliũ vero hoc ipsũ sentire, sed in catholica baptizari existimãte ipsam esse catholicã fidem: istũ non ũ hæreticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicæ fidei resistere maluerit, & illud, quod tenebat, elegerit, & paulo in serius. Itaq; in hoc sola falsa opinio, in illo autẽ etiã ipsa diuisio corrigẽda est.* Sentit ergo Augustinus, donec alicui, qui putat errorẽ, quem sequitur esse doctrinam Ecclesiæ catholicæ, in qua est, explicetur veritas, & ipse sciẽs oppositũ esse fidẽ catholicæ Ecclesiæ, permãserit in errore, nondũ esse hæreticũ: ergo qui ignoranter quacunq; ignorantia sequitur errorem, nondũ peccatum hæresis cõmisit.

Probatur conclusio.

Ratio vero huius opinionis, q̃ attinet ad hãc priorẽ partẽ, est, quia tũc aliquis videtur offendere auctoritatẽ alicuius, cũ scienter dictis illius, & opinioni aduersatur: nã si aliquis ignorãter cõtra suũ etiã magistrũ opinetur, non dicitur aliquo modo auctoritati illius derogare perfidia, & incredulitate, sed solũ peccare peccato ignorãtiæ: ergo similiter qui ignorãs se opinari cõtra sẽ cũ cõmunẽ fideliũ, & catholicæ Ecclesiæ, aliquid cõtrariũ illis credit, nõ est ipsis incredulus, & infidelis, sed ignarus: at peccatũ hæresis, non est peccatum ignorantiæ, sed infidelitatis: ergo debet esse scienter, & quia per catholicã Ecclesiã proponitur nobis vera fides diuina, ideo tũc fidei, & testimonio diuino

3 Dicit Augustinus.

diuino incredulus est, quãdo sciẽs se cõtra Ecclesiã opinari, aliquem sequitur errorẽ.

Posterior pars ex dictis facile potest explicari & confirmari. Nam ignorantia affectata duobus modis accidere potest: vno modo ex tædio addiscendi tãtum, ratione cuius potest aliquis affectare ignorantiam, & hoc modo error in rebus fidei non est hæresis ob eãdem rationem: quia qui sic errat, non offendit auctoritatem Ecclesiæ proponentis res fidei nostræ, ãquam incredulus & infidelis, vt superius dicebamus. Altero modo contingere potest affectata ignorantia ex falsa opinione cõtra Ecclesiam, quia putat parui momenti esse ea, quæ in ipsa creduntur, & hoc modo peccatum hæresis committitur tunc, cum aliquis ex illa falsa opinione affectat ignorantiam: alioqui si nihil contra auctoritatem illius in genere, aut speciatim scienter credat, non est dicenda hæresis ob ignorantiam affectatam. Ex quibus non solum nostra sententia confirmata, sed etiam tam opinio Soti, quam Cani sufficienter manet impugnata.

Corollaria superioris doctrinæ.

CAPVT III.

PRO maiori tamen nostræ opinionis confirmatione, & explicatione, quædam corollaria addenda sunt. Primum est, ignorantiam quamcunque nõ ideo excusare errorẽ in fide a malitia hæresis, quia de essentia huius peccati sit directum voluntarium, & expressum, & eius malitia in affectu cõsummetur, vt enim aliquis vere sit reus hæresis, nõ oportet feratur directe affectu suo contra auctoritatẽ Ecclesiæ, hoc est, nõ oportet velit expresse errare, vt contradicat Ecclesiæ, sed satis est, si cõtradicat re ipsa sciẽs opinionẽ illã esse cõtra Ecclesiæ auctoritatẽ; etiãsi ad hoc credẽdũ nõ inducatur affectu directo cõtra Ecclesiã, sed aut cupiditate gloriæ, aut ratione cõuictus, vel alia de causa: & reuera malitia huius peccati in intellectu, non in volũtate cõsummatur. Verũ ignorãtia quæcũq; ideo excusat errorẽ a peccato, & malitia hæresis, quia quãuis hoc peccatũ in intellectu cõsumetur, postulat tamẽ ex parte intellectus circunstantiã illam sciẽtiæ, qua ille, qui errat, sciat sua opinione se aduersari Ecclesiæ testimonio: hæc autem tollitur per quamcunque ignorantiam. Porro hoc genus peccati non consummari in affectu patet ex superioribus, quia non postulat intentionem directã contra Ecclesiã, sed sufficit si quis velit sequi opinionẽ, qui scit Ecclesiæ doctrinæ esse cũtrariã. Præterea si cõsummaretur in actu interiori non diceremus, ideo velle sequi opinionẽ cõtra Ecclesiam, esse malum, & peccatũ hæresis, quia talem amplecti opinionem, est malũ, sed potius contrarium esset enim primarie malitia in affectu, & secundarie in volũtate iuxta notata disp. 73. Præterea circunstantiam illam scientiæ ex parte intellectus necessariam esse, vt error habeat malitiã hæresis, patet, quia vt supra dicebamus, ille solũ offendit auctoritatem testimonij, qui sciẽter contrariũ credit, & hic solũ incredulus est.

Secundum corollarium.

Secũdo ex hac doctrina constat, quare ignorantia inuincibilis excusat a peccato hæresis, non autem a peccato homicidij, quam Canus nõ potuit assignare, recte tamen Canariensis 1. p. q. 32. a. 4. in 4. p. commentarij sub finẽ. Est autẽ ratio discriminis manifesta, quia scientia seu cognitio in peccato homicidij non est circunstantia ex parte obiecti, sed conditio requisita, vt actus sit liber, & humanus: cũ igitur ignorantia, quam vocant vincibilem seu affectatam nõ tollat voluntarium, quia ad voluntariũ sufficit cognitio, quã quis posset habere, etiamsi illam non habeat, ideo manente volũtario, adde etiam manente substantia homicidij exterioris, in qua primo consummatur malitia huius peccati, vt constat ex dictis in disp. 101. c. 4. erit peccatũ eiusdem speciei, ac si directe volitũ esset homicidiũ, & sciẽter factum: at vero cũ cognitio illa, quã diximus sit circũstantia substantialiter requisita ex parte obiecti in peccato hæresis, sicut locus sacer in sacrilegio; ea ablata quouis modo, etiãsi maneat voluntariũ sufficiẽs, vt actus erroris sit humanus, non tamen manet substantia erroris cũ suis circunstantijs requisitis, vt sit infidelitatis, & hæresis peccatum.

7 Tertium corollarium.

Tertio ex dictis facile explicari potest, quid sit pertinacia. Primum nõ est pertinacia idem, quod voluntarium quacunque ratione, siquidem cũ ignorantia vincibili nõ est pertinacia, sicut neque hæresis, cum tamen sit voluntariũ, & talis error imputetur ignorantiæ, licet non infidelitati. Secundo non fit pertinacia ex temporis perseuerantia, quia in puncto esse potest, si quis scienter opinetur contra Ecclesiæ doctrinã: cõtra vero si ignoranter in errore diu perseueret, nõ erit pertinax. Tertio nõ satis est ad pertinaciã, si quis admoneatur a viris grauissimis, si

Universidad de Deusto
Biblioteca

mis, si tamē ipse sēper existimet suā doctri nam non esse cōtra sensum totius Ecclesię, eosque viros graues decipi, quod putent es se reuera contra doctrinam Catholicam, vt recte admonet Canus, Corduba, & Canariē sis locis citatis, quare id, quod docet Castro lib. 1. de iusta hæreticorum punitione c. 9. in principio, & in regula secunda, verum non est; eum videlicet esse pertinacem, qui persistit in errore, quem sub reatu culpæ de bet relinquere: & eum, qui legitime admo nitus non relinquit errorem, hæreticum es se. Nam vt diximus, nisi quis credat se opi nari contra Ecclesię doctrinam, non est per tinax, nec hæreticus, a quocunq; iudice mo neatur, nisi existimet se opponi Pontifici, aut Concilio, quorum est rem de fide defini re, & quibus aduersari est toti Ecclesiæ sciē ter opponi. Præterea potest quis sub reatu peccati teneri ad deponendum errorē, quia debet discere mysteria fidei, quæ sunt con trariæ veritates errori, quem sequitur, absq; eo, quod sit hæreticus. Doctrina tamē Castri locum habet in foro exteriori, quia ille talis præsumitur hereticus, qui a grauis simis viris admonitus in errore perseuerat.

8 *Quartum cō trarium.*

Quarto non sufficit ad pertinaciam habi tualis dispositio, qua aliquis ita adh ereat suę opinioni, vt etiamsi sciret contra Ecclesiam esse, eam nihilominus sequeretur: dico ha bitualem, quæ non proueniat ex actu præ terito, & prauo affectu, quo quis proposuit sequi suam sententiam, etiamsi esset contra ria Ecclesiæ: hæc enim manifesta pertinacia & ad hæresim sufficiens est: sed dico natu ralem quandam dispositionem, in qua ita homo est, vt si illi explicaretur id esse con tra doctrinam Ecclesiasticam, nihilominus in sua sententia permaneret. Nam ex tali dispositione non dicitur homo actu pecca re, multi enim homines sunt in ea naturali dispositione, vt si occurreret occasio aliqua in peccatum carnis laberentur, ob id tamen non sunt rei alicuius peccati.

Pertinacia quomodo re quiratur ad hæresim.

Pertinacia igitur ad hæresis peccatum re quisita sumitur ex illa circunstantia, quam dicebamus, nempe ex scientia, qua quis no uit suam opinionem contrariam esse sensui Ecclesiæ catholicæ: nam quoties aliquis ig noranter contrariū doctrinæ catholicæ opi natur, nondum dicitur pertinaciter obsiste re auctoritati Ecclesiæ Dei, & doctrinæ il lius. At vero qui scienter cōtrarium sentit doctrinæ Ecclesiæ, nō est paratus corrigi ab Ecclesia, & ideo vere pertinax contra illam dicendus est. Parum autem refert si paratus sit corrigi ab Ecclesia rationibus, & argu mentis; nam pertinacia est, quæ eius auctoritati & testimonio resistit, qui autem cre dit aliquid sciens esse contra sensum Eccle się, non est paratus corrigi solo testimonio, & auctoritate ipsius Ecclesiæ, quin potius ei opponitur. Denique vt vere aliquis perti nax in suo errore, & hæreticus censeatur, non debet directe sentire contra Deum ita dicentem, hoc enim forsan impossibile est, sed satis est, si credat aliquid cōtra id, quod Ecclesia sentit, in qua est diuina reuelatio, & doctrina: sic enim infidelis dicitur Deo Ecclesiæ sue veritates reuelanti, & vere hæ reticus est, & fidem diuinā, qua assentimur primæ veritati reuelanti, a se expellit.

Ceterum quæret aliquis, quodnam sit hu iusmodi peccatum, cum aliquis temere opi natur admonitus a viris doctis nondum cre dens se aduersari Ecclesiæ. Respondeo, tale peccatum non esse contra fidem, quia non est infidelitatis, nisi sit in ijs, quę aliquis sci re debet ex præcepto fidei, quia est de per tinentibus ad ea, quæ communiter sciri de bent: tunc enim quatenus est ignorantia e rit peccatum contra fidem diuinam, sed nō infidelitatis. At vero quatenus est error, & in ijs, quæ non debet scire, erit vitium hoc contra virtutem studiositatis, quæ modera tur affectum sciendi, vt sobrie sciamus. Nā studiositas est pars temperantiæ, vt tradit Sanctus Thomas 2.2. quæstione 166. art. 2. & colligit ex Augustino lib. de moribus Ec clesiæ cap. 21. in principio. Atque ideo Pau lus ad Romanos 12. dixit, *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatē.* Quare Canariensis in 1. p. Sancti Thomæ, q. 32. art. 4. in 4. p. commentarij immerito inquit, peccatū hoc ad hæresim reduci. Nā, vt notaui supra di p. 101. c. 4. nō possumus recte collocare peccata reductiue sub spe cie, sed quodlibet habet suam speciē dire cte & per se. Vltimo denique obseruadum est, illum qui aut gloriæ aut pecuniæ cupi dus prędicat, & docet hæreses, etiamsi ipse il lis non prębeat assensum, peccare eodē pec cato, atq; illos, qui hæresi assentiuntur. Nā qui inuitat ad peccatū eodē genere malitię peccat, vt diximus disp. 102. nihilominus il le nō amittit fidē, quia nō habet actū infide litatis elicitū in intellectu, qui habitui fidei phy sice opponitur, vt disp. 91. c. 4. probaui mus. Argumēta vero, quæ opinionem Soti, & Cani confirmāt, ex dictis facile diluūtur.

An opera

An opera peccati facta in ebrietate culpę imputentur. Disp. 127.

Omnia opera peccati, quæ fiunt in ebrietate, culpæ imputari senserūt antiquiores Theologi. cap. 1.

Non omnia opera alias mala, quæ fiunt in ebrietate esse peccata auctoritate probatur. cap. 2.

Quando euentus ebrietatis culpæ imputetur. cap. 3.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 4.

Omnia opera peccati, quæ fiūt in ebrietate, culpæ imputari senserunt antiquiores Theologi.

CAPVT I.

Facilis quidem primo aspectu videbatur huius controuersiæ solutio, nisi antiquiores Scholastici difficilem in hac re sentētiam sequuti fuissent. Perplures enim existimarūt, omnia opera peccati indiscriminatim, quæ alias in vigilia culpæ imputarētur, eodem modo in ebrietate facta imputari. Ita docuerunt Alexander 2. p. q. 112. membr. 9. & q. 53. memb. 2. Durand. q. 4. n. 6. Marsil. in 2. q. 15. a. 2. concluſ. 3. Henricus quodlibeto 3. q. 16. Syluester verbo *ebrietas*. q. 4. Armilla eodem tit. n. 10. imo & S. Thomas articulo sequente ad 4. quem sequitur Conradus ibidem, & 2. 2. q. 150. art. 4. in corpore, & ad 1. clarius id videtur docere. Ricard. vero in 2. d. 22. a. 2. q. 3. ad 2. ex ijs, quæ pro contraria parte initio articuli allata erant, vtramque opinionem refert, sed nullā amplectitur. Horum autē sententia non est ita accipienda, vt intellexit Corduba loco infe rius citando, quasi hi auctores existiment, euentum vel opus peccati factum in ebrietate augere malitiam, quæ fuit in causa, in qua peccatum illud imputabatur: id enim nullus ex allegatis Doctoribus sensit. Excipio peccata omissionis, quæ in ebrietate cō tinguntur: de his enim satis diximus disp. 94. & quid de illis sentiant auctores ibidē explicauimus. Et quidē quod attinet ad S. Th. & Caiet. quos præsertim in eo sensu intellexit Corduba, non ita ipsi docuerunt. Nam S. Tho. 2. 2. art. illo citato solū dixit tales euentus, qui accidunt in ebrietate, esse peccata, quia sunt voluntaria in causa: verum ob id nō docuit esse distincta peccata a causa, vel distinctā habere malitiā. Caietanus vero in §. *Ad rationem pro opinione*: quamuis dixit, homicidium perpetratum in ebrietate esse nouum peccatum, non sensit esse distinctum a peccato, & culpa homicidij, pro ut imputabatur in causa, sed solum distinctum ab ipsa ebrietate. & in se habere malitiam, sicut habet actus exterior coniūctus cum interiori. Pro hac sententia refertur in primis Nyssenus lib. 5. philosophiæ c. 2. vbi affirmat eum, qui operatur in ebrietate nō operari inuoluntarie, quinimo voluntarie, quia culpa sua inebriatus est. Subiungit vero, ea, quæ in ebrietate fiunt, non fieri ex ignorantia, sed ignoranter: nec inuoluntaria esse, sed voluntaria, *& ideo reprehenduntur* (inquit) *hæc agentes*. Idē omnino sensit Eustratius in cap. 1. 3. Ethicorum in illa verba *Diuersum quoque*. Hi duo me quidem iudice huius sunt opinionis, a qua non longe abest Damascenus lib. 2. de fide c. 24. vbi docet, inuoluntarium tantum esse id, quod ex ignorantia fit, si ignorantię causam non dimº, sed casu euenit. Subdit. *Etenim si quispiam vino obrutus cædem perpetrauit, errore quidem, & insciția ductus eam admisit, at non item inuite, ignorationis quippe causam, hoc est, ebrietatem ipse accersiuit*. Sentit igitur ea, quæ fiunt in ebrietate non esse inuoluntaria, quādo ebrius ebrietati causam dedit. Adde etiam Arist. 3. Ethic. c. 1. ex quo hi auctores suam doctrinam desumpsisse arbitrantur, docet enim eum, qui ignorans aliquid fecit, si postea facti pœnitet, fecisse illud ex ignorantia, & inuoluntarie, quem vero facti non pœnitet, non fecisse ex ignorātia, & inuoluntarie, sed ignoranter, & nō voluntarie. Postea vero subiungit. *At enim hæc etiam ipsa, ob ignorationem inquam agere. & ignorantem agere, diuersa sunt. Nam ebrius, aut iratus non videtur ob ignorationē agere, sed ob aliquid eorum, quæ dicta sunt, non sciens, sed ignorans*. Ex quo loco prædictā sententiā nonnulli cum commentatore Eustratio deducere sibi videtur. Sed clarius mea quidem sententia apparet id ipsum tradidisse Arist. eodem lib. c. 5. vbi agens de ijs, quæ fiūt in nostra potestate, propter quę laudem meremur, aut vituperiū, inquit, *Nā eos quidem, qui prauæ faciūt si modo non vi, nec ob ignorationem eam, cuius ipsi non fuerunt causa, illa agunt, castigant, ac puniunt*. Scilicet legislatores: ergo a cōtrario docet, qui fuit causa ignorationis suę dignum esse supplicio

Universidad de Deusto
Biblioteca

supplicio,si ob eā aliquid mali agat:nā statim subdit.*Etenim pro ignoratione etiā ipsa pœnas instituunt, si quispiam ignorationis esse sibi causa videretur:ebrios namque duplici pœna afficiendos esse putarunt,quippe cum in ipsorum sit potestate ebrietatē vitare, quæ quidem ignorationis est causa.* Idem dicit 1. magn. moralium c. 34. Quocirca qui hanc sequuntur opinionem affirmant,Loth non tantum peccasse peccato ebrietatis, sed etiā incestus, quem in ebrietate cum filiabus commisit. Sicut expresse notauit Alexander membro illo 9.in fine.Huic etiam sententiæ fauet Gabriel, qui,vt retulimus disput.124.c.2.dixit, euentum semper culpæ imputari, quoties aliquis dabat operam rei illicitæ. Multo autem maiori ratione hoc probatur de ijs,quæ fiunt in ebrietate: nam cū aliquis volūtarie se inebriauit,ignorationis suæ causam dedit volūtarie,vt plane cōstat:fuit igitur ignoratio illa volūtaria, & omnino libera, ergo & euētus ex ea ortus voluntarius fuit, & ita culpę imputandus.

Secundo ratione.

Non omnia opera alias mala, quæ fiūt in ebrietate,esse peccata, auctoritate probatur.

CAPVT II.

4 Secunda sententia verior.

MVlto probabilior est sentētia opposita,quæ affirmat,non omnia opera alias mala facta in ebrietate culpæ imputari: quæ vero peculiari regula in hoc seruari debeat,seq. cap.dicemus.Nunc ergo in vniuersum prædicta sententia probatur primum auctoritate Scholasticorum, qui eam tradiderunt. Deinde auctoritate Patrum; qui ei fauere videntur.Primum ex Theologis Scholastícis ita docent Bonauent,in 2.d.22.a.2.q.3. ad vltimum Paludanus in 4.d.32.q.1. a. 3. n.13.post medium Maior in 4.d.17. q.8.cōclus.4.Caiet.2.2.q.150.a.4. Alphonsus de Castro 2.lib.de lege pœnali.c.14.post primam conclusionem principalem Couarru. in Clement.*Si furiosus* 3.p.in initio n.3. & 4.Corduba lib.2.q. 18. Ioannes Arboreus in Theosophia lib.10.c.3.Nauar.in sum.c. 27.n.230.refertur pro hac sententia Almainus tract.1.moral.cap.4. sed ibi solū docet, id,quod accidit in ebrietate,non esse peccatum nouum: de quo iam supra disputatum est disp.94.c.3.ex his auctoribus Bonauēt. Caietanus,& Alphonsus de Castro peculiarem modum dicendi ex parte sequuntur, vt videbimus cap.3.huius disputationis.

Auctoritate probatur. Primo Scholasticorum.

Deinde eadem sententia deducitur ex Patribus,qui disputantes de incestu,quem commisit Loth in ebrietate, plane affirmant non fuisse culpæ imputatum, tametsi ebrietatis peccati reus fuerit. Ita docet Origenes homil.5.in Genesim his verbis.*Nescio si quis potest excusare ita Loth,vt eum immunem faciat a peccato:nec rursum, ita eum accusandum puto,vt ita grauis incestificri debeat reus.Non enim inuenio eum insidiatum esse,aut violenter eripuisse pudicitiam filiarum:sed magis insidias passum,& arte circūscriptum.Sed neque rursus circunuentus fuisset a puellis,nisi inebriari potuisset.Vnde videtur mihi in parte culpabilis, in parte excusabilis inueniri:excusari namq; potest, quod a concupiscentiæ,& voluptatis crimine liber est,* & paulo inferius, *Subiacet vero culpæ, quod decipi potuit,quod vino nimis indulsit, & hoc non semel,sed iterū fecit:*liberat igitur eum a peccato luxuriæ,& incestus,non autem a peccato ebrietatis. Nec vero intelligas ideo culpę damnari ab Origine,quod decipi potuit a puellis ad peccatū incestus: sic enim non excusaret eum ab incestu,sed quia decipi potuit,vt inebriaretur, a puellis,&hoc præsertim,quia non tantū semel, sed etiā iterum passus est se decipi: de peccato autē incestus, cum nihil ipse sensisset, accusari non potuit. Quocirca subdit Origenes,*Nam & ipsa Scriptura mihi videtur pro eo quodammodo satis facere, cum dicit, nesciebat enim cum dormiret cum eis, & cū surgeret:*si enim ipse prorsus ignorauit concubuisse cū filia maiori, qua ratione cauere potuit, ne iterum cum ea, vel cum alia coiret,si inebriaretur.

Secundus patronus.

Chrysostomus etiam homilia 44. in Genesim in illa verba. *Et nesciuit quando illa accubuerit,*ita scribit,*Vidisti quomodo diuina Scriptura, & pro iusto rationem reddidit semel,atque iterum, &c.* & paulo post. *Opinor & superna dispensatione esse factum ita fuisse eum aggrauatum vino, vt omnino ignoraret,ne scilicet fieret criminum reus: ea enim peccata nos condemnant, quæ scientes, & voluntarie facimus.*Crimina appellat nō incestū, & ebrietatē,sed fornicationē,& incestū:hæc enim sunt quæ nesciuit,nā ebrietatē ignorare nō potuit,siquidem semel,& iterū inebriatus est.Loquitur igitur de peccatis, quæ alioqui ei imputarentur, nisi in ebrietate

Chrysost.

ebrietate ignoranter,commissa essent.Huiusmodi sunt fornicatio,& incestus,quæ in eodem opere ratione diuersarum circunstātiarum diuersa fuissent, si scienter fierent. Quinimo tam Orig. quam Chrysost. ibidē cōtendūt filias etiā Loth excusare a peccato incestus,de qua re nō est nūc disserēdū.

Eodem modo Ireneus lib.4.c 31.& Theodoretus in quæstionibus super Genesim q. 69.Loth imo & filias eius excusat. Accedit Augustinus,qui lib. 22. contra Faustum c. 44 sic inquit.*Inebriauerunt eum,& se nescienti miscuerunt: qua propter culpandus est quidem,non tamen quātum ille incestus,sed quantum illa merebatur ebrietas.* Idem docet iterum eodem capite,& nunquam damnateū,quod incestum cōmiserit.Vt autem optime obseruauit Alphonsus de Castro, illis verbis non contēdit Aug.solum ita excusare Loth a crimine incestus, vt aliquam culpam illius mereretur, quæ ob ignorantiam minor esset,sed omnino ipsum ab incestu excusat, siquidem solum ipsum condemnat,quantum merebatur ebrietas.Constat igitur manifeste deceptum fuisse Lyranum in eum locum Genesis c.19.cum fidē habens Rabinnis affirmat, Loth non omnino excusari a peccato luxuriæ, quia bene sensit se rem habere cum muliere,quamuis nō cognouerit,an esset filia.Fallitur igitur, quia scriptura expresse notauit non cognouisse Loth se habere consuetudinem cū muliere,neque quando accubuit,neque quando surrexit.Hoc autem ideo refert, vt ostēdat,ignoranter, & absque culpa id fecisse. Et quamuis sentiret aliquo modo accessum ad mulierem, ob id tamen nō imputaretur illi,quia cognitio illa nō esset plene humana,sed quasi bruti:sicut amentes etiam sentiunt se alios percutere, & tamen cognitio illa non sufficit,vt culpæ imputetur percussio.Si ergo Loth excusatur ab incestu, etiā si ab ebrietatis culpa immunis non fuerit, quia reuera passus est se iterum inebriari, fit,vt euentus,qui accidūt in ebrietate, cui homo dedit causam,non semper culpæ imputētur,vt aduersarij contendūt.Ceterum cum id, quod fit in ebrietate sit peccatum, & culpa, statuenda regula est in sequente capite,vt diiudicare possimus, quando est peccatum,aut sine culpa.

6 Chrysost.

Quando euentus ebrietatis culpæ imputetur.

CAPVT III.

Caietanus loco allegato iuxta doctrinam S.Tho.in hac 1.2. q. 20. a.5.& q.73.a.8.hanc regulam ob oculos ponit,vt euentus,qui frequenter accidunt in ebrietate,culpæ imputentur,quia potuerunt præuideri,ac proinde quodammodo voluntarij sunt,scilicet non directe:qui vero raro contingunt,non imputentur,quia circa ea,quę raro eueniūt humana prouidentia non debet versari.Ceterum,vt hæc regula magis perspicua reddatur,omnia ea obseruāda sunt, quæ supra diximus de ignorantia facti,vt sit vincibilis,vel inuincibilis,& opus factū ex illa imputetur,aut non imputetur. Quocirca nota primum,etiamsi euentus soleāt esse frequētes ei,qui inebriatur, si tamen ille non habuit vllam prorsus rationem dubitādi, aut cogitandi de illis, dicetur inconsiderantia naturali causam illis dedisse ebrietate, iuxta ea,quæ diximus supra disp.124. ac proinde euentus non imputari, sed ex eadem inconsiderantia naturali ortum habuisse. Secundo,si homo cum videt se inebriari,cōsideret inde posse plura peccata, & incommoda oriri,alia regula seruanda est,vt scilicet fiat prudens,& cauta diligentia,ne ali quid illorum eueniat: qua facta etiamsi ebrietas peccatum sit, & postea casu aliquo eueniant,non imputabuntur.Verū,vt hæc prudens diligentia adhibeatur,considerandum est id,quod dixit S.Tho.supra q. 20. a. 5. an euentus aliquis frequēter cōtingat in ebrietate,siue per se,siue per accidēs, & tunc peculiaris cura adhibenda est, ne tale quid accidat: at si raro contingat,multo minor cura habenda est:quodsi iuxta circunstantias temporis, & loci nullum videatur imminere periculum,tunc non oportet vllam diligentiam adhibere.

Caietanus. S.Thom.

8 Obseruāduin pro explicatione regulæ.

Ex quibus omnibus recte colligitur non semper imputari culpæ euentus,qui contingunt in ebrietate, sed posse absque vlla culpa euenire:nam quamuis ipsa ebrietas voluntaria culpa sit, non propterea sequitur, omnia,quæ ex ebrietate oriuntur, voluntaria esse:quia vel accidere possunt nulla omnino de illis cogitatione occurrente: & tūc eodem modo erunt non volūtaria,sicut ea, quæ eueniunt in venatione prohibita, aut cum quis dat operam rei illicitæ, vt contra Gabrielem probauimus supra disput. illa 124.cap.2.vel si prudenter considerans existimauit

9

Universidad de Deusto
Biblioteca

istimauit nihil mali inde futurum; vel quia nunquam simile quid in ebrietate expertus esset, vel quia non videretur ei tale imminere periculum. Addit tamen duo Caietanus, vnum est, illi, qui primo se inebriat, nec antea expertus est ebrietatē, imputari ea, quæ communiter fieri solent ab ebrijs, quia huic periculo probabiliter se exposuit, etiamsi nihil cogitauerit de euentibus, quę communiter in ebrietate solent accidere: id quod mihi difficile est, nam si prius nihil cogitauit de illis, non videtur imputari quidquid postea contingat, vt patet ex superiori regula. Caietanus tamen id intelligere videtur, quando de illis speciatim non cogitauit, sed in genere tantum, vt ita consequenter loquatur, cum ijs, quæ dixit de inconsideran tia, quæ retulimus supra disputatione 107. capite 3. & eodem modo intelligendus est Sanctus Thomas supra quæstione 20. art. 5. cum inquit euentus, qui non fuerunt præui si imputari, quando frequenter eueniunt, eo quod circa euentus, qui frequenter eueniūt, semper soleat occurrere aliqua pericu li cogitatio in vniuersum, etiamsi nō occurrat in singulari. Alioqui, si neque in vniuersum cogitatio periculi se offerat, non video qua ratione possit euentus imputari. Obseruandum tamen est ebrios communiter non efficere aliquid, quod alias esset peccatū, ni si casu irritētur ab alijs: quare euētus mali, qui acciduntin ebrietate cōmuniter sunt a casu, & ita nec debet homo eos præcauere.

Caiet.

Obseruan dū

Alterū, quod notat Caiet. est euentus, qui contingunt in ebrietate, nec fuerunt præui si, nec potuerūt præuideri, non imputari culpæ, quæ sit eiusdem speciei, ita vt sit nouum peccatum, sed esse circunstantiā *Quid* nihil, aut parum augens peccatum ebrietatis, quatenus ille, qui se inebriauit, culpa sua se cōstituit in eo statu, in quo talem rē efficeret; quasi hac ratione nonnihil habeat de volūtario. Si verò euētus fuerūt præuisi (inquit) sunt eiusdem speciei, acsi scienter fierēt, sed (vt ipse loquitur) reductiue, iuxta ea, quæ ex ipso retulimus disp. 101. c. 3. Ceterū, vt interim omittamus id, quod docet de ijs euentibus, qui fuerunt præuisi, nā reuera directe & per se pertinent ad eandem speciē peccati, acsi scienter fierent, vt in ea disput. c. 4. contra Caiet. mōstrauimus; id quod hic asserit de euentibus, qui nō potuerūt præuideri, est manifeste falsum. Nam qui non potuerunt præuideri, non potuerunt esse aliquo modo voluntarij: ignorantia enim invincibilis, qualis ea est, tollit omnino volūtariū: quare nec euentus illi peccata, nec circūstantia peccati esse poterunt: nec enim minus requiritur ratio volūtarij, vt aliquid sit circunstantia peccati augens aliquo modo, vel minuens peccatū, quam, vt opus aliquod peccatum sit. Quodū sufficiens esset volūtarium, vt talis euentus imputarentur, non essent dicendi circunstantiæ, sed peccata. Cū Caietano conuenire videtur Bonauentura, & Alphonsus de Castro, sed eorū sententia in hoc mihi non probatur, vt iam ostendi.

11

Vltimo tandem addendum est id, quod Maior notauit loco allegato, nempe multa dicta, vel facta ebriorū non reputari peccata, quę alioquin essent: id quod verū est, etiāsi præuideantur, quia in hominū æstimatione non censentur iniuriosa: qualia sunt aliqua dicta, vel facta, quę alioquin in sana mente iniuriosa essent: nēpe dicta, & facta contumeliæ, ex quibus nō sequitur alijs vllum detrimentum: mors tamen, & damnū aliud temporale peccatum est, quia reuera proximum lędunt: & ideo iuxta regulā assignatā hæc peccata facta in ebrietate imputarentur. Sunt etiam alia peccata, quæ facta in ebrietate, non imputātur, quia postulant scienter fieri, vt imputentur. Huiusmodi est peccatum blasphemiæ, infidelitatis, & periurij: nam qui non videt, vel dubitat esse falsum, quod iurat, periurus nō est: at peccata carnis, vt fornicatio, & pollutio imputarē tur ebrio, si vero hæc peccata ex somno eueniret, non item, quia cū somnus sit causa naturalis, ebrietas vero præter naturā, mirum non est, si aliqua, quæ in somno eueniunt, non imputentur, quæ vero in ebrietate accidunt imputentur. Damnum autē proximi vtroque modo cauere debemus, ne eueniat vel ex somno, vel ex ebrietate, alioquin imputabitur.

Multa dicta & facta ebriorum non reputari peccata, quæ alioquin essent.

Diluuntur argumēta prioris sententię.

CAPVT IIII.

12

Reliquū est, vt fundamēta prioris opinionis conuellamus. Atque in primis, vt verum fateamur ingenue, Nyssenus Eustratius, imo & Damasc. in ea videntur fuisse sententia, nisi eos velimus sicut & Arist. interpretari: eorum namque verba fere sunt eadem, quæ Aristoteles dixit, quare eundē omnino continent sensum. Miror tamen S. Thomam,

Thomam, & Donatum Acciaiolum in eum locum Aristotelis allegatum priorem opinionem, quā retulimus, simpliciter secutos, nec in bonum sensum Aristotelem fuisse interpretatos. Omisso igitur testimonio ex 3. Ethic. cap. 1. de quo postea, nōnihil dicemus ad illud ex 3. Ethic. c. 5. quod vnicum videtur esse fundamentum aduersariorum, respondere posset aliquis id tantū dixisse Philosophum ex sententia cuiusdam legislatoris Pittaci nomine, qui, vt etiam refert idem Arist. 2. Politicorum cap. vltimo in fine, seuerius puniri iubebat ebrios, quam sobrios, qui alijs iniuriam irrogabant. Hæc tamen solutio amplectenda non est, nam legislator ille non duplices pœnas, sed vuam seueriorem statuebat, vt Aristoteles ibidem tetigit: hoc autem videtur statuisse magis respiciens vtilitatem communem Reipublicæ, ne nimium ebrietati ciues indulgerent, quam meritum culpæ ipsorum: at Arist. 3. Ethic. cap. illo 5. contra quosdam Philosophos contendit vitia tantum in nobis sponte, & volūtarie fieri. Confirmat autem testimonio legumlatorum, qui ea tantum pœna digna censent in suis legibus, quæ in nostra sunt potestate; & ideo ebrios duplici pœna iubent puniri, quia iure præsumuntur duplici vitio peccasse, ebrietate scilicet, & homicidio, vel aliquo alio peccato in ebrietate commisso.

Respōdeo igitur, Aristotelem loquutum fuisse de peccatis ebriorum, quod ad forum exterius, & humanam præsumptionem attinet: quia iure præsumitur ebrius, qui sua culpa inebriatur, culpa etiam sua, & voluntarie talia peccata commisisse: nos autem, alijque Theologi loquimur de culpa apud Deum, quæ non præsumptione aliqua, sed reipsa contrahitur. Eodem modo loquitur Aristoteles de ignoratione legum, nempe secundum humanam solum præsumptionē, & iudicium: inquit enim in hæc verba. *Putant etiam* (scilicet legislatores) *eos, qui aliquid eorum ignorant, quæ legibus continentur, quæ quidem scire oportet, nec sunt difficilia cognitu. Similiter in alijs, quæcunque per negligentiam homines ignorare videntur, ex eo plane, quod in ipsis est ignorare.* Cum tamen reuera in ijs etiā, quæ facilia sunt cognitu, possit aliqua ignorantia inuincibilis legum accidere, iuxta regulas a nobis assignatas disp. 123. Hac de causa in Clementina *Si furiosus* de homicidio, solum excusatur ab irregularitate furiosus, infans, & dormiens

Diuersimodè ebrius excusatur.

si hominē occidant, non tamen ebrius, quia semper præsumitur in ebrio culpa: quāuis huius eadem sit ratio, si ignorantia talis euētus non fuit culpabilis illi iuxta regulam assignatam, ibi enim Pontifex cōtendit ab irregularitate excusare homicidiū sine culpa in priuata persona, non quidem nouum ius condendo, sed antiquum declarando, vt suo loco dicemus, eadē autem ratio esse potest de ebrio, vt ex dictis constat.

Verum id, quod dixit Arist. 3. Ethic. c. 1. & pro contraria sententia c. 1. allatum est, etiā si illi non multum faueat, difficile tamē est explicatu. Assignans enim differentiam inter ignoranter agere, & agere ex ignorātia, ita scribit. *Nam ebrius, aut iratus nō videtur ob ignorationem agere, sed ob aliquid eorum, quæ dicta sunt, non sciens, sed ignorans.* Sunt autem hæc verba difficilia, nam ex ignorantia ille dicitur agere, vt ipse paulo ante docuerat, quem statim pœnitet facti, & hæc dicitur antecedens ignorantia, quē vero non pœnitet dicitur facere ignorans, aut cum ignorantia comitante, quod idem est: atqui accidere potest, vt eorum, quæ aliquis in ebrietate cōmisit statim pœniteat, ergo potest ebrius non aliter quā sobrius, & sanę mētis ex ignorantia antecedēte operari. Idem de irato dicendum est, vt experimento constat. S. Tho. & Donatus Acciaiolus in eum locū respondent, ebrium & iratum non agere ob ignorationem, quia potius operantur, vel propter irā, vel propter ebrietatem, id quod Arist. denotauit his verbis, *sed ob aliquid eorū, quæ dicta sunt.* Verū quamuis hæc interpretatio vera sit, & sensui Arist. quadret, difficultati tamen propositæ non satisfacit.

14 *Notandum primum.*

Quocirca huius rei gratia notandū est, primo in eo cap. Arist. ostēdere, quid sit inuitū agere, & sponte. Probat etiā contra quosdā philosophos ea, quæ fiūt ab aliquo propter irā, vel aliā passionem, obiecto exteriori mouente affectum, non esse dicenda fieri ab inuito, quia ipse confert vim, & ab intrinseco cū cognitione operatur: quare obiecta, quę alliciunt voluntatem, ei non inferunt vim. Duobus igitur modis inquit contingere inuitum; vel quia ab extrinseco quispiam mouetur voluntate renuente, nec conferente vim: vel quia intercedit ignorantia, ac proinde duo inquit esse requisita ad voluntarium, seu spontaneum, vnum est, vt sit ab intrinseco, alterū vt sit cum cognitione.

Secundo notandum est, in eo capite Aristotelem tantum disputare de voluntario, & spon-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& spontaneo, vt genus est ad liberum ex electione, & ad non liberum: nam sequente capite agit de electione, & capite 5. de ijs quæ sunt in nostra potestate. Aristoteles igitur eo capite primo ab illis verbis, *Omne autem, quod ob ignorationem est actum, &c.* vsque in finem capitis docet, qualiter ignorantia tollat spontaneum. Et primum, vniuersim docet, ignorantiam, quam statim post factum, & scientiam sequitur pœnitudo, efficere inuitum, & inspontaneum; eam
15 vero, quam post factum, & scientiam non sequitur pœnitudo, nō facere inuoluntarium, seu inspontaneum, sed non voluntarium, seu non spontaneum, quia caret principio spontanei, nempe cognitione: ignorantia tamen illa non aufert scientiam, quæ tale opus impediret. Assignat secundo aliam differentiam, qua differunt illa duo; agere scilicet ex ignorantia, & ignorantem agere, non quidem ex eo, quod alter modus operandi est causa pœnitudinis, alter vero non est: sed ostendens esse genus quoddam ignorantiæ, quod comitatur actionem spontaneam secundum substantiam, vt in ebrijs, & iratis, nam hi quidem cognoscunt singula, in quibus est actio illa secundum substantiam, vt quod ense percutiant hominem, & alia huiusmodi: ignorāt tamen an illa operatio sit mala, vel contra legem: loquitur enim Aristoteles de irato, qui motu subito rapitur, nec attēdit malitiam eius, quod facit.

Arist. Hos ergo inquit Aristoteles operari propter aliquid aliud, quam propter ignorantiā licet cum aliqua ignorātia, scilicet malitiæ, quia operantur cum cognitione substantiæ actus ex affectu aliquo, & passione, & id denotat, cum dicit operari propter aliquid aliud quam propter ignorantiam, vt ostendat substantiam talis operis non esse inuoluntariam, cum nō fiat propter ignorātiam, sed actu fiat ex aliquo affectu interius mouente. Talis ignorantia in iratis dicitur defectus consultationis, vt inquit Arist. 5. Ethicorum capite 8. vbi ait, iratum, & eum, qui agit animi perturbatione, scienter operari sed non ex deliberatione, & ideo iniustum non esse, licet iniuriam faciat.

Tertio in eodem capite 1. 3. libri Ethicorum tractat de alio modo ignorantiæ, quæ comitatur substantiam operationis omni-
16 no spontaneam, qualis reperitur in omni praua electione, qua videlicet prauus ignorat, quæ oporteāt agere, de qua disputatione sequente tractabimus. Tandem versus finem capitis concludit actionem illam esse inspontaneam, si sermo sit de spontaneo, prout commune est libero, & non libero, quæ fit ex ignoratione circa singula, in quibus ipsa versatur, per singula autē intelligit circunstantias spectātes ad substantiā illius, quas appellat singula, seu singularia, & de hac intelligitur id, quod antea docuerat, nēpe illud fieri ex ignorantia, quod factum affert pœnitudinem, postquam cognitum est, & tale inspontaneum est, cū ignoratur substantia operis, vt quando ignoratur homicidium, quod fit ex iactu sagittæ, & id, quod accidit ex ignorantia facti, non iuris: ignorantia vero ebrij, & irati est ignorantia iuris, nō facti, & ideo factum est spōtaneum, licet comitetur illud ignorātia quædam, vt dictum est. Hoc tamen non impedit quo minus ignorantia iuris tollat etiā spontaneum, ac proinde liberum circa operationis malitiā, & respectu illius habeat rationem antecedentis ignorantiæ facientis nō voluntariam, & inuoluntariam simul actionem, quatenus mala est. Quocirca eodem libro capite 5. ostendens Aristoteles, quædā esse in nostra potestate, quod quidem inferius est spontaneo (nam quidquid in nostra est potestate, spontaneum est, sed non contra) inquit, ignorantiam legum, quæ facile 17
sciri possunt, & per negligentiam non sciū tur, dignam esse vituperio, quare a contrario in eius sententia id, quod fit ex ignoratione legum, quæ facile sciri non possunt, non erit dignum vituperio, & ita neque in nostra potestate.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ignorantia diminuat peccatum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum, sed ignorantia est communis in omni peccato. Dicit enim Philosophus in 3. Ethicorum, quod omnis malus est ignorans, ergo ignorantia non diminuit peccatum.

Præterea. Peccatum additum peccato facit maius peccatum, sed ipsa ignorantia est peccatum, vt dictum est, ergo non diminuit peccatum.

Præterea. Nō est eiusdem aggrauare, & diminuere peccatum, sed ignorantia aggrauat peccatum, quoniam super illud Apostoli. Ignoras quoniam benignitas Dei, &c. dicit Ambrosius Grauissime peccas si ignorans, ergo ignorantia non diminuit peccatum.

Præterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa, quæ totaliter tollit vsum rationis: sed huiusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget. Dicit enim Philosophus in secundo Ethicorum, quod ebrius meretur duplices maledictiones, ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, Quicquid est ratio remissionis peccati, alleuiat peccatum: sed ignorantia est huiusmodi, vt patet 1. ad Timoth. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorās feci: ergo ignorantia diminuit vel alleuiat peccatum.

Respondeo dicendū, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorātia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium: si autem voluntarium non diminuat nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia, quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert, ignorantia vero, quæ non est causa peccati, sed cōcomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, & tamē totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque, quod talis ignorantia directe, & per se est voluntaria: sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, vt liberius peccet, & talis ignorantia videtur augere voluntarium, & peccatū: ex intentione enim voluntatis ad peccandum prouenit, quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi: quandoque vero ignorantia, quæ est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem, vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, & discretione carere: & talis ignorantia diminuit voluntarium, & per consequens peccatum, cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directe, & per se feratur in peccatū, sed per accidens, vnde ibi est minor cōtemptus, & per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum: quia forte non coincidunt in idem peccatum: sed sunt plura, & potest contingere si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeāt tantam grauitatem, quantam vnum solum haberet: sicut homicidium grauius peccatum est, si fit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamuis hæc sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequētis peccati, quam sit sua grauitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosij potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata, vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est, quod homo etiam beneficia non recognoscat, vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fūdamēntū spiritualis ædificij subuertit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones propter duo peccata, quæ committit, scilicet ebrietatem, & aliud peccatũ quod ex ebrietate sequitur: tamen ebrietas ratione ignorantiæ adiunctæ diminuit sequens peccatum: & forte plus quam sit grauitas ipsius ebrietatis: vt dictum est. Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationẽ cuiusdam Pythaci legislatoris, qui statuit, ebrios si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quã ebrij debent magis habere: sed ad vtilitatem, quia pluries iniuriãtur ebrij, quã sobrij, vt patet per Philosophum in 2. Politicorum.

Arc. 2. huius quæst.

Lib. 2. Polit. circa fin. vltimi tom. 5.

Conclusio. Conclusio est, *Ignorãtia affectata nõ minuit, sed auget peccatum, ignorantia vero non affecta, sed crassa, & supina diminuit.* In hoc articulo Sanctus Thomas non agit de ignorantia inuincibili, de hac enim hactenus disputauit: doctrina vero illius facilis est, nam quæ disputat hic Caietanus de specie peccatorum, quæ fiunt ex ignorantia, satis a nobis examinata sunt disputatione 101.

QVAESTIO SEPTVAGESIMA septima, De causa peccati ex parte appetitus sensitiui, in octo Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitiui, vtrum passio animæ sit causa peccati. Et circa hoc quæruntur octo.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas moueri possit a passione.

Supra q. 9. art 2. & q. 10. ar 3. Et 1.2. q. 56. ar 1 cor. Et 3. q. 46. ar. 5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod volũtas non moueatur a passione appetitus sensitiui. Nulla enim potentia passiua mouetur nisi a suo obiecto: voluntas autem est potentia passiua, & actiua simul, inquantum est mouens, & mota, sicut Philosophus dicit in 3. De anima vniuersaliter de vi appetitiua, cũ ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitiui, sed magis bonũ rationis, videtur quod passio appetitus sensitiui non moueat voluntatem.

7. ad 3. Et vers. 5. ar. 10 cor & q. 23 art. 4. ad 3. & 6. Lib. 3. de anima tex. 50.

Præterea. Superior motor non mouetur ab inferiori: sicut anima non mouetur a corpore, sed voluntas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitiuum, sicut motor superior ad inferiorẽ, dicit enim Philosophus in 3. de anima, quod appetitus rationis mouet appetitum sensitiuum, sicut in corporibus cœlestibus sphœra mouet sphœram, ergo voluntas nõ potest moueri a passione appetitus sensitiui.

Lib. 3. de anima tex. 50. tom. 5.

Præterea. Nullum immateriale potest moueri ab aliquo materiali, sed voluntas est potentia quædam immaterialis: non enim vtitur organo corporali cum sit in ratione, vt dicitur in 3. de anima, appetitus autem sensitiuus est vis materialis, vt pote fundata in organo corporali, ergo passio appetitus sensitiui non potest mouere appetitum intellectiuũ.

Sed contra est, quod dicitur Daniel. 12. Cõcupiscentia subuertit cor tuum.

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitiui non potest directe trahere, aut mouere voluntatem, sed indirecte potest, & hoc dupliciter. Vno quidem modo secundum quandam abstractionem, cum enim omnes potentiæ animæ in vna essentia animæ radicẽtur, necesse est, quod quando vna potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, vnde econtrario quando intenditur circa vnum, minus potest ad alia dispergi, tum quia in operibus animæ requiritur quædam

quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad vnum non potest alteri vehementer attendere, & secundum hunc modum per quãdam distractionẽ, quando motus appetitus sensitiui fortificatur secundum quancunque passionem, necesse est, quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est volũtas. Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum: impeditur enim iudicium, & apprehensio rationis propter vehementem, & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimatiuæ, vt patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitiui sequitur imaginationis apprehensio, & iudicium æstimatiuæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudiciũ gustus: vnde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem auertunt ab his, circa quæ afficiuntur, vnde per consequens iudicium rationis plerunque sequitur passionem appetitus sensitiui: & per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicẽdum, quod per passionem appetitus sensitiui fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est, quamuis ipsa passio appetitus sensitiui non sit directe voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non mouetur ab inferiori directe, sed indirecte quoddammodo moueri potest, sicut dictum est.

Et similiter dicendum ad tertium.

Conclusio est, *Passio appetitus non potest mouere voluntatem directe, sed non directe.* De qua re satis a nobis dictum est disputatione 37. vbi adduximus omnia, quę hic docet Caietanus.

(.?.)

ARTICVLVS II.

Vtrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Mal q 3. art. 9.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori: sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum, quę in nobis sunt; ergo nõ potest superari a passione, quæ est debilis, & cito transiens.

Præterea. Voluntas non est nisi boni vel apparentis boni: sed cum passio trahit voluntatem in id, quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scitiam: cum autem trahit eam in id, quod est apparens bonum, & non existens, trahit eam in id, quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur, ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam. Si dicatur, quod trahit rationem scientem aliquid in vniuersali, vt contrarium iudicet in particulari; contra, Vniuersalis & particularis propositio si opponãtur, opponuntur secundum contradictionẽ: sicut, Omnis homo, &, Non omnis homo: sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, vt dicitur in 2. Peri hermenias, si igitur aliquis sciens aliquid in vniuersali iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul cõtrarias opiniones, quod est impossibile.

Lib. 2. Peri her. cap. vlt.

Præterea. Quicunque scit vniuersale, scit etiam particulare, quod nouit sub vniuersali contineri, sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, vt patet per id, quod dicitur in 1. Posteriorũ, sed ille qui scit aliquid in vniuersali, puta nullam fornicationẽ esse faciendam, scit hoc particulare sub

Li. 1. Poster. ca. 1. non long. a prin. tomo 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vniuersali contineri, puta hunc actum esse fornicarium, ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

Lib. 1. Peri her. in princ. tom 1.

Præterea, Ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophum, sed homo in passione existēs frequenter confitetur id, quod eligit esse malum etiam in particulari, ergo etiam in particulari habet scientiam: sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam vniuersalem, quia non potest esse, quod habeat scientiam vniuersalem, & æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est, quod dicit Apostolus Rom. 7. video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati: lex autem, quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat: cum igitur concupiscētia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc, quod scit.

Lib. 7. Eth. c. 2. in princ. tom. 5.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, vt Philosophus dicit in 7. Ethicorum, quod scientia nūquam posset superari a passione, vnde ponebat, omnes virtutes esse scientias, & omnia peccata esse ignorantias, in quo quidem aliqualiter recte sapiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moueretur, nisi id, quod non est bonum, aliqualiter ratione bonum appareat: & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Vnde dicitur Prouerb. 14. Errāt qui operantur malū. Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea, quorum scientiam habent (& hoc etiam auctoritate diuina confirmatur, secundum illud Lucæ 12. Seruus qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit, plagis vapulabit multis. Et Iacob 4. dicitur, Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi) non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, vt Philosophus tradit in 7. Ethicorum. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur dupliciter scientia, scilicet vniuersali, & particulari: vtriusque defectus sufficit ad hoc, quod impediatur rectitudo voluntatis, & operis, vt supra dictum est, contingit ergo quod aliquis habet scientiam in vniuersali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum, & hoc sufficit ad hoc, quod voluntas non sequatur vniuersalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur, potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in vniuersali, sed tamen in actu non consideret: & tunc non videtur difficile, quod præter id, quod actu non considerat homo, agat. Quod autem homo non consideret in particulari id, quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare, quando autem homo non considerat id, quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superueniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem, & hoc modo ille, qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id, quod scit in vniuersali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primum quidem per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo per contrarietatem: quia plerunque passio inclinat ad contrarium huius, quod scientia vniuersalis habet.

Lib. 7. Eth. cap. 2. in. 3.

Q. 76. a. 1.

Art. prec.

Tertio,

Tertio, per quandam immutationem corporalem, in qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: sicut etiam somnus, vel ebrietas quadam corporali transmutatione facta, ligat vsum rationis, & quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando cum passiones multū intenduntur, homo amittit totaliter vsum rationis, multi enim propter abundantiam amoris, & iræ sunt in insaniam conuersi, & per hunc modum passio trahit rationē ad iudicandum in particulari contra scientiam, quam habet in vniuersali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia vniuersalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione: sed magis scientia particularis, eo quod operationes sūt circa singularia: vnde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam vniuersalem absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod rationi videtur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione, & tamen hoc particulare iudicium est contra vniuersalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non possit contingere, quod aliquis haberet simul in actu scientiā, aut opinionem verā de vniuersali affirmatiuo, & opinionē falsam de particulari negatiuo, aut e cōuerso: sed bene potest cōtingere, quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de vniuersali affirmatiuo, & falsam opinionem in actu de particulari negatiuo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille, qui habet scientiam in vniuersali, propter passionem impeditur ne possit sub illa vniuersali assumere, & ad conclusionē peruenire: sed assumit sub alia vniuersali, quam suggerit inclinatio passionis, & sub ea concludit, vnde Philosophus dicit in 7. Ethicorum, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas vniuersales: quarum vna est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam, alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat, & concludat sub prima, vnde ea durante assumit, & concludit sub secunda.

Lib. 7. Eth. c. 3. tom. 5.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest ebrietate prohibente, ita in passione existens etsi ore proferat, hoc non esse faciendum, tamē interius hoc animo sentit, quod sit faciendum, vt dicitur in 7. Ethicorum.

Lib. 7. Eth. c. 3. a medio tom. 5.

Notationes circa Articulum.

Conclusio.

CONclusio est, *Passio potest scientiam vniuersalem rationis tribus modis impedire, primo per distractionem: secundo per contrarietatem, quatenus passio inclinat in contrarium illius, quod scientia vniuersalis dictat: tertio per quādam immutationem corpoream.* Tripliciter igitur potest ratio contra suam scientiam a passione superari. Circa primum modum, quo passio impedit rationis scientiam, vel potius considerationem, non est difficultas, satisque dictum est supra disputatione 34. capite 1. vbi ostendimus, quare virtus animæ distrahatur ne feruētius voluntas feratur in suum obiectum eo ipso, quod passio inclinat appetitum ad aliud: quia appetitus in essentia hominis radicem habet, quo fit, vt homo nimium distractus cogitatione, & appetitu sensus non aduertat malitiam peccati, ex quo a peccato excusetur iuxta notata disputatione 107. cap. 3. 18

Circa tertium modum non est vlla controuersia, omnes namque fatentur, experimentoque compertum est posse esse adeo vehementem passionem vt tollat, & impediat rationis iudicium, cuius eadem ratio est atque ebrij: et tunc licet substantia operationis spontanea sit, tamen malitia moralis voluntaria non est. In quem sensum expli-

Universidad de Deusto
Biblioteca

explicuimus præcedente disputatione capite vltimo Aristotelem quinto Ethicorũ, capite 8. vbi docet eum, qui per iram lædit aliquem, iniuriam facere, non tamen iniustum esse, vel prauum. Circa secundum tamen modum maxima est controuersia sequente disputatione examinanda.

An quicunque peccat habeat aliquem errorem intellectus. Disp. 128.

Recentiorum quorundam opinio. cap. 1.
Sententia Buridani. cap. 2.
Quid sentiãt Capreolus, Caietanus, & Conradus. cap. 3.
Duæ aliæ opiniones. cap. 4.
Probabilior sententia. cap. 5.
Priorem esse hunc defectum in intellectu quã sit defectus in uoluntate. cap. 6.

Recentiorum quorundam opinio.

CAPVT I.

1 CElebris, & peruulgata philosophorum, & Scholasticorũ sententia est, eum, qui peccat peccato commissionis, defectum aliquem pati ex parte intellectus. Quem aliqui errorem, aliqui ignorantiam, seu imprudentiam alij obscurationem appellant. Ita expresse docuerunt Alexander secunda parte quæstione 112. membro 4. S. Thom. in hoc articulo in corpore, & in solutione argumentorum, Henricus quodlibeto primo quæstione 17. & quodlibeto 10. quæst. 10. Scotus in 3. distinctione 36. quæstione 1. §. *Secundus articulus*, & deinceps, Capreolus quæstione 1. articulo 3. ad primum Scoti contra 1. conclusionem, Durand. in 2. d. 5. q. 1. n. 11. & d. 39. q. 1. Adrianus quodl. 4. art. 1. Buridanus 7. Ethic. q. 7. Cordubalibro 2. quæst. 13. ex quibus Alexander solũ dixit, ignorantiam semper comitari omne peccatum: qualis vero sit ignorantia illa, non explicat. Henricus autẽ ait, omne peccatum fieri cum aliquo errore quem appellat obscurationem quandam rationis, sed neque ipse explicat, quæ, & qualis sit. Denique Durandus asserit in eo, qui peccat, semper esse aliquem defectum ex parte intellectus: explicans autem speciatim qualis sit, inquit esse, vel inconsiderantiæ, vel (vt ipse loquitur) nescientiæ, vel erroris.

Alex. S. Thom. Henricus. Scotus. Capreol. Durandus. Adrianus. Buridanus. Cordub.

De errore vero de quo maior erat difficultas, solum inquit accidere in incontinente, qui recte iudicans in vniuersum fornicationem non esse faciendam, de hac hic, & nũc iudicat esse faciendam: verum in quo consistat hic error, ipse non declarat. Referamus igitur sigillatim aliorum sententias, qui magis rẽ hanc explicarunt, & quid in eis nobis non probetur, ostendamus.

Recentiorum opinio.

Est itaque quorundam Recentiorum opinio errorem, qui semper præcedit peccatu, talem esse, vt ille, qui peccat, iudicet, hic, & nunc illud expedire secundum rationem: hoc enim (inquiũt) significat iudiciũ illud, quo intellectus affirmat, hic, & nunc illud esse faciẽdum. Addunt tamen hoc iudiciũ esse tãtum practice falsum, quia practicum est, sed non speculatiue, vt ita ipsum defendant ab errore contra fidem. Horum sentẽtia confirmari potest duobus locis Aristot. quos affert Corduba loco allegato. Alter est ex 5. Ethi. alter ex 2. Rhetoricorum, vbi docet Arist. vt testatur ipse Corduba, incõtinentem non eligere id, quod non æstimat studiosum: item nullum scienter praue eligere: ego vero in Aristotele hæc duo testimonia inuenire non potui.

Explicatio.

Horum tamen sententia mihi non probatur nam si illud iudicium, *Hoc expedit facere secundum rationem*, in omnibus qui peccant, præcederet, nullus esset, qui peccaret sine defectu, & peccato hæresis in intellectu: etenim iudicare, mẽdacium, vel quodvis aliud peccatum expedire secundum rationẽ, fidei catholicæ plane aduersatur, quæ docet secundum rationem illud nõ expedire, sed omnino rationi contrarium esse. Respondent tamen qui prædictam sequuntur sententiam, tale iudicium non esse cõtra fidem, quia non est speculatiuum, sed practicum. Veritas enim, & falsitas practici intellectus sumuntur ex ordine ad appetitum rectum, veritas autem fidei, & error oppositus ex respectu ad rem ipsam quam enuntiãt: potest autem aliquid esse falsum per respectum ad appetitum rectum, quod tamen non sit falsum speculatiue per ordinem ad rem. Sed præter quã quod superius disp. 58. c. 1. monstrauimus veritatem, aut falsitatẽ intellectus practici non sumi per respectum ad appetitum rectum, sed per ordinem ad rem, quam enuntiat intellectus, adhuc eo admisso, prædicta sentẽtia impugnari potest. Quia si intellectus affirmat aliquid expedire secundum rationem, quã-

Refutatio.

tumuis illud iudicium practicũ sit, & eius falsitas per respectum ad appetitum rectũ attendatur, quia illi non est conformis; tamen si id quod affirmat expedire, re vera non expedit, non potest tale iudicium a falsitate, & errore contra fidem liberari; quia affirmare id, quod non est, a quocũque intellectu dicatur, falsum est: & ita si scienter intellectus illud affirmet, contra fidem catholicam errabit: omnis namque affirmatio, & negatio, quæ inuicẽ opponuntur per ordinem ad rem, quam enuntiant, veræ vel falsæ dicuntur. Adde quod fides nostra nõ tantum enũtiat ea, quæ in speculatione posita sunt, sed ea etiam, quæ in operatione cõsistunt, dictatque hoc non esse secundũ rationem, vel esse secundũ illam: ergo qui affirmat hoc esse secundum rationem, vel secũdum rationem expedire, quod revera fides dictat nõ esse, nec expedire, manifeste se opponit fidei, ac proinde infidelis est; sicut qui contra iudicium prudentiæ dictãtis hic, & nũc hoc expedire, iudicaret non expedire, sed oppositum, prudentiæ contradiceret. Quare cum ait Caiet. in hunc art. falsitatẽ iudicij, quod præcedit peccatum in eo esse, vt quis iudicet esse appetẽdũ, quod malum revera est, si intelligat iudicium rationis tale esse, vt iudicet bonum secundũ rationem, quod revera hoc modo malũ est, eodẽ pacto impugnari debet: si vero dicat tale esse, vt iudicet id bonum delectabile esse, & vt tale appetẽdum, quod revera secũdum rationẽ malũ est, nihil falsi afirmat.

Prædictus.

3

Sententia Buridani.

CAPVT II.

BVridanus loco allegato alio modo conatur hũc nondũ dissoluere: ait ergo, in eo, qui peccat, semper esse defectum particularis conclusionis de re operanda existẽte perfecta scientia, & cognitione in vniuersum: quare nullũ posse operari directe contra scientiam perfectam conclusionis particularis; bene tamen non directe. Verbi causa, siquis iudicaret in vniuersum non esse mœchandum, & cũ hoc etiam iudicaret accedendum esse ad talem mulierem non suã non considerãs coitũ cum illa esse mœchiã quia ad id nõ attenderet; tunc si cõsentiret in tale opus, operaretur non directe contra iudiciũ illud vniuersale: nõ tñ operaretur directe, quia nõ attẽderet speciatim ad mechiã, sed ad delectabile, quod in coitu est: operaretur autẽ directe si etiam speciatim consideraret id, quod in vniuersum iudicauit. Et hanc putat esse mẽtem Arist. 7. Eth. c. 2. & 3. fauet etiam S. Thom. in hoc art. in corpore, & in solutionibus argmentorum, vbi semper contendit esse defectum considerationis in eo, qui peccat circa particularem conclusionem; nunquam autem dicit præcedere errorem. Id etiam, quod ait de inconsiderantia circa conclusionem particularem, dicit etiam de inconsiderantia minoris propositionis syllogismi. Verbi causa, in hoc syllogismo. *Omnis fornicatio est vitanda, hæc est fornicatio: ergo est vitanda.* Inconsiderantiã enim ex sentẽtia Buridani, cui, vt dixi, fauere videtur S. Tho. nõ considerat minorem, nec conclusionem, sed maiorem tãtum, & cum eo syllogismo habet alium huiusmodi, *Omne delectabile est appetendum, hæc fornicatio est delectabilis; ergo est appetẽda.* Verum hæc sentẽtia nullo modo amplectenda est. Experimẽto namque didicimus contra iudicium particulare conscientiæ ob murmurantis, & iudicãtis aliquid in singulari esse peccatum, & contra legem, seu rationem expresse cognitam nos aliquando peccare: ergo defectus, qui præcedit ex parte intellectus non est inconsiderantia illa minoris propositionis. Hæc etiã sententia quondam damnata fuit ab Schola Parisiensi, contra quam primus articulus erat. *Stante scientia vniuersali, & particulari, quod Voluntas nõ possit in oppositum, error.* Secũdus, *Si recta ratio est, recta voluntas est.* Tertius, *Existente voluntate in vltima dispositione, quod non possit in oppositum, error.* Hi articuli ita referuntur ab Scoto, & ab alijs, licet nihil de fide definiant.

Fauet S. Thomas.

Reiicitur.

4

Quid sentiat Capreolus, Caietanus, & Conradus.

CAPVT III.

CApreolus vero, Caiet. & Conr. loris allegatis conuenientes cũ reliquis in eo, vt ex parte intellectus semper præcedat aliquis defectus, dicunt, talẽ defectum non esse ex parte iudicij, vel cõsultationis, sed ex parte imperij, & præcepti. Explicantque articulos Parisienses, vt intelligantur de iudicio, & consultatione, nõ de imperio vel iu-

Sententia Capreoli, & aliorum. Caiet. Conr.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicio. Hunc defectū appellant Caiet. & recentiores aliqui in hunc articulū errorem, vel ignorantiā, quia præcepit intellectus faciendum esse id, quod re vera faciendū nō erat. Capr. vero, & Conr. non explicāt, qua ratione tale iudicium falsum sit, vel error.

Hæc tamen opinio mihi nō probatur; primum, quia vt dixi disp. 49. c. 4 præter iudicium consultationis non est in intellectu tale præceptum seu imperium respectu nostrarū operationū, tam voluntatis, quā aliarum facultatū: aut si revera esse potest, non debet necessario semper præcedere iudiciū aliquod enūciationis circa obiectū, in quo dicatur aliquid esse, vel non esse faciendū: nā vt diximus disp. 44. c. 2. etiā ex parte iudicij, quod præcedit voluntatē, & consensum, sufficit aliquando simplex apprehēsio sine enūciatione: quomodo ergo in ea potest esse falsitas, vel error aliquis? Secundo, quanuis tale præceptū, & iudiciū semper præcederet executionem operis, tamē nunquā præcedit consensum simplicis delectationis, vel odij, in quo potest esse peccatū. Hic nāq; affectus excitatur in nobis, vel iudicio enunciationis proponēte obiectum, vel simplici apprehēsione, neq; enim opus est alio imperio rationis insinuāte odiū vel simplicem delectationē, vt volūtas aliquē odio habeat, vel delectetur: alioqui cū omne imperium ita fit actus intellectus in sententia S. Tho. & Thomistarū, quā diximus esse probabiliorē disp. 49. c. 2. vt supponat impetū volūtatis circa id, quod insinuatur sequeretur necessariū esse, vt aliquis delectetur, vel odio aliquē habeat, priꝰ velle delectari, & odio habere, quod est absurdum: cum igitur in delectatione simplici, & odio possit esse peccatum, neq; sit necessariū imperiū, fit, vt defectus, qui semper præcedit omne peccatū, non sit imperij, & præcepti.

Tertio, etiamsi imperiū semper præcederet peccatū, quod opere exteriori, vel alterius potentiæ, quam voluntatis consummatur, deberet esse saltē post electionē, & consensum voluntatis: nā ex sententia S. Tho. in q. 17. art. 3. ad 1. primo est intentio volūtatis circa finē: secundo consensus circa media; tertio electio illorū: quarto ex affectu electionis præceptum seu imperiū: ergo antequam sit in nobis præceptum, & imperiū, iam præcessit peccatum in intētione, & electione absque vllo defectu in intellectu, si nullus alius esse potuit, quam defectus imperij. Quarto, si concedamus ante omnē actum voluntatis esse imperiū, assignari nō potest aliquis defectus, qui sit error, vel ignorantia, & eodem modo in iudicio nō sit: nam cum dicunt Caiet. & recentiores defectum præcepti esse in eo, vt dicat faciendū esse id, quod revera faciendum non est; vel intelligunt dicere intellectum faciendū esse, ita vt sit expediens secundum rectam rationem, & sic reddit eadem difficultas, quā c. 1. contra alios proposuimus: aut dicunt solū enuntiari futurum, hoc est, id, quod revera faciendum est, & in hoc modo enuntiandi nō apparet, quæ sit falsitas, vel error, aut cur potius in imperio, quam in iudicio collocetur, aut tertio sensus est, faciendum est hoc tanquam expediens sensui, & propriè cōmoditati, & ita non videtur falsitas aliqua, vel error. Aut quarto, vt explicat Adrianus, sensus est, ita cōuenit fieri homini sic affecto circa talē finem, & hoc modo nullus error, aut falsitas in eo apparet: nam affecto homini ad malū finē expedit tale, aut tale mediū assumere, quod ad talē finē conducat, etiamsi mediū malū sit. Denique aut sensus est, vt alij recentiores explicant, hoc modo faciendū est hoc, quidquid inde sequatur, & hic sensus eandem habet difficultatē: adhuc enim vidēdū supereſt, quid nā hoc modo loquendi significetur, nā addit tamētū illud, *Quidquid inde sequatur*, nō addit nouum sensum, sed aliquē ex præcedētibus denotat nullo alio obstāte: quicūque autē ex his defectibus, vel erroribus, si errores sūt, reperiūtur etiā in iudicio: frustra igitur prædicti auctores recurrūt ad imperiū.

Duæ aliæ opiniones.

CAPVT IIII.

INter sententias, quæ probandæ nō sunt, quarta sit Scoti loco citato, qui asserit defectū rationis in omni peccato nō esse erroris falsitatis, aut ignorātię, dici nihilominus errare intellectū, hoc ipso, quod aliquid proponit faciēdū contra rationē, quia deberet illud non proponere: atq; hoc eodē modo volūtatē malam dicit excęcare intellectū, nō quia efficiat, vt enūtiet id, quod nō est, sed quia facit, vt relicta consideratione recti proponat id, quod re vera est contra rationem, quē Scotus appellat errorē in agibilibus. Scotū sequuntur Adrianus, & Cordubа, & videtur concordare Gab. in 2. di. 22. q. 2. art. 3. dub. 3. & in 3. d. 36. q. vnica a. 2. p. 2. conclusione 3. concedunt itaque peccatum cōtingere aliquando cum cognitione ex parte intellectus, & absque vlla falsitate in enuntiando, semper tamen peccatū prouenire ex imprudentia, quæ dicitur error in agibilibus, eo solum modo, quem explicuimus. Sic autem interpretantur sentētiam Arist. 3. Ethic. c. 1. cum ait, *Omnis igitur prauus ignorat, quæ oportet agere.* Et loca Scripturæ, quibus dicuntur errare omnes, qui operantur iniquitatem, vt error non sit in enuntiando falsum, nec ignorātia in eo, quod aliquid lateat ex ijs, quę agēda sūt, sed error dicatur, quia proponitur id, quod proponendum non est.

Ceterum licet verum sit, non omne peccatum procedere ex aliqua falsa enunciatione, vt contra primam opinionem plane probatum est, nec ex ignorantia, qua prorsus ignoretur id, quod faciendum erat; negari tamen nō potest, omne peccatum procedere ex aliquo defectu considerationis, nō solū quia intellectus proponit id, quod faciendum non erat secundum rectam rationem, verum etiam quia non recte considerat id, quod fieri debebat, id quod verba Arist. indicant, cum aliquod genus ignorātiæ cirra id, quod facere oportet, concedit in eo, qui male operatur. Et Scriptura passim defectum cognitionis, seu considerationis in peccatoribus esse pronuntiat, vt sequente capite fusius videbimus.

Ceterum non est existimandum, hos Doctores in ea fuisse sententia, vt putarent aliquando contingere peccatum, & defectum in voluntate sine vllo defectu in intellectu, cum Scotus dicat, vt vidimus, ideo excęcari intellectum a voluntate, quia facit, vt relicta consideratione recti, proponat id, quod re vera est contra rationem. Quare non dixerunt contingere aliquando in voluntate peccatum existente in intellectu æque perfecta cognitione vtriusque partis nempe virtutis, & peccati: neque video, qua ratione id defendi possit. Præterea definitionem Parisiensem non debemus in hoc sensu intelligere, alioquin de illa curandum non esset, sed solum in eo, vt necesse non sit, esse in intellectu errorem, aut inconsiderantiam, seu ignorantiam particularis propositionis, sicut dicebat Buridanus, ad hoc, vt voluntas peccet: nam necessarium esse aliquem defectum sequente capite patebit. Albertus autem 2. parte tractatu 14. quæstione 88. & Ocam in 3. quæst. 12. articulo 4. conclusione 4. Almainus tractatu 3. moralium cap. 4. qui pro ea sententia allegātur, quæ asserit, posse esse peccatū in voluntate existente perfecta cognitione in intellectu circa vtramque partem, id nō docent, sed idem omnino; quod præcedentes contra Buridanum.

Quinta demum sentētia sit Henr. quodl. 1. q. 17. & quodli. 10. q. 10. & Bassolis in 3. d. 25. q. vnica §. *Contra ista arguo*, qui asserunt tantum esse voluntatis nostræ libertatem, vt ex duobus obiectis contraris, nimirum peccati, & virtutis æque perfecte positis possit alterum eligere, prout ipsi placuerit, etiāsi nō immutetur eius cognitio. In cuius confirmationem afferunt articulum illū Parisiensem cap. 2. allegatum, *Si recta ratio est, recta voluntas est*, tum etiā testimonium Aug. 12. li. de ciuitate c. 6. quod nos citauimus 1. p. disp. 98. cap. 1. de duobus hominibus æque affectis videntibus eandem mulieris pulchritudinem, &c. Denique hanc sententiam confirmant, quia nisi hoc ita concedamus, sequitur voluntatē nostram necessario ab eo obiecto moueri, quod efficacius proponitur. Recētiores vero, quibus hæc sententia probatur addunt nihilominus concedendum esse eū, qui peccat aliquē defectum intellectus habuisse, vt peccaret, non quidem erroris, neque alicuius inconsiderantiæ nec obscuritatis, sed quod non habuerit ex parte intellectus cōgruam cogitationem, quæ peccatū impediret: tametsi Henr. qui hanc sententiam primus ex Scholasticis docuit, dicat in eo, qui peccat, non semper præcedere defectum intellectus, neque hoc esse necessarium, semper tamen ex voluntate peccante in intellectum defectum deriuari vt c. 6. videbimus.

Probabilior sententia.

CAPVT V.

VT verā & probabiliorē in hac re sentētiā explicemus, præmittenda est in primis cōtrouersia inter Socratem, & Arist. Socrates quidē teste Arist. 7. Ethi. c. 2. asserebat nullū esse peccatū si perfecta sciētia adsit, quia omnis necessario appetit id, quod optimū esse cognoscit, ideo existimabat omne peccatum ex ignorātia prouenire. Hāc autē sententiam refellit Arist. cap. 3. & S. Thomas in hoc articulo; tametsi ex parte eam am-

Universidad de Deusto
Biblioteca

eam amplectantur, nam S. Thom. aliquam inconsiderantiam esse concedit in incontinente, cum peccat, nempe quia existente vniuersali cognitione, & scientia in actu, vel in habitu deficit particularis. Ita docet in hoc articulo in corpore, & ad primum, & ita cõcedit posse aliquẽ operari cõtra suam scientiam: intelligit vniuersalem. Et in solutione 4. docet ex sententia Aristotelis syllogismum incontinentis quatuor constare propositionibus, duabus vniuersalibus, altera rationis rectæ, quæ est huiusmodi, *Fornicatio non est committenda*. Altera passionis quæ talis est, *Delectabile est prosequẽdum*. Sub vna autem assumi a ratione recta vnã minorem; sub altera vero a passione alterã minorẽ. In incontinente autem accidere inquit peccatum ex inconsiderantia particularis propositionis: vbi nota nunquam S. Thom. defectum intellectus posuisse in defectu præcepti, & imperij. Ceterum quamuis hoc possit contingere, non videtur necessarium, quin potius accidere solet, vt in continens sub duabus maioribus sumat eãdem minorem, quæ vtrique seruire possit, vt inde duæ inferri possint conclusiones. Vna est, *Omne delectabile sensus est fugiendum*, & hæc maior est rectæ rationis. Altera est, *Omne delectabile est prosequendum*; & hæc est maior propositio passionis, quibus eadem minor deseruire potest nempe, *Hæc fornicatio est delectabilis*, ergo potest sub vtraque concludere: imo vero nõ potest sub vtraque non concludere. Nam posita maiori, & minori in legitimo syllogismo cõclusio necessario colligitur: & ita concedit Arist. vt infra referemus. Deniq; vt inferius dicemus, ille, qui peccat sciens, & prudens, non caret cognitione particularis propositionis, alioqui ex ignorantia, vel inconsiderantia operaretur. 9

Sententia Aristotelis.

Iam vero quid in hac re senserit Arist. videamus. Septimo igitur libro Ethic. c. 3. tribus modis ait peccare incontinentẽ ex ignorantia: primo ex ignorantia seu inconsiderãtia minoris, & particularis propositionis retenta solum notitia vniuersali, ita vt defectu particularis non colligat cõclusionem. Verum hic modus difficile meo iudicio cõtinget: nã si aliquis habeat illas duas vniuersales propositiones, alteram rationis rectæ, alteram passionis, *Omne delectabile sensus fugiendum est*, & illam, *omne delectabile sensus prosequendum est*, quã passio suggerit, vel illam, *Omnis fornicatio est delectabilis*, quomodo poterit non considerare particularem propositionem cum aggreditur opus, nisi forte ignoret illud esse talem verbi causa, quia mulierem, quam quis concupiscit, putat esse suam vxorem, & sic de alijs: at hic nõ agimus de eo, qui peccat ex ignorantia iuris, aut facti, sed de eo, qui scienter quidem peccat, cum aliquo tamen defectu cõsiderationis, aut intellectus, qui non sit, aut ignorantia iuris, aut facti.

Tribus modis peccare incontinentem ex ignorantia.

Secundo modo cõtingit defectus, inquit Arist. cum quis habet scientiam vniuersalem actu, tamen non recte considerat, sed sicut somno dormiẽtes, qui licet sentẽtias proferant, quibus denotant se habere scientiam, eas tamen, inquit Arist. nõ aliter proferunt, quam ebrij, & temulenti recitãt carmina Empedoclis. Cum hoc ergo defectu scientiæ vniuersalis, & cum inconsiderantia particularis inquit Arist. hoc secundo modo accidere peccatum incontinẽtis. Huc etiam spectat, quod dixit Arist. 2. magnorum moralium c. 6. comparat enim incontinentem ei, qui habet scientiam eam tamen non exercet. Hic tamen modus eadẽ ratione qua præcedens difficilis est. Adde, quod si nulla est particularis rei notitia, non poterit esse peccatũ, quia inconsideran tia erit naturalis, vt supra dis. 107. c. 3. dictũ est. Tertiũ modum expresit Arist. his verbis sub finem capitis. *Cum igitur una quidẽ vniuersalis ineſt opinio gustare vetãs, alia uero omne dulce uoluptatem afferre, & hoc esse dulce, hæc autẽ operatur, atque ineſt forte cupiditas: illa quidem hoc fugere dicit, cupiditas autem ducit.* Et paucis interiectis. *Quare fit ut a ratione quodammodo, & opinatione incontinenter agatur, non tamen per se contraria, sed per accidens*, quasi dicat, interdum contingere potest, vt quis habeat duas vniuersales propositiones, alteram rationis rectæ prohibentem omne dulce gustari, & alterã, quæ dicit, omne dulce delectare. Sub vtraq; autẽ vniuersali propositione assumi possit vna minor, videlicet, hoc est dulce, ita vt passio cõcludat tãtũ, & nõ ratio. *Ergo hoc delectat.* Ex qua cõclusione prouenit vt incõtinẽter agatur: quia cõclusio singularis est principiũ operandi. Ceterũ hic modus difficultate non caret: tũ quia nihil obstat, quo minus vtraq; conclusio deducatur ex duabus illis maioribus, & eadẽ minori, & nihilominus peccatũ sequatur: videmus enim incontinentem peccare reclamante cõscientia circa illud particulare. Tum etiam quia re- 10

quia retenta vtraque maiori, & minori nõ potest non inferri vtriusque maioris conclusio. Alium ergo modum, qui omni careat difficultatẽ, & vniuersalis sit, assignari oportet.

Quartus denique modus traditur ab Aristotele extremis fere verbis eiusdem capitis. *Cum autem Vltima propositio rei sit sensibilis opinatio, atque actuum domina, hanc incontinens, aut non habet, dum est in perturbatione; aut sic se habet, vt in habendo non sit scire, sed dicere. Perinde, atque temulentus Empedoclis carmina profert.* Vltimã propositionem inquit Aristoteles esse conclusionem, quæ proxime mouet ad opus, quam ipse dixit esse dominam actuum. De incõtinente igitur inquit, aut eum hanc propositionem seu conclusionem nõ habere propter perturbationẽ passionis, id, quod difficile esse iam ostendimus; aut denique illã ita leuiter considerare vt illius consideratio sit veluti temulenti, cum recitat sententias, quarum sensus leuiter intelligit, & cõsiderat.

Eodem modo idem Aristoteles 7. Ethicorum capite 10. hunc defectum intellectus incontinentis explicat his verbis, *Nec incontinens se se habet, vt is, qui scit, ac contemplatur, sed vt is, qui dormit, aut est vinolẽtus, & sponte sua agit: scit enim quodammodo, & quid, & cuius gratia facit*: hoc est scit circunstantias: comparat igitur dormienti, & vinolento incontinentem, non quia omnino non consideret id, quod agit: siquidem dicit quodammodo eum scire ipsum, *quid*, & *cuius gratia*, sed quia ea leuiter considerat, quæ ipsum a peccato retraherent. Hunc modum existimo verisimum, & probabilissimum, qui non solum est in incontinente cum peccat, sed etiam in eo qui peccat ex malitia, vt inferius ostendemus. Quem sane defectum tradit scriptura Hieremiæ 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet corde.* Idem habetur Isaiæ 57. atque hac ratione, passim inculcat eadem Scriptura eos, qui peccant nõ intelligere ea, quæ agunt, eosque cæcos appellat, & Psalmista Psalmo 3. ideo inquit, *Illumina oculos meos, ne unquã obdormiã in morte*: quia sciebat somnum peccati non aliunde prouenire, nisi ex tenebris intellectus. Qui vero sine defectu in intellectu concedunt aliquem interdum peccare, concedent etiam interdum somnum peccati prouenire ex intellectu perfecte illumina to. Est autem experimento compertum in nobis talem esse defectum, quoties peccamus: nam quoties quis attrahitur a delectabili, nec recta ratio impedit voluntatis affectum, ita se habet intellectus, vt rationem delectabilis in peccato efficacius, & penitius consideret, rationes autem retrahentes a peccato leuius cogitet, & expendat. Cum igitur ille, qui peccat sciens illud quod facit esse contra rationem ita se habeat, vt habens hanc scientiam non tam dicatur scire quam dicere, sicut notauit Arist. 7. illo Ethicorum capite 3. in fine verbis citatis, ideo tertio Ethicorum capite primo recte etiam dixit, cum, qui peccat ignorare ea, quæ oportet agere. Hoc eodem modo videtur locutus Augustinus libro 2. de pec catorum meritis, & remissione capite 17. vbi cum quæsisset quare homines non sint sine peccato, & dixisset se recte posse respõdere quia nolunt, subiungit hęc verba, *Sed si ex me quæritur quare nolunt, imus in longum*, Et paulo post. *Nolunt homines siue quia latet quod iustum est, siue quia non delectat. Tanto enim quidquam uehementius uolumus, quanto certius quam bonum sit nouimus, eoque delectamur*. vbi fatetur defectum voluntatis in consensu ortum habere ex defectu delectationis ex re proposita: delectationẽ autẽ inquit deficere, quia latet id, quod bonum est: non completa ignorantia (de hac enim non loquitur) sed leui cogitatione. Nam postea reddit causam quare aliquid magis delectet, nempe, quia vehementius consideratur; in hac enim cogitatione efficaci, & vehemente quæ facit vt velimus in operibus virtutis, gratiã speAristot. cialem cognoscit Augustinus vt 1. p. disp. 98. & infra in hac prima secundæ disp. 185. cap. 6. dicemus, quã eodem libro 2. de peccatorum meritis, & remissione c. 19. vocauit certam scientiam, delectationem vero quæ inde nascitur, appellauit victricem delectationem, quia facit, vt vincamus peccatum. Et idem Augustinus in illud Psalmi 62. *Deus Deus meus ad te de luce vigilo* inquit, *illuminat enim Christus animas, & facit eas vigilare, si autem lumen suum detrahat, obdormiunt*: intelligit in peccato: in cuius confirmationem adducit illud Psalmi 12. quod nos supra allegauimus: sentit igitur causam somni peccati esse tenebras intellectus. Et de prædestinatione, & gratia Augustin.

Universidad de Deusto
Biblioteca

& gratia capite quarto in fine ait, *Obdurare dicitur Deus, quem mollire noluerit, excæcare, quem illuminare noluerit*. Constat autem eũ, qui obduratur a Deo, simul etiã excæcari: quod enim est obduratio volũtatis, est excæcatio intellectus, atqui omnis, qui peccat, obduratur, ergo omnis, qui peccat, excæcatur. Porro autem omnem, qui peccat, obdurari, patet ex doctrina eiusdẽ Augustini in libro primo ad Simplicianũ, quæstione secunda post medium, vbi explicans illud ad Romanos nono. *Cuius vult miseretur, & quem vult, indurat*, inquit, indurare aliquem, idem esse, quod Deum nõ misereri illius: eius autẽ, qui peccat, Deus non misereretur, vt constat: nam misereri Deus dicitur ab Augustino ratione solum gratiæ congruæ præuenientis. Et Prosper secundo libro de vocatione Gentium, post quã capite vigesimo sexto alias 9. dixit, gratiam præuenientem præminere in iustificationibus illuminando, dando intellectum & cet. capite 27. de timore, quem etiam dixerat ad gratiam præuenientem pertinere, sic ait, *Non ibi extinguitur, neque intellectus auferetur, sed illa potius, quæ mentem premebat, caligo discutitur*. Sentit igitur illuminatione ex parte intellectus, quę est gratiæ congruæ allicientis voluntatem ad consensum in opus bonum expelli tenebras intellectus, quæ sunt propria causa peccati, & quæ mentem premebant: hic vero defectus talis est, vt nõ cogat nec necessitatẽ inferat voluntati, vt peccet, quia potest peccato nõ cõsentire. Nec enim cogitatio illa, qua intellectus efficacius proponit delectabile, quod est peccatum, necessario mouet voluntatẽ, ad exercitiũ, sed volũtas potest non consentire; semper tamen præcedit in eo, qui peccat; quia voluntas nostra libertate sua, qua posset non consentire efficaci cogitationi, & mouere intellectũ, vt efficacius consideraret oppositum, quotiescunque peccat, mouetur a cogitatione illa vehementiori rei delectabilis, & tepida illa consideratio virtutis non allicit eam ad consensum.

August. *Prosper.*

12 Cum hanc doctrinam breuiter attigissem prima parte disputatione 98. capite 7. eamque ex doctrina Aristotelis confirmãdam in hunc locum reseruassem, atque a nonnullis, qui oppositam sententiam pro viribus tuebantur, interrogatus interim respondissem, negari saltem non posse aliquem defectum perfectæ considerationis in incontinente Aristotelem posuisse, ne contra doctrinam illius aliquid docere viderentur, auctoritatem tanti philosophi reueriti dixerunt, solum in incontinente, hoc est, in eo, qui peccat ex passione, non autem in eo, qui peccat ex malitia huiusmodi defectum Aristotelem constituisse, atque hac ratione se omnem difficultatem superasse existimarunt. Ego tamen non parum miratus sum viros non vulgariter doctos in hoc responso, quod manifestis verbis Aristotelis, & rationi aduersatur, ita plene conquieuisse. Fateor sane loca, quæ hactenus ex philosopho memorauim⁹, de incontinente solum intelligi: sunt tamen alia non minus perspicua, in quibus multo maiorem defectum considerationis ijs, qui ex malitia peccant, quam incontinentibus Aristoteles tribuit.

Explicatur electio.

Probatur Arist. non ex malitia hominem fieri malum.

Primus locus est, septimo libro Ethicorum capite decimo, vbi postquam dixit, incontinentem comparari non contemplanti, sed dormienti, aut vinolento, vt supra recitauimus, subdit: *Malignus tamen non est*, hoc est, licet se habeat sicut vinolentus, tamen nondum peruenit ad statum maligni, per malignum vero intelligit, quem Scholastici dicunt peccantem ex malitia: reddit autem rationem, ob quã ille malignus non sit, his verbis, *Electio namque est bona*, ita Argyropilus: melius tamen Lambinus, *Consilium enim eius bonum est*, Græce est, προαίρεσις, quæ vox non solam electionem, sed etiam consilium, & scientiam animi significat.

Argyr. *Lambin.*

Porro autem in hoc loco per προαίρεσιν non intellexisse Aristotelem electionem, manifestum est, quis enim dicat incontinentem, qui in sua operatione comparatur vinolento, & dormienti, ac proinde peccat, bonam habere electionem? ideo autem dixit, incontinentem nondum esse malignũ, quia adhuc retinet aliquod consilium bonum, licet leui quadam consideratione expẽsum, siquidẽ reclamãte conscientia operatur, in leui tamẽ cõsideratione assimilatur dormienti, & vinolento. Secundus locus Aristotelis est infra in eodem capite, vbi de incontinente ita loquitur, *Similis est igitur incontinens ciuitati, quæ decernat quidem omnia, quæ sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non utatur*, id quod non alia ratione dixit, nisi quia incontinens adhuc, vt diximus, retinet consilium bonum; de maligno autem subiungit, *malignus autem quæ legibus quidem utatur, sed prauis*. Videtur sane Aristoteles maligno omnem denegare bonam cogitationem, cum ei denegat leges bonas, & solum malas concedit. Tertius locus est libri 2. Magnorum Moraliũ capite 6. longe a medio, vbi de intemperante, inter quem, & temperatum versatur incontinens, ita scribit. *Nempe intemperans eiusmodi est, vt quæ agit, eadem optima, & commodissima sibi esse arbitretur, nec ullam habeat rationem, quæ aduersetur ei, quatenus cupiditate agitur*. Et infra, *est nimirum incontinens, qui bonum obtinet, rectam rationem cum intemperans non habeat*. Videtur sane intemperanti denegare omnem bonam cogitationẽ, & conscientiæ bonæ obmurmurationem contra peccatum, in quod toto animi affectu ducitur. Porro autem intemperantem ex malitia peccare nemo est, qui ambigat, nam cum peccet ex certa scientia absque impetu passionis ex praua consuetudine, sequitur ex malitia peccare iuxta doctrinam Sancti Thomæ in tota quæstione sequenti.

Probatur Arist. non ex malitia hominem fieri malum.

Arist.

Verum quia, vt supra diximus disputatione 107. capite 3. ad libertatem necessariam ad peccatum requiritur aliqua notitia oppositæ virtutis. Siquidem requiritur, vt ratio aduertat illud, quod eligit, esse contra rationem, ideo hæc testimonia, quibus Aristoteles docere videtur in eo, qui peccat ex malitia, nullam omnino esse cogitationem boni, & virtutis, benigne interpretanda sunt, quod saltem ita sit tenuis, sufficiens tamen ad libertatem, vt fere nulla videatur, siquidem huiusmodi homines ita de prauati sunt, vt absque vlla conscientiæ obmurmuratione, & difficultate peccata veluti aquam bibere videantur. In incontinente autem maior sane cogitatio boni secundum virtutem est, cum semper peccet reclamante conscientia, nihilominus comparatione eius, per quam apprehendit voluptatem, tam exilis, & tenuis est, vt merito Aristoteles incontinentem comparauerit dormienti, aut vinolento, qui res, quas cognoscit, leuiter considerat: constat igitur prædictos Theologos sententiæ Aristotelis manifeste aduersari.

Arist.

Præterea manifesta ratione conuinci possunt: quis enim dicat eum, qui praua consuetudine, & malitia transit ex statu incontinentis ad statum maligni, & intemperantis ex tenebris ad lucem transire? Ad de, quod cum incontinens. Semper ita peccet reclamante conscientia vt aliquam in peccando sentiat difficultatem, hanc vero non sentiat ille, qui peccat ex malitia, & praua habitu, manifestum indicium est in maligno, & intemperante multo magis mĩnui cogitationem virtutis, vt ne vlla quidem manere videatur: restat igitur, vt in eo, qui peccat peccato commissionis quocunque modo, necesse sit esse, aliquem defectum ex parte intellectus, non ignorantiæ, aut erroris, sed leuis considerationis. 14

Soluitur testimonia Augustini adducta in prima sententia.

Quæ vero pro quinta sententia capite 4. adduximus, facile dilui possunt: de testimonio Augustini satis superque a nobis dictum est prima parte disputatione 98. capite 7. ad rationem vero respondeo, ex nostra sententia solum sequi in voluntate nostra necessitatem quoad specificationem, nempe, vt non sit in illius potestate, prosequi bonum honestũ, quod leuiter propositũ est contra voluptatem, quã efficacius considerat, & ideo ex mente Sancti Thomæ diximus supra quæstione 9. articulo primo in dubitatione circa textum voluntatem determinari ab intellectu quoad specificationem; & primam radicem huius motionis esse intellectum, cum tamen primum mouens quoad exercitium sit voluntas. Hinc tamen non sequitur, voluntatem necessario peccare, quia libera manet quoad exercitium, vt non consentiat voluptati, neque eam amplectatur, quod quidem satis est, vt non peccet. Præterea libera manet voluntas, vt sequatur virtutem, non quidem stante illa cogitatione, qua intellectus leuiter eam considerat, sed quia hoc ipso, quod voluntas non consentit peccato, absque vllo alio reflexo iudicio oritur in intellectu noua consideratio virtutis, ad quam manet libertas, vt maiori conatu bonum virtutis proponatur, & a cogitatione mali auertatur intellectus, id quod quotidie in nobis experimur, nam quandiu voluntas non consentit vni obiecto ex duobus semper intellectus nouam rationem inquirit, & denuo idem considerat.

Soluitur ratio.

De eo qui peccat peccato omissionis.

15 Ea, quæ hactenus diximus, recte probant in eo, qui peccat peccato commissionis, semper præcedere defectum aliquẽ intellectus. Idẽ vero dicendũ esse de peccato omissionis colligitur ex dictis disput. 92. nam quamuis propositis duobus obiectis altero virtutis, altero peccati, possit volũtas non

Universidad de Deusto
Biblioteca

tas non consentire in opus virtutis, etiamsi efficacius proponatur, atque hoc modo in ea esse puram omissionem, tamen, quia vt ibidem diximus, præceptum positiuum in hac vita mortali non obligat determinate pro tam paruo tempore, quo voluntas non consentit, & moraliter statim sequitur, vt alia obiecta proponantur pro eo tempore, quo durat obligatio præcepti affirmatiui, quæ sint causa peccati omissionis, & in prosequutione obiecti positiui semper voluntas sequatur id, quod efficacius propositũ est, vt diximus; efficitur, vt tandem in peccato omissionis idem defectus cõtingat ex parte intellectus, qui accidit in peccato cõmissionis.

Priorem esse hunc defectũ in intellectu, quam sit defectus in voluntate.

CAPVT VI.

HEnricus quodlibeto 1. quæst. 17. & quodlibeto 10. quæst. 10 prolixe satis, & obscure contẽdit defectum priorem esse in voluntate, quam in intellectu, imo a voluntate in intellectum deriuari, nam, vt supra vidimus, affirmat ex duobus obiectis, altero bono, & altero malo, æque perfecte, & exacte propositis posse voluntatem prosequi vnum relicto altero, & ita cõsentanee suis principijs docet, nullum defectum precedere in intellectu, quoties aliquis peccat. Addit tamẽ, statim atque homo cõsentit in peccatum, ex malitia voluntatis deriuari in intellectum defectum, nempe (vt ipse loquitur) obscurationem quandam, vt ita defendat nunquam esse peccatum in voluntate sine defectu in intellectu, non præcedente, sed consequente. 16

Caietanus vero in hoc articulo inquit defectum partim esse priorem in voluntate, partim in intellectu. Nam defectus iudicij quo intellectus practice iudicat, & quasi, præcipit, *Faciẽdum est hoc*, sequitur (inquit Caiet.) defectum voluntatis, quæ affectu suo iudicium vel præceptum in eam partẽ inclinat. Sed defectus ille voluntatis tandẽ reducendus est (inquit ille) ad defectum considerationis, qui prior fuit in intellectu, quia non omnia perfecte considerauit. Ceterum ex doctrina præcedenti, & ipsius met Caietani colligitur, simpliciter aliquẽ defectum priorem esse quocunque defectu voluntatis: nam cum deficit prima omnium voluntas, ideo deficit, quia deficit etiam intellectus in prima propositione, quæ naturalis fuit, hoc est, non in nostra potestate, in qua locum habet gratia Dei in bonis operibus, & inde exordium sumit. Cõtingit autem, vt propter prauam voluntatem circa finem sequatur defectus aliquis in intellectu circa media, non dico in imperio, quia talis actus non est, sed in iudicio, simpliciter tamen omnis defectus in nobis incipit ex defectu intellectus, in quo est subtractio gratiæ Dei congruentis, sicut etiam contra in intellectu perfecta cogitatione nobis communicata circa bonum, incipit omnis gratia Dei, de qua multa in 1.p. disput. 88. & 98. diximus. 17

Porro cum Durando notandum est, peccatum prius esse in voluntatis defectu, quã intellectus. Non dico primarie, quasi actus voluntatis omnem malitiam habeat in se primaria denominatione, sed dico prius ordine executionis, quia prius est cõsensus voluntatis, quam opus alterius potentiæ: consensus autem sine opere est peccatum, opus autem sine consensu nõ item: fieri ergo potest, vt defectus voluntatis sit prius peccatum, quam opus, etiamsi opus primarie denominetur peccatum, sicut medicina prius est sana, quã animal, quod medicina curatur, & tamen animal curandum primarie denominatur sanum. De qua re satis dictum est supra disputatione 73. capite 8. ergo defectus ille intellectus, qui præcedit, etiamsi sit defectus prudentiæ ante voluntatis defectum, & consensum, non est morale peccatum, sed defectus intellectualis, sicut ipsa prudentia, non virtus moralis, sed intellectualis est, vt supra disput. 119. cap. 2. diximus. *Notandum prius sic de peccatum ex defectu ignorantiæ fieri.*

Hinc etiam intelligi potest id, quod docuit Sanctus Thomas infra quæstione 78. articulo 1. in solutione 1. vbi ait, eum, qui peccat ex passione, habere quandam ignorantiam, qua excluditur scientia, qua cognosceret hoc nunc esse malum, qui vero peccat ex malitia, habere quandam ignorantiam, qua excluditur scientia, qua sciret hoc malum non esse sustinendum propter consequutionem talis boni, cum sciat hoc esse simpliciter malum. Intelligit enim, me iudice, Sãctus Thomas nomine ignorantiæ non priuationem cuiusuis, sed perfectæ scientiæ, vt supra a nobis explicatum *Notandum ex S. Tho.* 18

catum est, quo pacto recte respondet argumento proposito. Contendebat enim probare, nullum esse peccatum ex malitia, & certa scientia, sed ex ignorantia: concedit autem Sanctus Thomas, esse semper aliquã ignorantiam, hoc est, defectum considerationis, quæ non impedit peccatum ex malitia, & certa scientia, qua aliquid scitur esse peccatum, de quo ibidem diximus.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum, quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitiui, vt dictum est, vehementia autem motus magis attestatur fortitudini, quam infirmitati, ergo peccatũ quod est ex passione non debet dici ex infirmitate.

Præterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius, hoc autem est caro: vnde dicitur in Psalm. 77. Recordatus est, quia caro sunt, ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

Præterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus, quæ eius voluntati subduntur: sed facere vel non facere ea, ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur secundum illud Genesis 4. Subtertẽ erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius: ergo peccatum, quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est, quod Tulliũs in quarto libro de Tusc. quæstionibus, passiones animæ ægritudines vocat: ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur, ergo peccatum, quod est ex passione debet dici ex infirmitate. 18

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum, potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis, dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quãdo debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquã inordinationem partium corporis, ita scilicet, quod humores, & mẽbra hominis non subdantur virtuti regitiuæ & motiuę corporis, vnde & membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, vt dicit Philosophus in 10. De historijs animalium, vnde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius, sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita & partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiua partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, & per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate: vnde & Philosophus in 1 Ethicorum comparat incontinentem paralytico, cuius partes mouentur in contrariũ eius, quod ipse disponit. *Lib. 10. c. 1. non procul a princ. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est maior infirmitas: ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere volũtatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

Arist. lib. 3 de anim. text. 20. & 21.

tatem ad aliquid faciendum, impeditur autem per passionem, vt supra dictum est, vnde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ, quam ad infirmitatem corporis, dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ, infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis: eo quod appetitus sensitiuus est virtus vtens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem volũtatis est assentire, vel nõ assentire his, in quæ passio inclinat, & pro tãto dicitur noster appetitus sub nobis esse, sed tamẽ iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto.

Explicatio Articuli.

Conclusio. CONclusio est affirmans, & satis nota. Plurimum autem refert nosse, quid sit peccare ex infirmitate, vt intelligamus, quando debeamus omittere vtilia, quæ non sunt in præcepto, siue sint spiritualia, siue temporalia, propter scandalum aliorum iuxta doctrinã Sancti Thomæ 2. 2. quæstione 43. articulo 7. & 8. Adrianus quodlibeto 4. articulo 1. in 2. puncto litera A. sic definit peccatum ex infirmitate, *Est actus, vel omissio culpabilis sine deliberatione propter passionis impetum facta*. Hac tamen definitione non complectitur omne peccatum ex infirmitate, vel passione. Nam potest peccatum ex infirmitate accidere cum deliberatione, imo vero, vt sit peccatum, debet esse semper aliqua deliberatio; vt autem sit mortale, debet quidem esse plena, vt autem sit veniale, debet esse saltem imperfecta, vt disputat. 107. capite 3. explicatum est. Melius igitur definit Corduba libro 2. quæstione 8. sumpta definitione ex Hieronymo Angesto 6. moralium, his verbis. *Peccatum ex infirmitate, vel ex passione est, cuius determinata est causa instigans, vt passio, seu complexio, seu tentatio, ita vt sine tali causa non fieret*. Vnico autem verbo Doctor Angelicus in hoc articulo id explicauit dicens. Peccatum ex infirmitate, est peccatum ex passione, quæ

Adrian.

19 Corduba. Angestus.

est animi infirmitas. Idem iudicium est de peccato ex tentatione: hæc enim fieri solet media passione. Addit Corduba ad hoc, vt peccatum sit ex infirmitate, ita debere fieri ex passione, vt ipsa sit sufficiens causa, qua ablata, tale peccatum non sequeretur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum amor sui sit principium omnis peccati.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim, quod est secundum se bonum, & debitum, non est propria causa peccati: sed amor sui est secundum se bonum, & debitum. Vnde præcipitur homini, vt diligat proximũ sicut seipsum Leuiticorum 19. ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

Præterea. Apostolus dicit Roman. 17. Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam: vbi glossa dicit, quod bona est lex, quæ dum concupiscientiam prohibet, omne malum prohibet, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati: sed concupiscentia est alia passio ab amore, vt supra habitum est, ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Præterea. Augustinus super illud Psalmi. Incensa igni, & suffossa, dicit, quod omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante, non ergo solus amor est causa peccati.

Præterea. Sicut homo peccat quando que propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi, ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 14. de ciu. Dei, quod amor sui vsque ad contemptum Dei facit ciuitatem Babylonis: sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad ciuitatem Babylonis, ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, propria & per se causa peccati accipienda est ex parte conuersionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni, quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Vnde manifestum est, quod inordinatus amor sui, est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, & naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum, quod congruit: sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.

Ad secundumdicendum, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui, sicut ad causam, vt iam dictum est.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare, & illud bonum, quod optat sibi, & se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum prouenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali: sed vtrumque horum reducitur ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala: quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse, & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est affirmans: quam optime Sanctus Tho. probat & explicat: circa eam vero solum notandum est, eum, qui peccat contra seipsum desperatione, & laqueo se suspendit, aut occidit, id non facere ex odio sui, sed ex amore, quia licet velit sibi malum mortis, non tamen vult illud ex displicentia, sed potius ex complacentia, & amore sui: eligit enim inferre sibi malum, vt fugiat aliud, quod sua æstimatione maius apparet, aut magis ipsum mouet, vnde non vult sibi malum, quia malũ tantum est, sed quatenus eo remouet a se maius aliud malum. 20 Conclusio.

ARTICVLVS V.

Vtrum conuenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconuenienter ponantur causæ peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ. Quia secundum Apostolum 1. ad Timoth. vlti. Radix omnium malorum est cupiditas, sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur, ergo non debet poni inter causas peccatorum. *Supra q. 108. art 3. ad 4. & 2. dist. 42. q. 2. art. 1. Et mal. q. 8. art. 1. ad 2m*

Præterea Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Daniel. 13. Species decepit te, ergo non debet diuidi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

Præterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, vt supra habitum est, delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus, ergo deberet etiam poni concupiscẽtia auditus, & aliorum sensuum. Q. 30. ar 2.

Præterea. Sicut homo inducitur ad peccandũ ex inordinata concupiscẽtia

Universidad de Deusto
Biblioteca

boni, ita etiam ex inordinata fuga mali vt dictum est, sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali: ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est, quod dicitur 1. Io. 2. Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. In mundo autē dicitur aliquid esse propter peccatum, vnde & ibidem dicitur, quod totus mundus in maligno positus est. ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum, quod sicut iā dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati, in amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, vnusquisque enim appetit bonum ei, quem amat. Vnde manifestū est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati, bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati. Vno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis. Alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, vt supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Vna quidem naturalis, quæ est eorum, quibus natura corporis sustentatur, siue quantum ad conseruationem indiuidui, sicut cibus, & potus, & alia huiusmodi: siue quantum ad cōseruationem speciei, sicut in venereis. & horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis: eorum scilicet, quæ per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptationis: sicut sunt pecunia, ornatus vestiū & alia huiusmodi: & hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, siue intelligatur concupiscentia oculi, id est ipsius visionis, quæ fit per oculos, vt referatur ad curiositatem, secundum quod Augustin. exponit in 10. Confess. siue referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, vt referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ: nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, vt inferius dicetur. Et sic patet, quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones cōcupiscibilis: ad tertium autē omnes passiones irascibilis, quod ideo non diuiditur in duo, quia omnes passiones irascibilis naturaliter conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum, quod cupiditas importat vniuersaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam superbia vitæ continetur sub cupiditate, quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod auaritia nominatur, sit radix omniū peccatorum, infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum, quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est cuiuscunque apprehensiuæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, & ad plura se extendens: vt dicitur in 2. Meta. & ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, & etiam ad omnes interiores apprehensiones, vt Augustin. dicit in lib. de verbis Domini.

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni (vt supra dictum est) & ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum, quæ faciunt inordinate fugam mali.

Conclusio

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum alleuietur propter passionem.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non alleuietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum, si enim calidum dissoluit, magis calidum magis dissoluit, sed passio est causa peccati, vt habitum est, ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

Præterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum, sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subuenit. ergo etiam mala passio magis aggrauat peccatū, quā alleuiet

Præterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto grauius videtur peccare, sed passio impellēs voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati, ergo passio aggrauat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis, sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, vt patet per Augustinum, ergo passio diminuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatū essentialiter consistit in actu liberi arbitrij, quod est facultas voluntatis & rationis, passio autē est motus appetitus sensitiui, appetitus autem sensitiuus potest se habere ad liberum arbitrium, & antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitiui trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem, vt supra dictum est. Consequenter autem secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores, non enim potest voluntas intense moueri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitiuo. Si igitur accipiatur passio, secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum: actus enim in tātum est peccatum inquantum est voluntariū & in nobis existens, esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem & voluntatem, vnde quanto ratio, & volūtas ex se aliquid agunt non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, & in nobis existens: & secundum hoc passio minuit peccatum inquantum minuit voluntarium, passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati, & sic verum est, quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conuersionis, grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auersionis: quæ quidem ex conuersione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccātis, causæ autem per accidens augmentatæ nō augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequēs iudicium rationis augmentat meritum, si autem præcedat (vt scilicet homo magis ex passione, quam ex iudicio rationis moueatur ad bene agendum) talis passio diminuit bonitatē & laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus: non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moueretur ad peccandum.

Conclusio est, Passio antecedens minuit rationem peccati, quia minuit voluntarium: passio vero Prima conclusio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sio vero consequens non minuit sed potius auget, vel potius est signum magnitudinis affectus circa peccatum. Doctrina huius art. & verba S. Thomæ explicata a nobis sunt supra disput. 28.

ARTICVLVS VII.

Vtrũ passio totaliter excuset a peccato

Supra qu. 8. ad 3. Et mai. q. 3. ar. 10. ter.

AD septimũ sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim causat inuoluntariũ, excusat totaliter a peccato: sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat inuoluntarium, secũdum illud Gal. 5. Caro concupiscit aduersus spiritum, vt non quæcunque vultis, illa faciatis: ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. 2. huius q. 9. & q. 76. a. 2. & 3.

Præterea Passio causat ignorantiam quandam in particulari, vt dictum est, sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato: sicut supra habitum est, ergo passio totaliter excusat a peccato.

Præterea, Infirmitas animæ grauior est, quam infirmitas corporis, sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato: vt patet in phreneticis, ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est, quod Apostolus Rom. 7. vocat passiones peccatorum non nisi quia peccata causant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis, qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter inuoluntarius redditur: vnde, si sit talis passio, quæ totaliter inuoluntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem quod aliquid possit esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundũ suam causam, quando voluntas fertur in causam & non in effectum, vt patet in eo, qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. Secũdo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte, directe quidem id, in quod voluntas fertur: indirecte autem illud, quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet, secundum hoc igitur distinguendũ est, quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis: sicut patet in his, qui proter amorem, vel iram insaniunt: & tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuerit voluntaria sed naturalis, puta cũ aliquis ex ægritudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem, quæ totaliter aufert vsum rationis, actus omnino redditur inuoluntarius: & per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta, quod totaliter intercipiat vsum rationis, & tunc ratio potest passionem excludere, diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis, vt supra dictum est: vnde talis passio non totaliter excusat a peccato.

1. 2. qu. 74. ar. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod dicitur, Vt non quæcunque vultis, illa faciatis, non est referendum ad ea, quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motũ, vellet enim homo nunquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id, quod dicitur Ro. 7. quod odi malum illud facio, vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, vt patet in conti-

in continentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quæ totaliter excusat, est ignorantia circunstantiæ, quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita, sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum, quam quidem passionem ratio repellere potest, vt dictum est.

1. 2. qu. 6. ar. 7.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est inuoluntaria: esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quædã corporalis infirmitas.

Notatio circa Articulum.

1. 2. qu. 77. a. 7.

Prima conclusio est, *Si adeo uehemẽs sit passio, ut omnino auferat iudicium rationis, & ordinem non habuit ex causa libera, omnino excusat a peccato.* Altera conclusio, *Si passio nata fuerit ex libera causa, non excusat a culpa, etiamsi tollat omnem usum rationis, sicut de ebrietate dictum est.* Tertia, *si uero passio nõ tollat usum rationis, non omnino excusat a culpa.* In hoc art. nihil erat notatione dignum, nisi id, quod docet S. Tho. in secunda conclusione, an videlicet omnis libera causa auferens omnino iudicium rationis sit causa efficiẽs, vt culpæ imputetur euentus: de hoc tamen idem iudicium est, atque de ebrietate, de qua satis superque diximus supra disp. 127.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale.

1. 2. qu. 73. a. 2. & 3.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum diuiditur cõtra mortale: sed peccatum, quod est ex infirmitate, est veniale: cũ habeat in se causam veniæ, cũ igitur peccatũ, quod est ex passione, sit ex infirmitate videtur, quod non possit esse mortale.

Præterea, Causa non est potior effectu, sed passio non potest esse peccatũ mortale, non enim in sensualitate est peccatum mortale: vt supra habitum est: ergo peccatum, quod est ex passione, non potest esse mortale.

1. 2. qu. 74. ar. 4

Præterea. Passio abducit a ratione, vt ex dictis patet, sed rationis est cõuerti ad Deum, vel auerti a Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis, peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

ar. 1. & 2. huius quæst.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 7. quod passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti, hoc autem est propriũ mortalis peccati, quod fructificet morti, ergo peccatũ, quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, vt supra dictum est, consistit in auersione ab vltimo fine, qui est Deus, quæ quidem auersio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem: hoc igitur solũ modo potest contingere, quod inclinatio animæ in aliquid, quod contrariatur vltimo fini, non sit peccatũ mortale: quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cũ autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito, vnde ratio deliberans potest huic occurrere: potest enim excludere, vel saltẽ impedire passionem, vt dictum est, vnde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus, quod multa homicidia, & multa adulteria per passionem committuntur.

q. 7. ar. 3.

art. 7. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Vno modo ex causa, quia scilicet habet aliquã causam

Universidad de Deusto
Biblioteca

veniæ, quæ diminuit peccatum: & sic peccatum ex infirmitate vel ignorãtia dicitur veniale. Alio modo ex euentu, sicut omne peccatum per pœnitẽtiam fit veniale, id est veniam consequitur. Tertio modo dicitur venale ex genere: sicut verbũ otiosum: & hoc solũ veniale opponitur mortali, obiectio autẽ procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conuersionis. Quod autem sit mortale, est ex parte auersionis, quæ per accidens sequitur ad conuersionem, vt dictum est: vnde ratio non sequitur. *A.6.ad.1.*

Ad tertium dicendum, quod ratio nõ semper in suo actu totaliter a passione impeditur, vnde remanet ei liberum arbitrium, vt possit auerti, vel conuerti ad Deum si autem totaliter tolleretur vsus rationis, iam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

COnclusio est affirmans.

QVESTIO SEPTVAGESIMA octaua, De causa peccati, quæ est malitia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia.

ADd primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, siue ex certa malitia Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ: sed omnis malus est ignorãs secũdũ Philosphũ: & Prou. 14. dicitur. Errãt qui operãtur malũ: ergo nullus peccat ex certa malitia.

Præterea. Dio. dicit 4. de diu. no. quod nullus intendens ad malum operatur: sed hoc videtur esse peccare ex malitia: intendere malũ in peccando, quod enim est præter intentionem est quasi per accidens, & non denominat actum, ergo nullus ex malitia peccat. *C. 4. lect. 4. illius. & prin. & declaratio ad fin.*

Præterea, Malitia ipsa peccatum est, si igitur malitia sit causa peccati sequitur ꝙ peccatum sit causa peccati in infinitum. quod est inconueniens, nullus igitur ex malitia peccat.

Sed cõtra est ꝙ dicitur Iob 34. Quasi de industria recesserunt a Deo, & vias eius intelligere noluerunt, sed recedere a Deo est peccare, ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut & quælibet alia res naturaliter habet appetitum boni, vnde quod ad malum eius appetitus declinet contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatũ inuenitur, principia autem humanorum actuũ sunt intellectus & appetitus tã rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitiuus. Peccatũ igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cũ aliquis per ignorantiam peccat, & ex defectu appetitus sensitiui, sicut cũ aliquis ex passione peccat. Ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat, consequens autem est, vt aliquis eligat pati detrimentũ in bono minus amato ad hoc, quod potiatur bono magis amato sicut cum homo vult pati abscisionẽ membri etiã scienter, vt conseruet vitã quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata volũtas aliquod bonum tẽporale plus amat (puta diuitias, vel volũptatem) quam ordinem rationis, vel legis diuinæ, vel charitatẽ Dei, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dis-

5.2.q.162. ar.2.cor. Et 3.q.88.a 4. co. Et 2. dist 7.q.1.ar.2. co. Et mal. q.2.ar.8.ad 4. & q.3.a. 2.per to. & ar.14.co. & ad.7. & 8. Et ad Ro. 2.lec.1.co.2. Lsh.3. Ethi. c.1.amed. to.5.

velit dispendium pati in aliquo spiritualiũ bonorum, vt potiatur aliquo tẽporali bono: nihil autẽ est aliud malum, quã priuatio alicuius boni, & secundũ hoc aliquis scienter vult aliquod malũ spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonũ spirituale priuatur, vt bono tẽporali potiatur. Vnde dicitur ex certa malitia vel industria peccare quasi sciter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiã, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur: & tunc dicitur ex ignorantia peccare, quandoque autẽ excludit scientiam, qua homo scit, hoc nunc esse malũ, sicut cũ expassione peccatur, quãdoque autẽ excludit scientiã, qua aliquis scit, hoc malũ non sustinendũ esse propter cõsecutionem illius boni: scit tamen simpliciter, hoc esse malũ: & sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malũ non potest esse secundum se intentũ ab aliquo, potest tamen esse intentũ ad vitandum aliud malũ, vel ad consequendum aliud bonũ: vt dictum est, & in tali casu aliquis eligeret consequi bonũ per se intentũ absque hoc, quod pateretur detrimẽtũ alterius boni, sicut aliquis lasciuus vellet frui delectatione absque offensa Dei: sed duobus propositis magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione priuetur. *1.2.q.77.ar.4.*

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundũ quod habitus malus a Philosopho nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus, & secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiã intelligi malitia actualis siue ipsa mali obiectio malitia nominetur: & sic dicitur aliquis ex malitia peccare inquantum ex mali electione peccat, siue etiã malitia dicatur aliqua præcedẽs culpa ex qua oritur subsequens culpa, sicut cũ aliquis impugnat fraternã gratiã ex inuidia, & tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris, & vnũ peccatum est causa alterius, non tamen in infinitũ, quia est deuenire ad aliquod primũ peccatũ, ꝙ nõ causatur ex aliquo priori peccato, vt ex supradictis patet.

Notationes circa Articulum.

COnclusio est affirmans. Pro cuius explicatione, & totius art. 1. notãdum est, peccatum ex malitia cõmuniter dici peccatum ex certa scientia, vt cum quis scienter peccat, nõ quia volũtate directe feratur in peccatũ, quatenus peccatũ est, sed quia peccat sciens aliquid esse peccatum. Ita definiunt peccatũ ex malitia cũ S. Tho. in hoc art. Caiet. Conr. & recentiores Thomistæ Alex. 2.p.q.145.m.1. Bonau. in 2. d.43.art. 3.q.2. Scot.q.2. Ric.art.1.q.1. Dur. q.1. nu. 7. & ad 2. & q.2.n.5. Gab.q.1.ar.1.notat. 2. Adrian. quodl.4 ar. 1. non longe a principio, Cord. lib.2.q.8. Addunt tamen huic definitioni Bonau. Ricar. Dur. & Gab. tũc esse peccatum ex malitia, quando quis scienter, nec ab aliqua passione motus peccat: assignãt vero tres modos peccãdi. Primus est ex ignorantia. Alter, est ex passione seu infirmitate. Tertius ex malitia. De peccato ignorantiæ satis dictũ est q. 76. per plures disputationes. Peccatũ vero ex infirmitate & passione est, cum quis allicitur ab appetitu sentiente, & ad peccãdũ inducitur. Denique peccatum ex malitia est, cũ quis propria voluntate nec a passione allectus, nec ab externo aliquo motus scienter peccat. *Conclusio.* *Caiet. Conrad. Alexand. Bonau. Scotus. Ricard. Durand. Gab. Adrianus Cordubæ.*

22 *Primum notandum.*

Secundo obseruo, licet aliqua peculiaria peccata dici soleant peccata ex malitia, vt desperatio, impugnatio veritatis: tamen, vt optime admonent Bonau. & Ricar. hęc peccata non sunt dicenda ex malitia, si passione aliqua instigante fiant. Tertio recte S. Tho. in art. 2. colligit, peccatum ex habitu dici peccatũ ex malitia, atque, vt aduertit Conrad. hoc tam verum est, si habitus fuerit in voluntate, quam si fuerit in appetitu: quoniam habitus non est naturalis, sicut passio, sed voluntarie comparatus. Hæc etiam doctrina plurimum refert, vt sciamus, *Secundo obseruandum.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

quando bona spiritualia vel temporalia cõmoda, quæ nõ sunt in præcepto, sint dimittenda ob scandalũ ex malitia alicuius iuxta ea, quæ tradit S. Thomas 2. 2. quæst. 43. artic. 7. & 8.

ARTICVLVS II.

Vtrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Infra ar. 3. Et Roma. 1. 8. co. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatũ enim, quod est ex certa malitia, videtur esse grauissimum, sed quandoque homo aliquod leue peccatum committit ex habitu: sicut cum dicit verbum otiosum, non ergo omne peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Præterea, Actus ex habitu procedentes sunt similes actibus, ex quibus habitus generantur: vt dicitur in 2. Ethic. *Li. 2. Eth. 3 & co. 10. 5.* sed actus præcedẽtes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia: ergo etiam peccata, quæ sunt ex habitu, nõ sunt ex certa malitia.

Præterea, In his, quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit: secundum illud Prouerb. 2. Qui lætãtur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis, & hoc ideo quia vnicuique est delectabile, cum consequitur id, quod intendit, & qui operatur, quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum: sed illi, qui peccant ex habitu post peccatum commissum dolent: pœnitudine enim replentur praui, id est habentes habitum vitiosum, vt dicitur in 9. Ethicorum, ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia. *Lib. 9. Eth. c. 4. declinan. ad fin. to. 5.*

Sed contra, Peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali, sed vnicuique est eligibile id, ad quod inclinatur per proprium habitum vt dicitur in 6. Ethicorum, de habitu virtuoso, ergo peccatum quod est ex habitu est ex certa malitia. *Lib. 6. Eth. c. 2. num. 1.*

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, & peccare ex habitu. Vti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Vnde & habitus diffinitur esse, quo quis vtitur cum voluerit, & ideo sicut potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum, prorũpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malũ habitum, sed aliquid eius integrũ manet, ex quo prouenit, quod peccator aliqua operatur de genere bonorum, ita etiam potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia, sed quandocunque vtitur habitu vitioso necesse est, quod ex certa malitia peccet: quia vnicuique habenti habitum est per se diligibile id, quod est ei conueniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, & habitus vertitur in naturam, hoc autem, quod est alicui conueniens secundum habitum vitiosum, est id, quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur, quod homo eligat malum spirituale, vt adipiscatur bonum, quod est ei secundum habitum conueniens: & hoc est certa malitia peccare. Vnde manifestum est, quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel charitas, vnde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid, & propter hoc nec habitus ipsorum ponũt dici simpliciter mali, sed secundum quid.

Ad secundũ dicẽdum, quod actus qui procedũt

procedũt ex habitibus, sũt similes secũdum speciem actibus, ex quibus habitus generantur: differũt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto, & talis est differentia peccati, quod committitur ex certa malitia ad peccatum, quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui peccat ex habitu, sẽper gaudet de hoc, quod ex habitu operatur, quandiu habitu vtitur: sed quia potest habitu nõ vti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere, quod nõ vtens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit, plerunque tamen tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundũ se displiceat, sed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

Conclusio est affirmans, circa quam nihil notandum est, præter id, quod diximus artic. præcedente.

ARTICVLVS III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in 5. Ethi. quod non est cuiuslibet iniusta facere, qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitũ: sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, vt dictum est, ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

Præterea. Origines dicit in 1. Peri archon. quod non ad subitum quis euacuatur, aut deficit, sed pulatim per partes defluere necesse est, sed maximus defluxus esse videtur, vt aliquis ex certa malitia peccet, ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc deuenit, vt ex certa malitia peccet.

Præterea, Quandocunque aliquis ex certa malitia peccat, oportet, quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum, quod eligit, sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum: ergo oportet si eligit malũ, quod hoc sit ex aliquo superuenienti, quod est passio vel habitus, sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, vt dictum est: ergo quandocunque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu. *q. prec. ar. 3.*

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali: sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id, quod est bonum secundum virtutem, ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malũ: quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, & aliter ad malum: ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: vnde & omne peccatum dicitur esse contra naturã, quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitiui, sicut cum peccat expassione: sed neutrum horũ est ex certa malitia peccare, sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa mouetur ad malum, quod potest contingere dupliciter. Vno quidem modo per hoc, quod homo habet aliquam dispositionẽ corruptam inclinantem ad malũ, ita quod secundum illam dispositionẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit homini quasi conueniens, & simile aliquod malum, & in hoc ratione conuenientiæ tendit voluntas quasi in bonum: quia vnumquodque secundum se tendit in id, quod sibi est conueniens, talis autem dispositio corrupta, vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ęgritudinalis habitudo ex parte corporis: sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso. Alio modo contingit, quod voluntas per se tẽdit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis, puta si aliquis prohibeat peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: remota spe per desperationẽ, vel timore per præsumptionem, sequitur, quod ex certa malitia quasi absque fræno peccet. Sic igitur patet, quod peccatum, quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem: quæ tamen non semper est habitus, vnde non est necessarium, quod quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, & sine graui renisu rationis, quod nõ est nisi eius, qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod nõ statim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet, sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habi- *ad corp. art.* tus: vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malũ, non semper habitus est, vel passio, sed *in corp. art.* quiddam aliud: vt dictum est.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni & de electione mali: quia malum nunquam est sine bono naturæ: sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectæ.

Conclusio. Conclusio est negans, & satis manifesta nam quanuis omnis peccans ex habitu dicatur etiam peccare ex malitia, non tamen contra: quia peccare ex malitia latius patet.

Dubitatio circa textum.

Difficultas. EST tamẽ dubitatio qua ratione id, quod dixit S. Tho. nẽpe eum, qui peccat ex dispositione corrupta, vt ex ægritudine aliqua corporis, dici ex malitia peccare, verum esse posit: sumitur autem ratio dubitandi ex ipso Sanctus Thomas ait enim talem peccare ex naturali inclinatione ad peccata, idem autem videtur esse inclinatio naturalis ad peccata, & passio. Recentiores nõnulli dicunt triplicem esse inclinationẽ ad malũ, vt idem S. Tho. docuit supra q. 31. ar. 7. Prima est corporis ægritudo, vt accidit febricitãtibus: secunda mala cõstitutio, & habitudo naturalis, & cũ quis naturali appetitu delectatur esu carbonum aut terræ, vel gypsi, tertia est ægritudo animi, quæ ex lõga consuetudine, & habitucõ tracta est, & de hoc tertio genere, affirmant intelligendũ esse S. Thomã in hoc art. Horũ tamen expositio est contra mentẽ Doctoris sancti: nã hoc tertiũ genus prauæ inclinationis est ægritudo nõ corporis, sed animi, vt ibidẽ ipse ait, hic autẽ de ægritudine corporis, loquitur. Tum etiã in hoc art. non existimat esse idẽ peccare ex habitu, & ex hac naturali ægritudine. Cai. vero in cõmentario & Cord. lib. 2. q. 8. intelligunt S. Thomam de eo, qui peccat ex constitutione naturali corrupta. Verum hoc modo difficile est explicare quomodo sit peccatum illud ex malitia, & non potius ex infirmitate, vel passione infirmitas enim, & passio in naturali cõstitutione sedẽ habent. Nõnulli ita explicant, vt posit quis ex hac naturali ægritudine, & inclinatione sine vehemente passione peccare, & tunc non dicatur peccare ex infirmitate, aut ex passione, sed ex malitia. Ego tamen non satis intelligo, quomodo hęc naturalis cõstitutio non sit causa alicuius passionis excitãtis ad peccatum, vt licet non sit vehemens, tamen is, qui ex illa peccat, ex infirmitate, & non ex malitia peccare dicatur: sic enim volũtas nõ a se ipsa tantum, sed a passione mouetur. Quare sententia S. Tho. difficilis mihi est.

Solutio ipsius. Recentiores. Cai. Cord. Ferr. Silu. 25

ARTI-

ARTICVLVS IIII.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, grauius peccet, quam qui ex passione.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ille, qui peccat ex certa malitia, non peccet grauius, quã ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte: sed maior est ignorantia in eo, qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principij, quæ est maxima, vt Philosophus dicit in 7. Eth. habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operatiuis: ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille, qui peccat ex passione.

Præterea, Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo, qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatũ: sed ille, qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis: ergo ille, qui peccat ex habitu, minus peccat, quam ille, qui peccat ex passione.

Præterea. Peccare ex certa malitia, est peccare ex electione mali, sed ille, qui peccat ex passione, etiam eligit malum, ergo non minus peccat, quã ille, qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quod peccatum, quod ex industria committitur, ex hoc ipso grauiorem pœnam meretur, secundum illud Iob 34. Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo, sed pœna non augetur nisi propter grauitatem culpæ, ergo peccatum ex hoc aggrauatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatũ, quod est ex certa malitia, est grauius peccato, quod est ex passione triplici ratione. Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate cõsistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est grauius cæteris paribus: cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum mouetur, quã quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum: vnde peccatum ex hoc ipso, quod est ex malitia aggrauatur, & tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero, q̃ est ex passione, diminuitur tanto magis quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio, quæ inclinat volũtatem ad peccandum, cito transit: & sic homo cito redit ad bonum propositum pœnitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat, vnde Philosophus in 7. Ethic. comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat, incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei, qui laborat interpollate. Tertio, quia ille, qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus, & sic eius defectus est periculosior quam eius, qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Sẽper autem defectus principij est pessimus vnde manifestum est, quod grauius est peccatum, quod est ex malitia, quam quod est ex passione. *lib. 7. Ethic. c. 8. to. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis de qua obiectio procedit, neq; excusat, neq; diminuit peccatum, vt supra dictum est: vnde neq; maior ignorantia talis facit esse minus peccatum. *q. 76. ar. 4.*

Ad secundum dicendum, quod impulsio, quæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

sio, q uæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu respectu voluntatis, sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori: vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, & aliud peccare ex electione, ille enim qui peccat passione, peccat quidem eligens: non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id, quod extra passionem existens, non eligeret, sed ille qui peccat ex certa malitia, secũdum se eligit malum eo modo, quo dictum est art. 1. & 2. huius quæst. & ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati: & propter hoc dicitur ex electione peccare.

Conclusio. Conclusio est, *Grauius peccatum est ex malitia, quam ex passione.*

QVAESTIO SEPTVAGESIMA NONA, De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo ex parte Dei. Secundo, ex parte Diaboli. Tertio, ex parte hominis.

Circa primum quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati.

Infra q. 80. ar. 1. cor. Et mal. q. 3. a. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Ro. 1. de quibusdam. Tradidit eos Deus in reprobum sensum, vt faciant ea, quæ non conueniunt. Et glos. ibidem dicit: quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcunque voluerit, siue in bonum, siue in malum: sed facere quæ non conueniunt & inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccati: ergo Deus hominibus est causa peccati.

Bis. glos. August. 1. lib. de natura & gratia c. 21. tom. 7.

Præterea. Sap. 14. dicitur. Creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animæ hominum, sed tentatio solet dici prouocatio ad peccandum, cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo (vt in primo habitum est) videtur quod Deus sit causa peccati, prouocans hominem ad peccandum. p. 1. q. 44. a. 2.

Præterea. Quicquid est causa causæ, est causa effectus, sed Deus est causa liberi arbitrij, quod est causa peccati: ergo Deus est causa peccati.

Præterea. Omne malum opponitur bono, sed non repugnat diuinæ bonitati, quod ipse sit causa mali pœnę, de ipso enim malo dicitur Isaiæ 45. quod Deus est creans malum. Et Amos 3. Si est malum in ciuitate quod Deus non fecerit: ergo etiam diuinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra, Sap. 11. dicitur, Nihil odisti eorum, quæ fecisti, odit autem Deus peccatum, secũdum illud Sap. 14. Odio est Deo impius, & impietas eius: ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod homodupliciter est causa peccati, vel sui, vel alterius. Vno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum. Alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato, vnde Ezech. 3. speculatori dicitur, Si nõ dixeris impio, Morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram. Deus autem non potest esse directe causa peccati, vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum, sicut in in finem. Deus autem omnia inclinat, & conuertit in seipsum, sicut in vltimum finem: sicut Dio. dicit 1. c. de di. no. vnde impossibile est quod sit sibi vel alijs causa discedẽdi ab ordine, qui est in ipsum: vnde nõ potest directe

directe esse causa peccati, similiter etiã neque indirecte, contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad euitandũ peccata, quod si præberet, nõ peccarent, sed hoc totum facit secundũ ordinem suæ sapientiæ & iustitiæ, cum ipse sit sapientia & iustitia, vnde non imputatur ei, quod alius peccet sicut causæ peccati, sicut gubernator non dicitur causa submersionis nauis, ex hoc, quod non gubernat nauem, nisi quando subtrahit gubernationem, potens & debẽs gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendũ, quod quantum ad verba Apostoli ex ipso textu, patet solutio: si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobũ sensum habent ad faciendum ea, quę nõ conueniũt, dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum nõ prohibet eos, quin suum sensum reprobum sequãtur: sicut dicimur exponere illos, quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de gratia & liber. arbit. vnde sumpta est glo. quod Deus inclinat volũtates hominum in bonum, & malum, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem in quantum non prohibet, sicut dictum est: & tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Creaturæ Dei factæ sunt in odiũ & in tentationem animæ hominũ, hæc præpositio, In, nõ ponitur causaliter, sed consecutiue: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc cõsecutum est propter insipientiam hominum, vnde subditur. Et in muscipulam pedibus insipiẽtium: qui scilicet per suã insipientiam vtuntur creaturis ad aliud, quam, ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundũ quod subditur ordini causæ primę, reducitur etiam in causam primã: sed si procedat a causa media, secundum quid exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini: hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium cõmittit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono eius, qui ponitur, qui priuatur quocunque bono, sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum: vnde directe opponitur bonitati diuinæ, & propter hoc non est similis ratio de culpa & pœna.

Conclusio est, *Deus non est auctor peccati:* quæ verissima est, & de fide, vt sequente disp. explicabitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus peccati sit a Deo.

Infra q. 80. art. 1. cor. Et 1. d. 40. q. 4. a. 2. & d. 47. q. 2. a. 1. Et 2. 2. 37. q. 2. & d. 44. q. 1. a. 1. Et 3. cont. c. 163. Et mal. q. 3. ar. 2. Et R. o. 11 lect. 1. col. 4. Non longe a princ. lib. est in resp̃sione pathocinatio, nis 4. to. 7. c. 4. in par. 4. illius nõ longe a princ. art. præced. q. 18. ar. 3. ad 8. art. 1. huius quæst. lib. 3. c. 4. & c. 9. in fin. to. 3. c. 5. vsque ad med.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de perfectione iustitiæ, quod actus peccati non est res aliqua: omne autem q̃ est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati nõ est a Deo

Præterea. Homo non dicitur esse causa pecati, nisi quia homo est causa actus peccati, nullus enim intendens ad malum operatur, vt Dion. dicit 4. cap. de di. no. sed Deus non est causa actus peccati vt dictum est.

Præterea. Aliqui actus secundum suã speciem sunt mali & peccata, vt ex supra dictis patet: sed quicquid est causa alicuius est causa eius, quod conuenit ei secũdum suam speciem: si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur, quod esset causa peccati, sed hoc non est verum, vt ostensum est, ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed contra, Actus peccati est quidam motus liberi arbitrij, sed voluntas Dei est causa omnium motionum, vt Aug. dicit 3. de Trinit. ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

lib. 3. c. 4. & ca. 9. in fin. tom. 3.

Respondeo dicēdum, quod actus peccati & est ens, & est actus, & ex vtroque habet quod sit a Deo, omne enim ens quocunque modo sit, oportet quod deriuetur a primo ente, vt patet per Dion. 5. cap. de di. no. omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secūdum quod est actu, omne autē ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deū, sicut in causam quæ est per suam essentiam actus, vnde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio, sed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu, defectus autem ille est ex causa creata, scilicet lib. arbit. inquantum deficit ab ordine primi agētis, scilicet Dei vnde defectus iste non reducitur in Deū sicut in causam, sed in lib. arb. sicut defectus claudicationis, reducitur in tibiam curuā, sicut in causam, non autē in virtutem motiuā, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione, & secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

a. 5. vsque ad med.

Ad primum ergo dicendū, quod Aug. nominat ibi rem id, quod est res simpliciter, scilicet substantiam, sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur nō solum actus, sed etiam ipse defectus: quia scilicet non subditur ei, cui debet subdi, licet hoc ipse non intēdat principaliter: & ideo homo est causa peccati: sed Deo sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum, & ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est supra, actus & habitus non recipiunt speciē ex ipsa priuatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis priuatio, & sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo pertinet ad speciem actus consequēter, & non quasi differentia specifica.

1. p. q. 19. a. 3.

Conclusio est. *Actus peccati, quatenus est quidam ens, & actus quidam, est a Deo.*

Quare peccatū non sit a Deo. Disp. 129.

Error Nouatorum huius temporis. cap. 1.
Quomodo Durand. & Aureolus defendant, Deum non esse auctorem peccati. cap. 2.
Sententia Durandi refellitur. cap. 3.
Occurritur rationi, quam Durandus pro sua sententia adducit. cap. 4.
Aliæ sententiæ Thomistarum. cap. 5.
Quid sentiant Ricard. & Scot. cap. 6.
Sententia Soti, & Cani probatur. cap. 7.
Diluuntur argumenta quædam, quæ huic opinioni possent opponi. cap. 8.
Deum non esse auctorem peccati quasi in pœnam alterius. cap. 9.
Deum esse causam potētiæ ad peccandū. c. 10

Error Nouatorum huius temporis.

CAPVT I.

Error Nouatorum de Deo.

IMpij nouatores huius ætatis, vt suis obscœnis desiderijs laxas darent habenas, non solum ignoranter, verum etiam impudenter errorem nullis antea sæculis auditum asserere ausi sunt. Dixerunt enim Deum non minus auctorem, & causam esse peccati, quam meriti: non minus proditionis Iudę, quam confessionis Petri, imo proditionem Iudæ, & adulteriū Dauidis esse proprium opus Dei, eo quod liberum nostrum arbitriū veluti inanimatum quoddam instrumentū ad peccandum moueretur. Primus auctor huius erroris fuit Melanchthon in epist. ad Rom. & Caluin. lib. 1. institutionū c. 17. sect. 6. 7. & 8. & cap. 18. sect. 1. & li. 2. c. 4. sect. 2. vbi etiā irridet distinctionē illā Theologorum de voluntate Dei permissiua, & actiua, & ait Deū non tantum permissiua volūtate, sed etiā actiua esse causā propriā peccati nostri. Mitto hic pestilentem etiam sentētiā eiusdem quæ affirmat, Deum

Calui.

Deum necessitate plusquam fatali nostras voluntates ad peccatum impellere, nam de libertate contra ipsum satis disserui 1. p. disp. 68. c. 1. Scio quidem ante Melāthonē & Caluinū fuisse alios hæreticos, qui Deū auctorem mali pronūtiarunt. In quo errore fuit Florinus teste Eusebio lib. 5. historiæ c. 19. contra quem disputauit Irenæus, vt idem narrat Eusebius, scripsitq; ad illū epistolam, quæ est apud eundem Eusebiū loco citato. Mihi tamen compertum nō est hunc Florinum Deum auctorem peccati, & culpæ moralis, sicut nouatores nostri temporis, constituisse: solum videbatur concedere, sicut Manichæus, aliquas substantias suapte natura malas, quarum Deus causa esset, vt colligitur ex Aug. lib. de hæresibus c. 65. qui saue error longe distat ab hæresi Melāthonis.

Idem error tribuitur Seleucianis, & Herminianis teste Augustino eodem libro capite 59. at nō constat ipsos de peccato, & culpa fuisse loquutos: nec vero certū est, duos Deos alterum bonum, alterum malum posuisse, sicut Manihæus, & alij posuerūt. Denique; Apelles, vt auctor est Epiphanius hæresi 44. & Aug. de hæresibus cap. 27. Gnostici a Carpocrate, vt scribit Epiphan. hæresi 26. & 27. Manichæus, Cerdon, Priscillian. & alij, quos in 1. p. S. Tho. retulimus disp. 173. dicebant quidem, duos esse Deos alterum bonum, alterum malum, & Deum malum auctorem mali faciebant, at vero Deū bonum nunquam mali auctorem esse dixerunt, imo de malo morali, quod peccatum est, non ita plane loquebantur, sed de naturis rerum, & substantijs, inter quas aliquas malas, & peccata esse asserebant: vt pudeat Melāthonem, & Caluinum, alioſq; huius temporis hæreticos, qui Deum Op. Max. auctorē peccati, & culpæ pronuntiant. Per inde enim est, inquiunt Basiliusin homilia *Quod Deus nō est auctor peccati*, & Theod. lib. 5. græcanicarū affectionū, asserere, Deū esse auctorem culpæ, atq; dicere Deum nō esse. Neq; vero Melāthon, & Caluin. asserunt, Deum peccare, etiamsi sit auctor peccati: Deo namq; imputari peccatum, & culpam non posse, cum sit ipse supra omnia, quis non videat? errant tamen aperte in eo quod asserunt Deum esse propriū auctorē peccati. Hic error damnatus est in Concil. Trid. Session. 6. can. 6. & ex Scriptura facile potest refelli sap. 11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, & Sap. 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius*: ergo Deus iniquitatem nō fecit, nam ea, quæ fecit, amore & caritate fecit Abacuch. 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, & ad iniquitatem respicere non poteris*: certe videre malum, & ad inquitatem respicere nihil aliud est apud Abacuch quam probare impietatem nam si de scientia, quam Scholastici vocant speculatiuam, loquamur, non potest Deum latere peccatum; si igitur Deus non probat peccatum, non potest esse causa, & auctor illius; ea enim, quorum est causa, ipsi placent, & probantur Eccl. 15. *Non dicas, ille me implanauit, non enim necessarij sunt ei homines impij, omne execramentum erroris odit Dominus, & non erit amabile timentibus eum*, Iacobi 1. *Nemo dicat, quod a Deo tentatur: Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*: tētare autem aliquem, est offerre illi occasiones peccati cum intētione, vt ille cadat, vel certe palam suadere illi peccatum: Deus autem licet offerat occasiones, in quibus scit futurum peccatum vt 1. p. disp. 95. c. 10. dixi, tamen eas non offert ea intentione, vt aliquis peccet. Scribit cōtra hunc errorem acurate Can. lib. 2. de locis c. 4. circa 6. & 7. & 8. argumentum Sot. 1. de nat. & gratia cap. 17. & 18. Vega lib. 2. super Cōcil. cap. 14. Ratio quoque naturalis plane demonstrat Deum auctorem peccati esse non posse: nam vt inquit Plato 2. libr. de Rep. omnibus modis pugnādū est, ne Deus qui bonus est, dicatur esse malorum causa: alioqui secum Deus pugnaret, qui suis legibus contraria fieri mandauit. Quocirca monet ex ciuitate ejs e ablegandum, qui verba illa nefaria dixerit, nobis vtique pernitiosa, sibique male consona.

Abacuch. 1

3

Eccles. 15

Iacobi. 1

Loca Scripturæ ab hæreticis adducta quomodo explicanda.

Si qua vero sunt Scripturæ testimonia, quæ hæreticis videantur fauere, asserentia Deum ad peccatū mouere, vel simile quid piam intelligenda sunt permissiue sicut etiam de indurationis causa explicauimus 1. p. S. Thom. disput. illa 95. cap. 10. Multa quoque afferuntur, quibus dicitur Deus facere mala, quæ tamen intelligenda sunt de malo pœnæ.

Est tamen non leuis ratio, quæ videtur probare, Deum esse auctorem peccati, vt peccatum est: eo quod Deus sit causa operationis secundum substantiam, non quomodocunque, sed in tali loco, & tempore, cui non potest non esse coniuncta malitia moralis: ergo nihil obstare potest, quominus Deus sit causa peccati: siquidem liberum

Universidad de Deusto
Biblioteca

liberum hominis arbitrium non alia ratione causa peccati est, quam quia est positiua causa operationis tali loco, & tempore, quo necessario secum habebit malitiam, & defectum moralem. In cuius rationis solutione non parum Scholastici laborant, quorum placita sigillatim persequi decreuimus, vt faciliorem deinde viam inuenire possimus. 4

Quomodo Durandus, & Aureolus defendant, Deum non esse auctorem peccati.

CAPVT II.

Solutio & sententia Durandi asserit Deum non esse causã proximam operationis.

VAriant, vt dixi, catholici in dissoluenda ratione superius facta vt ostendãt, quomodo Deus nõ sit causa culpæ, & peccati, si est causa actus, & operationis, quatenus operatio est, eius autem difficultate oppressi Durandus in 2. d. 1. q. 5. & d. 37. q. 1. & Aureolus, vt refert Gregor. d. 37. q. 1. impossibile existimant, Deum esse causam propinquã operationis, & actus peccati, quatenus actus, seu operatio est, & nõ esse causam malitiæ, quæ in tali tempore, & loco indiuidue ei coniuncta est. Ideo affirmat, Deum non esse causam propinquam operationis, sed remotam, ea solum ratione, quia naturam hominis cum libero arbitrio initio cõdidit, non quia cum ipso semper actu concurrat, & cooperetur. Ex hoc autem non sequitur, Deum esse auctorem operationis, quatenus culpa est, quia culpę ratio solum imputatur proxime agenti, eo quod principium illius ex se indifferẽs, & liberum est, & ita a seipso, nõ a Deo, ad opus peccati determinatur: solum autem operationes profectæ ex principio naturali ad vnum determinato imputantur, & tribuuntur agenti remoto producenti principium illarũ, quia cum ipse producat tale principium determinatum, est causa determinationis. Porro Deum non concurrere actu cum causis secundis, fusius probat ipse Durandus in illa q. 5. citata.

Patroni pro sententia Durandi. 5

Ceterum quamuis sententia Durandi, & Aureoli, quatenus asserit Deum, cum nulla causa secunda actu concurrere ad operationem, nullum alium habeat patronum, tamen, quod spectat ad actum peccati, non videtur ita destituta. Nam ex Scholasticis eam probabilem existimat Antisiodoren. lib. 2. summæ tractatu 17. cap. 3. & Gregor. loco citando, tametsi oppositam ipse sequatur. Tempore quoque Magistri fuerunt nõ nulli, qui eam amplecterentur, vt docet in 2. d. 37. & tandem nihil ipse definire audet. Ex patribus vero eidẽ fauere videtur Hieron. dialogo 1. contra Pelage. vbi sub nomine Attici interlocutoris sic ait, *Constat ergo inter nos in bonis operibus post propriam voluntatem Dei nos inniti auxilio, in malis diaboli*, nec solum videtur operationẽ peccati in diabolum vt in suasiorem refundere, verum etiam nullum Dei concursum in ea admittere. Cum vero ibidem ad minima opera Dei requirat auxilium, vt ad sedendum, ad temperandum calamum, & ad reliqua minutissima opera, certe inter ea ipse nunquam refert opera peccati, imo vero de illis loqui solum videtur, quatenus fiũt secundum virtutis regulam, alioqui nihil cõtra Pelagium probaret, qui negabat gratiam peculiarem per singula opera, vt infe rius ostendemus disput. 190. c. 7. *Antisiod. Gregor. Magist.* 6

Augustinus vero clarius Durando adstipulari videtur, cum actum peccati nullo modo Deo agenti tribuit, sed solum humano arbitrio. Lib. enim 2. de lib. arbitr. cap. 20. quærit ab Augustino discipulus eius Euodius, vnde sit actus peccati, & conuersionis in creaturam, vtrum sit a Deo, an a sola voluntate, & respondet, nullum bonum, nullam ve naturam, quæ cogitationi occurrere possit, esse, quæ non sit a Deo, & statim subiungit, *Omne autem bonum ex Deo, nulla ergo natura, quæ non sit ex Deo, motus ergo ille auersionis, quem fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, & ad Deum non pertinere ne dubites, qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate.* Quidam codices mendose legunt sine negatione hoc modo, *& ad Deũ pertinere &c.* *Augustin.* 7

Respondent nonnulli, loqui Augustinũ non de actu ipso, & operatione secundum suam naturam, sed de defectu peccati, quẽ habet, & de hoc dixisse, non esse a Deo, siquidem fatetur ibi nullam esse naturam; quæ non sit a Deo. Ceterum cum Aug. eo loco, & alijs multis, quos commemorauimus supra disp. 95. cap. 3. nomine naturę intelligat substantiam, non operationem, & postea subiungat, motum illum non esse a Deo, sed ab arbitrio, liquet non solum de defectu,

defectu, & malitia illius, sed etiam de ipsa operatione loqui. Id quod clarius ostendit lib. de perfectione iustitiæ ratiocinat. 4. vbi sic quærit, *Quid est peccatum, actusne an res? si res est, necesse est, vt habeat auctorem, & si auctorem habere dicitur, iam alter præter Deum rei alicuius auctor induci videbitur: at si hoc dici impium est, & confiteri necesse est, peccatum omne actum esse, non rẽ: si igitur actus est, imo quia vere actus est, vitari potest.* Respondet deinde non esse rem, id est, substãtiã. sic enim intelligit, vt disp. illa 95. c. 10. explicauimus, sed esse actum; admittit igitur aliquem præter Deum auctorem esse actus peccati, quia solum putat absurdum alicuius rei, hoc est, alicuius substantiæ alterum præter Deum auctorem confiteri: nam si actus peccati Deus etiam auctor esset ex sententia Augustini non recte inferret, ex eo, quod nullus præter Deũ est auctor alicuius substantiæ, peccatum est actum, & non rem: siquidem nec illius actus aliquis præter Deum est auctor, sed simul cum Deo, sicut etiam creatura, quæ est causa alicuius substantiæ, non est causa illius, præter Deum, sed cum Deo. *Fulgent. Augustin.* 7

Et in lib. 10. confess. c. 11. sic loquitur. *Itẽ dixisti mihi Domine voce forti in aurem interiorem, quod omnes naturas atque substantias, quæ non sunt, quod tu es, & tamen sunt, tu fecisti, & hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est: quia talis motus delictum, atque peccatum est:* vbi non malitiam, sed motum ipsum voluntatis dicit non esse a Deo. Quod vero asserit 12. de ciuit. cap. 7. *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiẽs, quia nec illa effectio est, sed deficiẽs, sed defectio:* ita est intelligẽdum sicut colligitur ex c. 6. eiusdẽ libri, vt ille motus eatenus sit a natura volũtatis, quatenus ille ex nihilo est, qua ratione dicitur causa deficiẽs vt 1. p. disp. 231. ostẽdimus, & hac forratione Aug. multis in locis affirmat Deum non præfinire peccata, quem modum loquendi seruarunt Fulgentius libris ad Monimum sæpenumero, & Prosper ad obiectiones Vincentinianas respon. 11. & 13.

Sententia Durandi refellitur.

CAPVT III.

SEntentia quidem Durandi, qua parte asserit, Deum cum nulla secunda causa creata ad effectum illius operari, erroris nomine ab omnibus Scholasticis iam diu censetur. Refert Aeg. 5. de Genesi ad literã c. 20. quosdam, qui dicebant, mundum solum fuisse factum a Deo in principio, cetera vero, quæ deinceps fiunt, & facta sunt, ab ipso mundo, hoc est, a rebus semel creatis producti: quorum sententiã manifestis Scripturæ testimonijs refutat. Ioann. 5. *Pater meus vsque modo operatur, & ego operor:* constat autem nihil præter animas hominum nunc a solo Deo creari: alia ergo, quæ a causis secundis fiunt, etiam a Deo fieri dicũtur. Christus enim, vt ostenderet Iudæis sibi semper esse tempus operandi, præsertim vt homines seruaret, dixit verba citata: illis igitur ostendit patrem suum operari in rebus. Et Act. 13. inquit Paul. *In ipso enim viuimus, mouemur, & sumus:* & 1. ad Corith. 15. *quod seminas non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granũ, vt puta tritici, aut alicuius ceterorũ. Deus autem dat illi corpus sicut vult, & vnicuique seminum proprium corpus:* ergo sentit Paulus in generatione plantarum, & herbarum Deum operari, vt vult. Subdit autem Aug. in harum rerum productione Deum non operari aliquod nouum genus, alioquin initio non consumasset omnia genera rerum, sed noua aliqua sub eo genere nunc producere: quare concludit his verbis. *Mouet itaque occulta potentia vniuersam creaturam, eoque motu illa versata dum Angeli iussa perficiunt, dũ circumeunt sydera, dum alternant venti, dũ abyssus aquarum lapsibus, & diuersis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum viretа pullulant, suaque semina, euoluunt, dum animalia gignuntur, uarioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui iustos exercere permittũtur, explicat sæcula, quæ illi, cum primum condita sunt, tanquam implicata condiderat, quæ tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, prouido motu administrare cessaret.* Quo nihil clarius contra Durandi sententiam dicere potuit: plane enim asserit, Deum perpetuo administrare rerum omnium motus, & operationes, quibus explicat ea, quæ quasi implicita in virtute, & facultate ipsarum rerum condiderat, & lib. 22. de ciu. Dei cap. 24. parum post initium sic ait, *Efficacem quippe potentiam suam si rebus subtrahat, nec progredi poterunt, & suis dimensis motibus peragere tẽpora, nec prorsus in eo, quod creata sunt, aliquatenus permanebunt:* vbi dicit sine Dei *Primum ex Scriptura.* 2 *Ioann. 5.* *1. ad Cor. 15* *Probatur ad Veritate Augustin.* 9

Universidad de Deusto
Biblioteca

citate res nec permanere, nec operari posse. Eodem modo lib.3.de Trinit.cap.4.inquit *de per hoc voluntas Dei est prima, & summa causa omnium corporalium specierum, atque motuum*, ex his tamen locis nemo contendat probare etiam actionis peccati, quatenus actio quædam, & motio est, Deum esse causam: nam lib.illo 5. de gen.ad lit.c.20. cum dixisset, Deum esse causam generationum, animalium, plãtarum, & motuum, de peccatis solum subiunxit, *Dum iniqui iustos exercere permittuntur, explicat facula, &c.* vbi in iniquorum operibus solum agnoscit Aug. diuinam permissionem. Præterea 3. illo de Trinit. cap. 4. post citata verba quibus videbatur docuisse, Deum esse causam, & auctorem omnium peccatorum, subdidit statim hæc verba, *Nihil enim fit visibiliter, & sensibiliter, quo (non de interiori inuisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur, aut permittatur.*

Deum esse causam proximam actus peccati probatur.

Verumenimuero quamuis ex August. nihil habeamus contra Durandũ de actu peccati, quinimo ei potius fauere videatur: Durandi tamen sententiam etiam in hoc falsam esse arbitramur, vt paucis subinde ostendemus, & ex Patribus contra ipsum expresse docuit Anselmus lib. de casu diaboli cap. 20. & de cõcordia lib. arbit. & prædest. cap. 2. vbi tanquam Theologus Scholasticus, & subtilis recte distinguit in peccatis & id, quod sunt, nempe rationem operationis, & quod mala sunt, rationem videlicet peccati, & malitiæ, & inquit prioris Deum esse causam efficientem, non autem posterioris, nisi permissiue. Cuius sententiam ex nostris Theologis Scholasticis omnes sequuntur Antisiodor. in primis lib. 2. summæ tractatu 27. cap. 3. post medium quãuis etiam opinionem Durandi probabilem putet, S. Tho. in hoc art. Caiet. Conrad. alij; Thomistæ recentiores ibidem, Bonauent. in 2. d. 37. artic. 1. q. 1 Ricard. art. 2. q. 1. Scotus q. 1. §. *Contra istam opinionem*, Gab. q. 1. artic. 1. Maior q. 1. Gregor. in 2. d. 38. q. 1. art. 3. idemque vniuersim affirmant de omni operatione secundæ causæ, eam videlicet esse a causa prima, & sine illa non posse secũdam causam operari, id quod eodem modo de alijs actibus, & de actu peccati probandum est.

Antisiod.

S. Thomas. Caietanus. Conrad. Bonauent. Ricard. Gab. Maior. Gregorius.

Scot. hac vtitur ratione, si Deus non concurreret cum causa secunda ad actum peccati, vel ad alias operationes, sequeretur non esse omnipotentem, quia aliquid esset quod ab eo produci non posset: hæc tamen ratio nihil probat, nisi prius ostendamus, nullam contradictionem implicare Deum cum secundis causis concurrere: nam si hoc possibile est, & Deo denegetur, sequitur, Deum non esse omnipotentem: at vero si hoc impossibile est, vt putat Durand. quia altera causa, prima aut secunda superuacanea esset, ratio prædicta nihil valet. Alia igitur magis efficaci ratione hanc sententiã confirmant Greg. & Gab. quæ talis est. Terminus productionis per quancunque nostram operationem immanentem, vel per externam illuminationem, non tantum pẽdet a secunda causa, sed etiam a prima, vt continuo conseruetur, ergo a Deo etiam ab initio producitur: nam quo maior ratio esse potest, vt effectus aliquis in sui conseruatione pendeat a causa creata, & a Deo simul: in sui autem productione õn pẽdeat? quod si verum est in actionibus immanentibus, idem de alijs omnibus dicendum est. Porro autem terminum actionis immanentis, aut qualitatem ipsam productam continuo dependere ab ipsa creata facultate, dubium non est, vt sensationem a sensu, intellectionem ab intellectu &c. eodem modo illuminatio continuo pendet a luminoso, vt experientia constat: pendere etiam a Deo sic ostenditur: nisi simul a Deo penderet necessario, sed a sola facultate creata, sequeretur non posse efficere Deum, vt esset facultas ab operatione, proutipse volueri t, nisi eam destruat, vel certe inducat formam positiuam omnino contrariam ipsi operationi, si talis esset, quod est absurdũ: nam operatio alicuius facultatis, vel agentis, trifariam desinere potest, aut quia a fortiori agenti inducitur effectus contrarius, vt quando lapis sursum mouetur, impeditur motus deorsum, qui esset a grauitate, aut quia corrumpitur principium operationis, aut quia aliqua causa necessaria ad talem operationẽ cessat in causam influere: quare si Deus non cooperaretur cũ causa secunda, non posset impedire effectum illius subtrahendo influxum, quem ipse deberet vt necessarium adhibere, ac proinde nisi destrueret causam secundam, vel effectũ contrarium induceret, non posset effectũ causæ secundæ, & operationem illius impedire, id quod absurdum est, vt superius dixi. Quis enim neget, posse Deum solo nutu suæ voluntatis impedire, ne homo generetur, & efficere, vt omnis operatio ad generationem

Ratio Scoti.

Operatio non potest impedire, nisi destruendo causam.

generationem ordinata subsistat, nec vlterius progrediatur, sicut potest hominem genitum in nihilum redigere, & idem de actionibus immanẽtibus iudicium est: Esse autem res omnes ita subiectas Deo, vt ab eo continuo conseruentur, Sap. 11. expresse Scriptura illis verbis, *Quo modo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conseruaretur?* ex Patribus vero id docuerunt Aug. lib. illo 5. super Gen. c. 20, Greg. Mag. lib. 16. Moral. cap. 18. non longe a principio, Damasc. 1. de fide cap. 3.

Aug.

Occurritur rationi, quã Durandus pro sua sententia adducit.

CAPVT IIII.

OBijcit tamen Durandus in 2. d. 1. q. 5. cõtra communem sententiã hanc rationem, qua suã sententiam confirmare contendit. Si Deus concurreret cum secundis causis, vel eadem actione, vel diuersa concurreret, non eadem actione: primo, quia actio illa non esset supra naturam causæ creatæ, ac proinde sua natiua potẽtia, & virtute eam elicere posset: nam actio, quæ non excedit virtutem agentis, ab eo elici potest, & præter illud frustra aliud agẽs requiritur: ergo Deus cum creata eadem actione nõ potest concurrere ad eundem effectum. Secundo eadem res, & effectus non potest esse perfecte a duabus causis, nisi in illis sit eadem numero virtus: quod si a duobus habentibus diuersas virtutes procederet, esset ab vnoquoq; illorũ imperfecte, vt cum illuminatio a duobus fit luminosis, & pondus a duobus portatur: atqui in Deo, & increatura non est eadem virtus: ergo hõ potest perfecte ab vnoquoque illorum oriri. Tertio quoties effectus a duabus causis procedit, semper respondet in effectu aliqua ratio vni causæ, quæ non respondet alteri, ne altera superflua sit, sed Deo non potest alia ratio assignari quam creaturæ: ergo non potest ad eundem effectum eadem actione concurrere. Præterea Deum non posse cum creatura concurrere diuersa actione, patet, quia vel vna illarum prius produceret effectum, & ita alia superuacanea esset, vel simul produceret, & eodem modo altera superflua esset, nisi pars vni, & pars alte-

Tu dare videris.

Solutio quorundam.

ri responderet, quod est absurdum. His rationibus non nulli respondent esse quidem eandem actionem, qua res quæcunque producitur a Deo, & a causa secunda, ita tamen, vt sub diuersa ratione effectus producti vni, & alteri causæ respondeat: dicunt Deo respondere rationem communissimã entis, vt ens est: rationem vero talis entis causæ creatæ: quinimo inigne producto rationem ignis, & rationem corporis, & substantiæ non tribuunt igni generãti, sed nescio quibus causis superioribus, quia alioqui sequeretur, ignem generantem se ipsum generare, quatenus ignis est, vel quatenus corpus, vel quatenus substantia est.

Cælum & elementa tantum concurrere ad disponendam materiam.

Ceterum quamuis verum existimem, diuersis causis inuicem ordinatis respondere in effectu varias rationes, vt probaui supra in hac 1. 2. disp. 34. cap. 3. & prima parte disp. 42. cap. 5. in præsenti tamen existimo commentitiam hanc diuisionem rationum in effectu producto. In genere igitur substantiarum creatarum primo arbitror cœlum elementa, & prima corpora non concurrere tanquam causas per se ad aliquam rationem in ipsis producendam, sed solum esse causas per accidens præparantes materiam: in quo sensu tantum existimo veram illam communem propositionem, *Sol, & homo generant hominem*. Ratio vero est, quia nullius substantiæ conseruatio ita pendet ex cœlo, & motu illius, & aliis causis creatis, vt essentialiter ab eis pendeat, siquidem sine aliquo influxu illorum per aliquod tempus cõseruari possit: ergo similiter eius productio non ita pendet ab his causis, vt non possit sine illarum concursu a sola secunda, & proxima causa, concurrente etiam Deo produci.

In effectu creato non est peculiaris ratio, quæ soli Deo tribuatur.

Secundo existimo in quouis effectu producto a Deo, & a secunda causa nõ esse peculiarem rationem, quæ soli Deo tribuatur, quia ignis generans ignem non tantũ facit hunc ignem, id est, hunc effectum sed etiam ignem corpus &c. hoc est facit hunc effectum esse ignem, esse corpus, esse substantiam, & esse ens, quæ omnes etiam rationes sunt in ipso igne producẽte nec obstat, ignem producentem producere se ipsum, non enim producit omnem ignem, sed hũc effectum facit esse ignem, & ita Deus cum homine facit hominem, cum equo equũ, &c. Id quod significauit nobis Arist. 2. physi. c. 3. cum effectibus vniuersa

Arist.

Universidad de Deusto
Biblioteca

libus assignat causas vniuersales,& particularibus particulares:nam statuæ causam dicit esse statuarium,huius autem dicit esse Polycletum:sic etiam homo est causa hominis,Petrus autem est causa Ioannis.Cū igitur dicimus, ignis producit ignem,quādo producit hunc ignem,non significamus ignem, in quantum ignis est, produci ab hoc igne,sic enim omnis ignis ab hoc igne produceretur,ac proinde etiā ipse a se ipso produceretur,sed solū dicere volumus,talē effectū ideo esse ignem, quia est ab alio igne producēte,& ideo corpus,& substātia &c.quia in causa tales rationes inueniūtur.

14 *Deum necessario concurrere ad omnē rationem effectus.*

Tertio pronuntio, etiamsi in causa creata producente reperiatur omnis ratio,quæ est producta in effectum,nihilominus primam omnium causam,scilicet Deum, supernaturaneam non esse, sed necessario cum omni causa creata ad eūdem indiuiduum effectum concurrere, non quia peculiaris aliqua ei ratio in effectu producta respondeat, quæ causæ secundæ non tribuatur, sed quia omnis causa in sua operatione Deo ita subdita est,vt sine illius concursu & efficacitate nihil possit operari: quare Deus est veluti causa transcendes omnem efficacitatem, & operationē causæ creatæ ad quamlibet rationem in effectu productam, & ita facile diluūtur rationes Durā.

Habemus igitur contra ipsum cum causis secundis Deum actu semper operari,ac proinde non solum cum libero arbitrio bona opera,sed etiam mala secundum ipsorū substantiam efficere. Ex quo integra manet difficultas initio proposita, Cur Deus non sit auctor peccati secundum rationem malitiæ,& culpę,si est causa operationis ipsius, quæ peccatum,& culpa est. Inter eos autem, qui contra Durandum affirmant, Deum esse causam illius operationis peccati,quam materiale illius appellant, non modica varietas, & dissensio est in reddenda ratione, ob quam Deo malitia non tribuatur,si ipse constituitur causa,& auctor operationis peccati.

Aliæ sententiæ Thomistarum.

CAPVT V

15 *Sententia Caietani,& eius responsio.*

ALij Scholastici varie cōtendūt difficultatem hanc explanare, quorum varios modos opinandi referemus.Primus modus sit Caietani in hoc ar.& supra q.71. ar.6.qui cum asserat malitiam moralem, totamque essentiam peccati consistere in positiua ratione, & substantia actus etiamsi illam consequatur priuatio rectitudinis, & auersio (ex qua sententia videbatur sequi Deum esse auctorem peccati, secundum quod peccatum est) affirmat nihilominus , non esse concedendam illam propositionem , *Deus est auctor peccati,* quia peccatum plusquam positiuam illam malitiam denotat, nempe priuationē coniunctam,cuius Deus nō est causa.Hæc tamen sententia merito ab omnibus reijcitur,' quod ex illa manifeste sequatur,Deū esse auctorem totius malitiæ moralis, ac proinde totius essentiæ peccati. Præterea hac ratione nō satis defendi potest,Deum non esse auctorem priuationis,& mali, sicue peccati ,eodem modo quo liberum arbitrium est causa , si Deus est causa mali moralis,& essentiæ peccati. *Reijcitur.*

Secundus modus est S.Thomæ in hac q. art.2.vbi hanc reddit rationem.In peccato duo sunt,& operatio,& defectus ipsius: operatio quidem secundum rationem operationis in Deum referenda est: sed defectus nullo modo , quia defectus solum in causam deficientem reduci potest.Deus autem non est causa deficiens. Quæ sane ratio,si recte intelligatur,optima est, difficile tamē ab eius discipulis explicari solet. *Solutio S. Thomæ.* *Recte hæc sententia est.*

16 *Sententia Scoti, Ocham, Aureoli.*

Quidam asserunt , Deo ideo non tribui peccatum secūdum rationem suam formalem,quia ex modo operandi Dei non nascitur peccatum , eo quod Deus concurrit ad actum peccati secundum regulas rectæ rationis . Acsi dicant , non est contra rectam rationem ipsum operari,& concurrere cum causa secunda ad actum peccati:cōtra vero,cum homo efficiat illam operationem contra regulas rectæ rationis, imputatur ei peccatum secundū rationem formalem peccati . Hi auctores pro eodem accipere videntur , Deum esse causam peccati, & Deū ipsum peccare,aut ei imputari peccatum,& ideo asserunt,Deum non esse causam peccati, quia Deus peccare nō potest: Porro Deum non agere contra rectam rationem concurrendo cum causa secūda ad actum, & materiale peccati , patet: non enim videtur cōtra rectam rationē id, quod est secundum ordinem rerum naturalem, vt voluntas pro sua libertate in vnam partem inclinata, habeat Dei concursum præparatum , ne Deus contra libertatem illius ipsam detineat in violentia: Sed re vera ipsa recta ratio prouidentiæ vniuersalis exposcit,vt Deus non deneget suum concursum causis creatis necessarium , sed omnibus æque sit,præparatus.Cum igitur Deus non peccet concurrendo cum secunda causa ad materiale ipsius peccati,sit vt formalis ratio peccati ei non tribuatur. *Scotus.*

17 *Ego sic.*

Ego quidem existimo , re ipsa hæc duo semper coniungi, nimirum peccare,& esse auctorem, seu causam peccati: ceterum formaliter longe diuersa sunt.Quo circa hæretici nostri temporis cum non audeant asserere , Deum peccare,nihilominus dicunt, Deum esse propriam causam peccati, sicut est liberum hominis , aut angeli arbitriū, hac sola duntaxat differentia,quod angelus,aut homo,cum est causa peccati, pecare dicitur,& ei culpa imputari , vt dignus sit pœna : at vero Deus non dicatur peccare,nec culpa ei imputetur. Hanc autem differentiam in bonis operibus catholici fatentur; Deus enim est auctor , & causa boni operis , & meriti nostri , & tamen non meretur,nec meritum nostrum , sicut nobis , ad præmium ei imputatur : superest ergo,vt alia ratione ostendamus , Deū non solum non peccare , sed etiam absque peccati imputatione,non esse auctorē peccati,sicut est auctor meriti nostri.

18 *Non probatur primo.*

Horū tamen ratio, & sententia mihi nō satis probatur.Primum , quia ex eo,quod in Deo non præcedat defectus , ratione cuius ipsi peccatum tribuatur , solum colligitur,Deum non esse causam per se peccati,sed voluntatem solum creatam,quare aut concedere debemus , Deū esse causam per accidens peccati, non tantum permittēdo,sed faciendo aliquid,vnde sequatur,sicut etiam est causa defectus deambulationis,quia facit positiuum , ex quo sequitur defectus,aut alia ratio reddēda est,obquā cum sit causa positiui,ex quo necessario sequitur malitia moralis,non dicatur causa malitiæ.Quanuis autē verum sit defectum deambulādi non futurum nisi creatæ causæ virtus infirma esset, cui se accommodat Deus,tamen negari nō potest , Deum esse causam illius eo ipso, quod se accōmodat, causæ secundæ, & vt illa postulat,cum illa decernit concurrere . Reddenda ergo ratio est , ob quam Deus non est eodem modo causa turpitudinis peccati , eo ipso , quod statuit se accōmodare infirmitati arbitrij, creati,& cum illo concurrere ad actum,cui necessario coniungitur,vel potius,quē consequitur malitia moralis.

Secundo.

Secundo S.Th. ibidem asserit,voluntatē cū defectu esse causam per se peccati , quia malitia,peccati in defectum illum directionis, vt in causam per se reuocatur:addit tamen ipsam voluntatem esse causam per accidens defectus, & malitiæ, quæ est in operatione , quia est causa actus , quem illa malitia, & deformitas consequitur. Concedant ergo Thomistæ,si audent,eodem modo Deum esse auctorem peccati, licet propria,& per se causa non sit:quodsi hoc non licet concedere,alia ratio discriminis inter Deum , & voluntatem creatam assignent.

19 *Tertio.*

Tertio , voluntas creata nō est causa per se peccati secundum rationem formalem illius ratione defectus directionis, nam defectus,qui semper præcedit ex parte intellectus in eo,qui peccat,nihil est aliud, quā remissa quædam , & negligēs cogitatio boni,& virtutis,quæ retraheret a malo,& efficax quedam consideratio delectabilis,vt supra disputatione præcedente explicauimus;hic autem defectus non est per se causa deformitatis , sed est causa per accidens actus,nempe remouens prohibens , quem actum consequitur deformitas,& turpitudo Neque enim ideo operatio est mala, & contra rationem,quia sequitur ex defectu

Universidad de Deusto
Biblioteca

consideratione, sed illa operatio, quæ ex se est mala, ideo fit, quia intellectus negligenter cõsiderauit rationem virtutis, quæ illam impediret, malitia ergo non habet aliquam causam per se, licet habeat causam propriam, hoc est, non sequitur directe ex aliqua causa, sed est aliqua causa nempe liberum arbitrium, cuius modum proprium operandi aliquando malitia consequitur.

Quid sentiant Ricardus, Gabriel, & Scotus.

CAPVT VI.

Solutio Ricardo & Scoti.

TErtia igitur in ordine sententia ex eis qui defendunt, Deum nõ esse auctorem peccati, etiãsi ad substãtiam operationis concurrat, sit Ric. in 2. d. 37. a. 3. q. 1. ad 2. & Gab. eadẽ dist. q. vnica ar. 3. dubio 3. qui asserunt Deũ non esse causam malitiæ peccati, quæ cõsequitur actum positiuũ, quia actus peccati potest esse sine malitia. Quare non sequitur, Deus est causa actus secũdum rationem operationis, ergo est causa malitiæ, quæ coniungitur actui, nam tunc solum recte sequitur, id, quod est causa vnius, esse etiam causam eius, quod illi coniungitur, quoties illa duo ita coniuncta sunt, vt vnum ab alio separari, vel sine illo esse nequeat: posse autem actum cuiuscunque peccati esse sine malitia, non probant eodem modo Ricardus & Gabriel. Ricardus quidem hoc modo confirmat. Quia odium Dei, quod magis videtur indiuidue coniungi cum malitia, potest esse sine illa, eoquod substãtia huius actus nihil aliud sit, quam velle malum, hoc autem potest quis velle alteri sine culpa, imo cum merito, Gabriel vero hac vtitur ratione. Quia quæcunque actio peccati etiam odiũ Dei, & quæuis operatio voluntatis produci potest a solo Deo, & tunc nõ esset peccatum, ergo omnis operatio peccati sine malitia esse potest, efficacius tamen alia ratione videtur idem ostendi, Quia nimirum eadem operatio, si fieret ab ebrio, vel sine sufficiẽte consideratione, esset absque malitia, ergo omnis operatio peccati a malitia separari potest: quo circa non sequitur, Deũ esse causã malitiæ, si est causa operationis, cui malitia coniungitur: id enim solum sequitur in ijs, quæ ita coniuncta sunt, vt vnum sine alio esse nequeat.

Ricardus, Gabriel.

20

Hæc tamẽ sentẽtia facile cõfutari potest, quia licet nulla sit operatio peccati, quę aliquo modo fieri nõ possit sine malitia, defectu saltẽ libertatis, vt diximus: tamẽ omnis actio peccati, quoties habet malitiã, ita fit, vt nõ possit ex illa nõ oriri malitia, hoc ergo satis videtur, vt ille, qui dicitur causa positiui, ex quo necessario nascitur malitia, sit etiã causa malitiæ. Vt enim aliquis sit causa eius, ꝙ alteri coniũgitur, ex eo, ꝙ est causa illius, cui coniũgitur, nõ est necesse, ita indiuidue coniungi, vt vnũ sine alio nunquã esse queat, sed satis est, hic, & nũc ita coniũgi, vt vnũ ex alio non possit non oriri: sic enim recte sequitur, eum, qui est causa vnius, ex quo aliud necessario tunc nascitur, esse etiã causam illius, ꝙ ex priori ortũ habet. Si igitur Deus hic, & nunc est causa actus odij, vel alterius peccati, quando nõ potest ex illo nõ oriri malitia, cur nõ erit causa malitiæ? Mitto hic vtrumq; modũ, quo Ricardus, & Gabriel probãt, omnẽ actionẽ peccati esse posse sine malitia, si aliquo modo fiat, quẽ existimo esse falsum. Quod enim possit esse aliquis actus odij sine malitia, vt dicebat Ricardus, parũ interest, siquidẽ difficultas est de eo actu, qui hic, & nũc talis est, vt illũ consequatur deformitas: difficultas autẽ est, quare, cũ Deus sit auctor illius, nõ sit etiã auctor malitiæ, quę inde cõsequitur saltẽ remote. Adde, ꝙ diuersa actio est, velle alteri homini malũ nõ ex displicentia personæ, quod quidẽ recte fieri potest, nec est odiũ proximi, & vel le Deo malum ex displicentia ipsius. Eodẽ etiam modo friuolum est id, ꝙ dicebat Gabriel, quod enim actus odij Dei posset a solo Deo produci sine malitia, non satis est, vt dicamus Deum, qui actu concurrit cum nostra voluntate ad actum odij Dei, quem consequitur malitia, non esse auctorem etiam malitiæ, & deformitatis.

Refellitur.

Quarta sentẽtia est Scoti in 2. d. 37. q. 1. *§. Ad solutionẽ istorũ*, qui docet, ideo malitiã peccati non esse Deo, sed creaturę volũtati peccati non esse Deo, sed creaturę volũtati tribuẽdam, quia volũtas creata debet rectitudinẽ actioni tribuere, Deus autem non debet, neq; tali debito astringitur, tribueret tamẽ, si homo vellet, quia ex se omniũ opera recta vellet efficere, si homines vellent, nec illius volũtati resisterent. Verũ hic etiã modus philosophãdi mihi non probatur. Et primũ quidẽ, si dicamus, malitiã moralẽ peccati nõ in priuatione debitæ rectitudinis, sed in relatione inconuenientiæ positam esse, sicut diximus disp. 95. ratio Scoti in presenti locum habere non potest. Deinde, etiamsi dicamus, in priuatione consistere, nõ satisfacit difficultati propositæ: neque enim homo ideo est causa peccati odij Dei, & malitiæ illius, quia debebat rectitudinem illi actui tribuere, & non tribuit; siquidem actus ille non est rectitudinis capax: nec ideo malus quia rectitudinem non habeat, sed ideo, quia sit contra rationis regulam, ideoque liberum arbitrium est causa peccati, quia est causa operationis, quam hic, & nunc malitia consequitur. Quod si dicas, esse discrimẽ inter Deum, & hominem: quod homo debebat operationem illam non facere, vel præceptо aliquo, vel ipsa natura rerum ita exigente; Deus autem nec præcepto, nec natura rerum ad hoc adstringi potest; fatemur libenter, vt contra secundã opininionẽ præcedente capite notaui. Hinc tamen solum fit, vt Deus non peccet, nec ei imputetur ad culpam, si cum nostro arbitrio concurrat: at vero, Deum non esse causam peccati absque eo, quod ipsi imputetur ad culpã, non satis deducitur, & de hoc adhuc nobis controuersia est.

Sententia Soti, & Cani probatur.

CAPVT VII.

Scotus dubia Scoti.

MIhi semper placuit opinio Cani 1. lib. de locis cap. 4. & in relectione de sacram. p. 4. post quintam conclusionem, & Soti lib. 1. de natura, & gratia cap. 18. quæ si recte intelligatur, verissima est, & menti S. Th. satis consentanea, Dicunt igitur, licet Deus concurrat ad actum peccati secundum rationem, & substantiam operationis, non tamen dici causam peccati, secundum formalem rationẽ culpæ. Sũt enim, inquiũt, duo causarum gnera, alterum causæ naturalis, quales sunt omnes causæ physicæ; alterum causæ moralis, qualis est ille, qui consulit, imperat, & suadet: cum igitur Deus cõcurrat cum nostra voluntate ad actum peccati per modum causæ naturalis, non moralis, fit, vt causa peccati secũdum rationem formalem culpæ esse nequeat; quia culpa secundum rationem culpæ non a causa naturali, sed a morali procedit, Deus autẽ causa moralis peccati non est, adde etiam neq; actus ipsius.

Verum, vt hanc sententiã, quam ego veram existimo, & anno Domini 1582. in nostro collegio complutensi, & postea in Romano publice docui, amplius explicẽ. Primum obseruandum est id, quod supra dixi dis. 73. c. 4. & dis. 95. c. 9. nẽpe genus moris, quod in actu ipso, & operatione elicita a potẽtia veluti accidẽs in subiecto proprio reperitur, in sola relatione conuenientiæ, aut inconuenientiæ cum natura rationali consistere, hęc autem supponit vt fundamẽtum necessarium rationem liberi; ita vt ratio liberi non diuidatur per bonum, & malum, per conueniens, & incõueniens, sicut genus per species: sed sicut subiectum per uarias formas, vt probatum etiã est disp. 55. c. 2. Suppono deinde, hanc rationem cõuenientiæ, & inconuenientiæ, & rationem liberi, quod est veluti fundamentũ vtriusque, consistere in relatione solum rationis ex reali fundamento circunstantiarum realium prouenientе, vt disp. illa 95. c. 9. ostensum est. Sumũtur autẽ huiusmodi relationes, quę anõnullis entia moralia dici cõsueuerũt, ex modo peculiari operãdi ipsi⁹ cauſæ, quę inter reliquas circũstãtias, exquib⁹ hæ relationes oriũtur commumerari debet.

23 *Primo obseruandum genus moris in relatione conuenientiæ aut inconuenientiæ cum natura rationali consistere.*

Ex his duobus principijs sententia Cani, & Soti optime explicari, & confirmari potest: dicimus igitur ideo Deo tãquam causæ non tribui relationem illam inconuenientiæ peccati, & culpæ; vel priuationem rectitudinis, in qua alij rationem formalẽ culpæ constituunt; quia malitia moralis, quocunque modo constituatur, non consequitur actum peccati, prout a Deo est, etiã concurrente cũ libero arbitrio: sed actũ eatenus tantum ratione, qua ab arbitrio creato procedit: recte igitur malitia vt causæ proprię tribuitur libero arbitrio creato, non quia proxime, & per se arbitriũ creatũ sit causa illius, sed remote, & peraccidẽs, quia consequitur actũ, prout ab arbitrio creato procedit. Porro autẽ malitiã moralẽ, siue dicatur esse relatio incõuenientię, siue priuatio rectitudinis, nõ oriri ex actu ipso, ni si prout actus procedit a libero arbitrio creato, manifestum est: nam cũ malitia habeat esse moris fundatũ necessario in operationis libertate, & actus solũ procedat vt liber, quatenus nascitur ex libero arbitrio creato, fit, vt ex solo libero arbitrio oriatur malitia. Actus vero libertatem solũ esse a libero arbitrio creato, & Deum illius

Secundo obseruandum rationem moris, & liberi in relatione rationis consistere.

Deo non tribuitur relatio illa inconuenientiæ peccati.

24

Universidad de Deusto
Biblioteca

causam non esse docet Ruardus Tapper ar. 7. §. *Ultima propositio*, vbi ait, liberum in actu solũ esse a libero arbitrio creato, quin imo ab alia causa esse nõ posse: id quod manifeste supponũt Canus, & Sotus, & tradiderat prius Antisiodor. lib. 2. summæ tract. 26. c. 3. in 2. quæst. incidente ad 1. Inquit enim sicut statua sub ratione statuæ, seu operis artificiosi denotat opus artificis, nõ Dei, ita et iã fornicatio significat opus liberi arbitrij, nõ naturæ, vel Dei, qua ratione ipse defendit peccatũ secũdũ rationẽ peccati ita esse a libero arbitrio, vt nõ sit a Deo. Cõsentiunt Bonauent. in 1. d. 40. a. 2. q. 1. & Alexander 1. p. quæst. 26. membro 7. art. 2. ad 1.

Ratio manifesta.

Deinde ratio hoc ipsum manifeste demõstrat. Primum, nã ratio, seu denominatio libertatis, in actu humano nõ est quid reale, & physicũ ipsi inhærens, nec absolutũ, nec relatiuum, sed est solũ denominatio quædã extrinseca, quã ens morale appellare liber, cũ autẽ hæc denominatio sumatur ex modo operandi arbitrij creati, nẽpe, quia fit a principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio, cum tali dispositione rationis, & voluntatis, quæ posset hoc, vel illud operari, vel non operari, cõsequitur denominatiõnẽ liberi in actu humano ex causa creata prouenire: ac proinde solum liberum arbitrium creatum esse causam operationis peccati, quatenus libera est. Præterea videmus actũ eodem modo procedere a Deo variato modo operandi arbitrij creati, ex quo etiam sequitur, vt actio, quæ alioqui libera esset, & capax malitiæ, maneat omnino naturalis; & malitiæ incapax, ergo modus libertatis in actu, & malitia, quę actum liberum consequitur, ex solo libero arbitrio creato procedit. Hanc autem varietatem videmus in eodem omnino actu in genere actionis, vt si quis prius libere operaretur ex sufficiente consideratione rationis, deinde, vel factus amens, vel distracta cogitatione, ita vt non maneret liber, operationem continuaret, tunc actus secũdum esse reale absolutum, vel relatiuum intrinsecum perseueraret omnino immotus, quis enim dicat aliquid reale intrinsecũ in ipso mutari facta solum variatione in cogitationis indifferentia? siquidem ex parte obiecti, quod mouet voluntatem, & in ipsa voluntate nõ fit intrinseca aliqua mutatio: quod enim iam posit oppositum voluntas ratione considerationis, nihil mutat in ipsa voluntate, quod ipsi intrinsecum sit. Signũ igitur est rationẽ liberi, ac proinde malitiæ moralis, ex solo arbitrio, vt ex propria, & vnica causa prouenire, & ita peccatũ vt peccatũ est, in Deũ vt auctorẽ nõ posse reuocari: quia vt recte Sotus, & Canus dixerũt, Deus non concurrit ad actum per modum causæ moralis, sed per modum causæ naturalis, & physicæ, & ideo id tãtum, quod in actu peccati naturale est, Deo est tribuendum, non autem id, quod morale, & liberum est. Porro Deum non concurrere vt causam moralem, probant Canus, & Sotus, quia nec consilio, nec imperio suo, aut suasione ad peccatum mouet: adde etiam, nec ipse est causa eliciẽs liberæ actionis creatæ, vt libera est. Nam quanuis Deus ad omnem effectum extra ipsum libere cõcurrat, quia, si vellet, posset non concurrere, tamen cum non sit proxima, & propria causa operationis humanę, ex illo nõ habet humana operatio rationem liberæ, vt supra explicauimꝰ, & ideo non est causa moralis illius, hoc est, tribuens illi esse morale, ac proinde nec causa malitiæ. Hac ratione non solum probatur, Deũ non peccare, & illi culpã non imputari: verum etiã non esse causam etiam per accidens peccati secundum rationem formalem culpæ, sicut reuera voluntas creata est.

Ratio.

Hoc eodem modo in bonum sensum interpretari possemus modum dicẽdi S. Thomæ, quem cap. 5. retulimus, cum asserit peccati causam propriã esse liberum arbitriũ, quia soli causæ deficienti, vt propriæ respõdet, id quod verissimum est. Nam defectus moralis nõ potest in aliam causam proprie reuocari, quã in causam, quæ moraliter deficere potest: quo fit, vt verum sit ei solum causæ conuenire, cui conuenit etiã peccare & culpam imputari, tametsi non recte probetur, aliquem non esse auctorem peccati, ex eo, quod peccare non possit, vt superius probauimus.

Interpretatur S. Thomam.

Diluuntur argumẽta quædã, quæ huic opinioni possent opponi.

CAPVT VIII.

Obiectiones.

RElinquum est, vt quasdam rationes, quæ huic nostræ sententiæ opponi possunt, dissoluamus, ex quarum explicatione nostra quoque sententia magis perspicua fiet. Prima ratio, si Deus non est auctor actus peccati, secundum rationem liberi, ac proinde nõ est causa malitiæ illius, ergo Deus non est auctor alicuius entitatis, & rationis in effectu producto, quod est absurdum. Simile argumentum adduximus supra disputatione 95. cap. 11. contra id, quod ibidem diximus, formale peccati, quod est malitia, consistere in positiua ratione, non autem in priuatione rectitudinis, quia nimirum ex eo sequeretur, aut Deũ esse causam malitiæ, aut alicuius entitatis positiuę Deum non esse causam.

Ratio.

Ceterum antequam hoc argumentum diluamus, obseruandum est, non minus illo vrgeri eos, qui dicunt malitiam moralem in priuatione rectitudinis positam esse, quam nos, qui asserimus in positiua ratione consistere. Nam contra eos sit argumentum superius propositum hoc modo. Deus est causa actus peccati, actum autem consequitur priuatio: ergo Deus eodem modo est causa priuationis, sicut est etiam liberũ arbitrium creatum. Coguntur que respondere eodem modo, quo nos respondimus, nimirum Deum non esse auctorem actus ea ratione, qua ipsum consequitur priuatio rectitudinis, quia nõ est causa actus secundum quod liber est, quare in idem incidere debent, nam si velint aliquo alio modo ex prædictis respondere, facile etiam eos impugnabimus, vt supra. Iam vero ad argumentum respondeo, Deum esse causam omnis rationis realis, & Physicæ, quæ in aliquo effectu reperitur, non tamen esse causam omnis rationis moralis, & positiuæ: est enim ratio moralis in relatione, & denominatione extrinseca posita, quæ cũ sumatur ex modo operandi proximæ causæ creatæ, vt explicatũ est, ideo a sola causa creata procedere dicitur: mirum autem non est, si aliqua sit in effectu denominatio, quæ non sumatur ex Deo, & modo operandi illius.

Obiectio 2.

Verum obijciet aliquis hoc modo. Deus est causa denominationis visibilis in pariete, quia est causa visionis; ergo Deus erit causa liberi in actu, quia est causa considerationis ex parte intellectus, ex qua denominatur actus liber. Respondeo primum, propriam causam denominationis visibilis esse secundam causam, quia paries non denominatur a visione visibilis, nisi quatenus visio est a causa creata, & ex modo operandi illius hanc sortitur denominationem, & ita paries dicitur homini visibilis,

non Deo. Deinde dico esse latum discrimẽ inter denominationem visibilis, & denominationẽ liberi in actu: nam res dicitur visibilis proxime ab ipsa visione tanquam a forma denominante eiusdem nominis, at ratio liberi in actu non sumitur proxime ex consideratione intellectus, sed ex eo, quod hæc voluntas præcedente cogitatione a se operetur, quare ex proprio modo operandi arbitrij creati denominatio liberi in actu desumitur.

Obiectio 3.

Secunda ratio. Si Deus non est causa malitiæ, & peccati, prout peccatum est: quia non est causa actus, quatenus liber est, sequitur, Deum non esse auctorẽ operis stulti, & virtutis, quia non est causa liberi in actu bono, cuius rationem consequitur ratio bonitatis, & meriti, ac proinde eodẽ modo Deus compatabitur cum actu virtutis, atque peccati, vt in vtroque tantum sit causa actus secundum esse naturale illius. Respondet Sotus lib. 1. de natura, & gratia cap. 21. ad vltimum argumentum Gregorij aliter referri ad Deum actum malum, quam actum bonum, nam actus malus tantum tribuitur Deo secundum esse naturale, & physicum, actus autem bonus secundum rationem etiam virtutis, non quia Deus physice efficiat bonitatem ipsam, hæc enim tantum est relatio rationis, seu esse morale, vt disputatione 95. cap. 9. explicauimus, quod consequitur actum, prout exit a causa secunda, & creata, sed quia Deus consilio, suasione, & præcepto nos mouet ad opus virtutis, quatenus bonum est, & ex affectu circa ipsum: ad opus autem peccati solum physice nobiscũ operatur ad substantiam actus, vt diximus: sic igitur Deus est causa naturalis tantũ actus peccati, est autem causa moralis actus virtutis: ac proinde Deus est causa bonorum operum, vt confessionis Petri, cum non dicatur causa proditionis Iudæ.

Solutio Scoti

Sed obijciet aliquis, in Concilio Tridentino sessione 6. canone 6. damnatur, qui dixerit Deum esse ita auctorem proditionis Iudæ, sicut fuit vocationis Pauli: Constat autem vocationis Pauli non fuisse Deum causam moralem, ergo differentia inter modum efficiendi substantiam actus peccati, & opus virtutis non est assignanda ex eo, quod Deus vt causa moralis mouet ad opus virtutis, sed alio modo. Respondeo inter opus virtutis, & opus peccati hanc solam esse differẽtiam, vt supra explicaui:

Universidad de Deusto
Biblioteca

atinter vocationē, vt dicatur esse opus gratiæ, & inter actum peccati secundum substātiam: hęc est differentia, quod quamuis vtrunque sit a Deo, vt ab agente naturali, tamen vocatio est ab eo cum intentione, vt vocatus respondeat, & hac ratione dicitur gratis donari, & esse gratia: at Deus concurrit cum substantia peccati nō ita, vt placeat ei deformitas, quam habet cōiunctam. & ita peccatum, vt peccatum, non est opus Dei, sed vocatio, vt gratia, est opus ipsius.

30 *Quinta obiectio.* Tertia ratio. Homo qui alteri suadet peccatum, dicitur causa peccati, & tamen non est causa actus peccati secundum rationem liberi, si autē Deus suaderet peccatū, esset causa peccati, etiamsi non esset causa actus, prout liber est, ergo nunc poterit esse causa peccati physice cum nostra voluntate concurrens, etiamsi nō sit causa actus secundū quod habet rationē liberi. *Solutio.* Respōdeo, eum, qui suadet peccatum, esse causam moralem actus secūdum quod liber est, quia re vera suadet actum liberum, ac proinde est causa deformitatis, quæ consequitur actum prout liber est. Tum etiam, cum suadere peccatū sit contra rectam rationē, semper culpæ imputatur ipsi suadenti, quare non mirūm si dicatur causa, & auctor peccati, & interpretatiue velle deformitatē peccati, quod suadet: at concurrere per modum causæ elicientis cum causa creata, certe nec est causa liberi, vt liberum est, quia ex modo operandi Dei non oritur ratio illa liberi in actu, vt probauimus, & ideo non est causa illius, nec est contra rectam rationē naturali illo modo cū omni causa cōcurrere iuxta id, quod ipsa exigit: quare nec Deo culpa imputatur, nec ipse auctor peccati esse dicitur.

Deum non esse auctorem peccati quasi in pœnam alterius.

CAPVT IX.

31 *Sententia Caietani asserit Deū esse auctorem peccati, quatenus est pœna peccati.* Fvit sententia Caietani in 2. librum Regum capite 12. in illa verba *Ecce ego suscitabo super te malum de domo tua* &c. & Cani lib. 1. de locis capite illo 4. in solutione 5. & 7. argumenti Deum esse auctorem peccati, non quatenus peccatum est, sed quatenus est pœna peccati, veluti peccati Absalon, quatenus fuit pœna peccati Dauidis: ideoque dictum putant, *Ecce ego suscitabo super te malum de domo tua* incestū igitur, quod commisit Absalon cum vxoribus patris, ex sententia horum Doctorum fuit a Deo, nō quatenus peccatum fuit Absalonis, sed quatenus fuit pœna Dauidis. Addit tamen Canus, peccatū in quod quis cadere permittitur propter prius, quod commisit, non esse a Deo, etiam vt est pœna prioris, sicut fuerunt peccata philosophorum, quibus traditi sunt in reprobum sensum propter priora, quæ commiserunt: Deum tamē esse causam peccati vnius hominis, quatenus est pœna peccati alterius hominis, vt peccati Absalon, quod fuit pœna peccati Dauidis: hoc autem peccatum dicit esse pœnam peccati alterius, quatenus est iusta passio, non quatenus est culpa in actione.

32 *Non placet.* Horum Doctorum sententia mihi probatur in eo, quod asserunt, Deum esse auctorem pœnæ, quæ est in peccato; id tamen, quod Canus addidit, non placet. Nam in quouis peccato duo mala considerare possumus: vnum est culpę, quod consistit in disconuenientia cum natura rationali, & hoc ita est malum culpę, vt non possit esse pœnę, vt late ostendemus ex mente Sancti Thomæ infra disputatione 140. & in hoc plane deceptus est Canus existimās vnum peccatum, vt peccatum est, posse esse ipsi operanti pœnam propter præcedens aliud peccatum: quod si hac ratione pœna esset, recte dixisset, huius pœnæ Deum auctorem non esse, nec illud Deo probari. Alterum autem est, malum pœnæ coniunctum peccato, siue respectu operantis, siue respectu alterius, cuius ratio consistit, non in malitia, quæ est inconuenientia cum natura rationali, vel priuatio rectitudinis secundum virtutem, sed in priuatione alterius boni, vt quia affert infamiam operanti, vel ægritudinem, vel amissionem alterius commodi; & hac ratione habet veram rationem pœnę, siue respectu operantis, siue respectu alterius. Quare non solum incestus Absalon cum vxoribus patris, quatenus fuit causa infamiæ Dauidi, fuit pœna adulterij, quod commisit Dauid, sed etiam peccata, quæ commiserunt philosophi, in quę permissi sunt cadere propter priora, fuerunt pœna priorum, quatenus vel infamia, vel alterius damni, & incommodi causa fuerūt. Quo circa non est aliquod malum pœnæ, quod quatenus malum pœnæ est, non fiat a Deo, & placeat ipsi suppositā culpa, obquā infligitur.

Est ta-

Est tamen obseruandum id, quod dixi 1. p. disput. 93. c. 2. pœnam infamiæ, quæ sequitur peccatum, non fuisse a Deo præfinitam, ante permissionem peccati, nec ex intentione illius Deum peccatum permisisse, sicut etiam nec ex intentione pœnitentiæ permittit peccatum, sed cum videt ex peccato cōmisso oriri infamiā, vel aliud malum incommodi probat Deus in penam prioris peccati, vt ibi fusius probaui, & explicaui.

33 Vltimo tandem notandum est, quid dicendum sit de illis propositionibus, *Deus facit malum, Deus facit peccatum*, præmissa vera, & catholica doctrina hactenus a nobis probata, quæ asserit Deum non esse causam formalis rationis peccati, Gabriel in 2. dist. 37. quæst. 1. art. 3. dubio 1. affirmat, Deum non posse peccare, nec ei aliquā culpam imputari. Deinde asserit, illam propositionem, *Deus facit peccatum*, posse reddere duplicem sensum, vnus est. *Deus facit actum, qui denominatur peccatum*, & hoc modo esse veram. Alter est, *Deus peccat*, hoc est, facit id, quod non debebat, & sic esse falsam. Idem dicit de hac propositione, *Deus facit malum*. Deinde inquit, secundum logicæ regulas, & secundum proprietatem, hanc esse veram propositionē, *Deus peccatum facit, Deus malum facit*. Hanc autem esse falsam, *Deus facit peccatum, vel, Deus facit malum*. Iuxta differentiam, quā logici assignant inter has propositiones, *Papam videt, videt Papam*, quia in priori terminus ille *Papam* accipitur materialiter in posteriori autem formaliter.

Hanc tamen logicorum differentiam ex sola nominum transmutatione friuolam existimat, & merito Ocam in 2. dist. 47. q. 1. Addit tamen, illas propositiones esse veras, quia vox *peccatum*, accipi potest materialiter, absolute tamen non esse concedendas, ne occasio aliqua, vel suspicio detur erroris. Ego vero existimo, nihil referre, si terminus ille transmutetur, sed eundem semper reddere sensum. Præterea dico, secundum proprietatem, & regulas logicorum, vtramque propositionem esse falsam, nam licet concretum positum præsertim ex parte subiecti capi possit materialiter, tamen quoties significat terminū alicuius actionis, semper vsurpatur formaliter, vt cū dicimus, *ille facit albū, ille facit calidū*, &c. In illis ergo propositionibus significamus, Deū esse auctorem formalis rationis peccati, quod est absurdum. Idem significatur in hac propositione, *peccatum est a Deo*.

Deū esse causam potētiæ ad peccādū.

CAPVT X.

34 *Sententia aliquorum.* NOnnulli Theologi hoc loco nō parum laborāt in ea quęstione, an Deus sit causa potentię peccādi, quæ est in libero arbitrio: atque non pauci refugiunt concedere, Deū esse causam potentię peccandi, ne cogātur concedere, Deum esse auctorem peccati, *Ratio.* quia, quod est causa causę, est causa causati. Dicunt autem, liberum arbitrium considerari posse dupliciter. Vno modo, quatenus est a Deo, & hac ratione non esse causam peccati formaliter, sed tantum causam actus peccati: altero modo, quatenus deficere potest, & sic esse ex nihilo, qua ratione peccare potest, & hoc pacto, Deum non esse causam potentię peccandi, sic philosophantur Bonau. in 2. d. 44. a. 1. q. 1. & Ricar. a. 1. q. 1. S. Tho. q. 1. art. 1. & de verit. q. 24. art. 7. ad 1. & 3. Capreolus q. 1. art. 1. & recētiores nonnulli Thomistę. *Bonauentura. Ricardus. S. Thomas. Capreolus.*

Alij vero cum Magistro in eadem distinctione concedunt, Deum esse auctorem potentiæ, quæ peccare potest. Sic docet Scot. q. 1. Gab. q. 1. art. 2. concl. 1. Driedo tractatu de captiuit. & redem. generis humani c. 3. p. 1. memb. 2. Quæ sententia recte intellecta mihi probatur. Mitto autē friuola quędam fundamenta, quibus solet confirmari, eam vero sic explico. Negari quidem non potest, naturam humanam ea parte, quæ de nihilo est, sicut etiam angelicam, deficere posse, vt late ostendimus 1. p disp. 131. Ceterum cum nihilum sit tantum terminus a quo, non debemus ipsum constituere causam potentię peccandi: cumque ipsa potentia arbitrij producta ex nihilo sit causa propria peccati, & Deus eam ex nihilo fecerit, nō video, qua ratione negari possit, Deum esse auctorem potentię peccandi, & licet quis dicat non solum arbitriū, quatenus est libera facultas, esse causam peccati, sed etiā quatenus in eo prędicit quidā defectus regulæ ex parte intellectus, nihil obstat, quominus dicamus, Deum esse auctorē, & causam potētię peccandi. Nā Deus non solum 35 est causa positiua liberi arbitrij, sed etiā defectus cōsiderationis, ille enim defectus cōsiderationis nō est culpa, & a Deo voli tus est, ipse enim voluit eā solū cogitationē offerre, ex *Scotus. Gabriel. Driedo.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ferre, ex qua sciebat nasciturũ peccatũ, quã uis nõ ea intẽtione, vt peccatũ sequeretur.

Ex hoc autem, quod dicamus Deum esse auctorem causæ peccati, nõ licet colligere, Deum esse causam propriam peccati, sicut est liberum arbitrium efficiendo actum, & consequenter deformitatem: cum enim peccatum libere fiat a creatura rationali, & eã Deus creauerit ad vtramque partem liberam, nec illi negauerit necessaria ad conseruandam eius libertatem; peccatum ortum ex libertate eius non tribuitur voluntati Dei, sicut tribueretur si necessario fieret, nec ipse quidquam contra rationem fecit creando arbitrium, quod peccaturum sciebat, sicut non tribuitur alicui bene operanti peccatum fratris, quem scit ex illo bono opere occasionem ex malitia accepturum peccãdi, quia libere, & ex malitia peccabit? Nec vero Deus concurrens cum libero arbitrio ad substantiam actus peccati cõtra debitum ordinem naturæ quidquã operatur, vt cap. 5. mõstratum est. Adde, causam causæ nõ esse causam per se effectus illius, sed causam per accidens, Deus autem licet non sit causa per se peccati, nec per accidẽs proxime, eo modo, quo est arbitrium, sicut explicauimus: est tamen causa per accidens remote, hoc est remouens impedimenta, vt articulo sequente videbimus, & eadem ratione creans arbitrium, quod scit peccaturum.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrum Deus sit causa excæcationis & indurationis.

Inf. q. 23. a. 3. ad 1. Et 12. 2. q 15 a. 1. Et 1. d. 40. q. 4. a 2. Et 3. con. c. 162. Et veri. q. 24. a. 10. co. Et Io. 12. le. 6. co. 2. Et Ro. 1. le. 7. co. 4. & c. 9. le. 3 co. 7. Et 1. Co. 4. co 2. fi. 9. 1. in med iu m. 4.

ADetur quod Deus non sit causa excæcationis, & indurationis. Dicit enim Augus. lib. 83. quæstio. quod Deus non est causa eius, quod homo sit deterior, sed per excæcationem & obdurationem fit homo deterior, ergo Deus non est causa excæcationis, & obdurationis.

Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non est vltor illius rei, cuius est actor: sed Deus est vltor cordis obdurati: secundum illud Eccles. 1. Cor durum male habebit in nouissimo, ergo Deus non est causa obdurationis.

Præterea. Idem effectus nõ attribuitur causis contrarijs, sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapiẽ. 2. Excæcauit enim eos malitia eorum. Et etiam diabolus secũdum illud 2. ad Cor. 4. Deus huius seculi excæcauit mentes infidelium: quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo, ergo Deus non est causa excæcationis & obdurationis.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 6. Excæca cor populi huius, & aures eius aggraua. Et Rom. 9. dicitur. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.

Respondeo dicendum, quod excæcatio, & obduratio duo importat: quorũ vnum est motus animi humani inhærentis malo, & auersi a diuino lumine, & quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur, quod mens diuinitus non illuminetur ad recte videndum, & cor hominis non emolliatur ad recte viuẽdum, & quantum ad hoc Deus est causa excæcationis, & obdurationis. Est autem considerãdum, quod Deus est causa vniuersalis illuminationis animarũ, secundum illud Ioan. 1. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: sicut Sol est vniuersalis causa illuminationis corporum, aliter tamẽ & aliter. Nam Sol agit illuminando per necessitatem naturæ: Deus autem agit voluntate per ordinem suæ sapientiæ, Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimẽtum inueniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo, cuius fenestræ sunt clausæ, sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est Sol: non enim suo iudicio agit, vt lumen interius non immittat, sed causa eius est solum ille, qui claudit fenestram. Deus autem prio iudicio lumẽ gratiæ nõ immittit illis in qui-

in quibus obstaculũ inuenit, vnde causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus qui suo iudicio gratiam non apponit, & per hunc modum Deus est causa excæcationis & aggrauationis aurium, & obdurationis cordis, quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ: quę & perficit intellectum dono sapientiæ, & affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deseruiunt duo sensus, scilicet visus & auditus, quorum vnus deseruit intentioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus: ideo quãtum ad visum ponitur excæcatio, quantum ad auditũ, aurium aggrauatio, quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cũ excæcatio & induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædã pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, hæc incurrit, sicut & ceteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obdurationе secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ, & hoc etiam modo diabolus excęcare dicitur inquãtum inducit ad culpam.

Conclusio est, *Deus est causa per accidens indurationis, hoc est, remouens prohibens*, de varijs modis indurationis, & quomodo illorum Deus sit causa, satis dictũ est prima parte disputatione 95. cap. 10.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrum excæcatio, & obduratio semper ordinentur ad salutem eius, qui excæcatur, & obduratur.

ADquartum sic proceditur. Videtur, quod excæcatio & obduratio semper ordinentur ad salutem eius, qui excæcatur & obduratur. Dicit enim Augustinus in Enchiri. quod Deus cum sit summe bonus nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum, multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa, sed excæcationis & obdurationis Deus est causa, vt dictum est, ergo hæc ordinantur ad salutem eius, qui excęcatur vel obduratur.

Ench. ca. 11. circ. prin. 10. 3

art. præcẽd.

Præterea, Sap. 1. dicitur, quod Deus nõ delectatur in perditione impiorum, videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non conuerteret: sicut medicus videretur delectari affligione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret, ergo Deus excæcationem conuertit in bonum excæcatorum.

PRAETEREA, Deus non est personarum acceptor, vt dicitur Act. decimo. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem: sicut quorundam Iudæorum, qui excæcati sunt, vt Christo non crederent, & non credentes occiderent, & postmodum compuncti conuerterentur: sicut de quibusdam legitur Act. 2. vt patet per August. in li. de quæstionibus Euangelij: ergo Deus omnium excæcationem cõuertit in eorum salutem.

lib. 3 mat. c. 14. in med. num. 4.

Sed contra, Non sunt facienda mala, vt veniant bona: vt dicitur Rom. 3. sed excæcatio est malum, ergo Deus nõ excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulũ ad peccatum: peccatum autem ad duo ordinatur, ad vnum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex diuina misericordia, vel prouidentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes, humilientur, & conuertantur, sicut August. dicit

Universidad de Deusto
Biblioteca

exod. 33. 18. 19.

dicit in lib. de natura & gratia, vnde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excæcatur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus) sed ex diuina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum: quibus omnia cooperãtur in bonum, sicut dicitur Rom. 8. vnde quãtum ad quosdam excæcatio ordinatur ad sanationem, quãtum autem ad alios ad damnationem, vt Aug. dicit in 3. de quæstionibus Euangelij.

in lib. quæst. ex math. ca. 14. tom. 4.

Ad primum ergo dicẽdum, quod omnia mala, quæ Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: nõ tamẽ semper in bonum eius, in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius vniuersi: sicut culpam tyrannorum ordinat in bonũ martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ iustitiæ, vel propter bonum, quod inde prouenit.

Ad tertium dicẽdum, quod hoc, quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est, quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationẽ, iustitiæ est, quod autem misericordiam quibusdam impendit, & omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo: sicut in primo dictum est.

p. p. q. 23. a. 5. ad 3.

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda vt veniant bona: sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

Notatio circa articulum.

Conclusio est, *Excæcatio quorundam ordinatur in eorum salutem, vt prædestinatorũ, qui aliquo tempore excæcantur, in alijs vero, vt reprobis, ordinatur in eorum damnationem.* Circa quam cõclusionem in memoriam reuocanda est doctrina tradita a nobis 1. p. disp. 95. Primum quidem in reprobis, quibus excæcatio operatur in malũ. & pœnam non prius Deũ decreuisse punire eos, vel a regno cœlorum excludere, quam eorum præuideret peccatum, nec ex eo, quod excludere voluisset a regno, permisisse eos excæcari, vt disput. 95. fusius probatum est. Deinde in bonis, quibus etiam peccata commissa cooperantur in bonum per pœnitentiam præbendo illis materiam doloris pœnitentiæ, & humilitatis, nõ permisisse Deum eorum peccata, aut indurationem, pro tempore ex voluntate pœnitentiæ, humilitatis, aut profectus eorum, vt disput. 93. cap. 2. latissime ostendimus, & iuxta hanc doctrinã conclusio, & doctrina huius articuli intelligenda ita est, vt voluntate consequente cõmissa iam peccata tam damnatorum, quam electorum, fuerint a Deo ordinata, horum quidem peccata ad eorum salutem, illorum vero ad pœnam, & supplicium ipsorum.

QVAESTIO LXXX.

De causa peccati, ex parte diaboli, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est, de causa peccati ex parte diaboli.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in effectu consistit; sed Augustinus dicit, quarto de Trinitate quod diabolus suæ societati malignos affectus inspiret. Et Beda super Acta dicit, quod diabolus animam in affectum malitiæ trahit, & Isidorus dicit in libro de summo bono, quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet, ergo diabolus directe est causa peccati.

Præterea, Hier. dicit, quod sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali, sed Deus est directe causa bonorum nostrorum, ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

Præterea, Philosophus dicit in quodã 8. Ethicæ Eudemicæ, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilij, consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis, ergo sicut Deus mouet ad cõsilium bonũ, & per hoc directe est causa boni, ita diabolus mouet hominẽ ad consilium malum, & per hæc sequitur, quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est, quod Aug. probat in 1. & 3. de lib. arbit. quod nulla alia re fit mens hominis serua libidinis, nisi propria voluntate, sed homo nõ fit seruus libidinis, nisi per peccatum, ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatũ actus quidã est, vnde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alienius actus, quo quidem non contingit, nisi per hoc, quod proprium principium illius actus mouet ad agendum: proprium autem principium actus peccati est voluntas: quia omne peccatum est voluntarium, vnde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest mouere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictũ est a duobus moueri potest. Vno modo ab obiecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum mouet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatẽ ad volendum, hoc autẽ non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, vt supra ostẽsum est. Deus autem nõ potest esse causa peccati, vt dictũ est. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. Ex parte autẽ obiecti potest intelligi, quod aliquid moueat volũtatem tripliciter. Vno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo ille, qui proponit, vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia & hic aliqualiter proponi: proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparẽs, primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes mouent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem, & tertio modo vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccãdum, vel offerẽdo aliquid appetibile sensui, vel persuadẽdo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate mouetur ab aliquo obiecto, nisi ab vltimo fine, vt supra dictum est, vnde non est sufficiens causa peccati, neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille, qui persuadet, vnde sequitur, quod diabolus nõ sit causa peccati directe vel sufficiẽter, sed solum per modum persuadẽtis, vel proponentis appetibile.

q. 10. art. 2. & 1. p. q. 106. ar. 2. & q. 105. ar. 4.

Ad primum ergo dicẽdum, quod omnes illæ auctoritates, & siquæ similes inueniantur, sunt referendæ ad hoc, quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorũ, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum, non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius mouẽdo voluntatem, quod diabolo conuenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est vni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

est vniuersaic principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidē est ex voluntate humana, & a diabolo per modum persuadētis vel appetibilia proponētis.

Conclusio est. *Diabolus non est causa peccati hominis directe, & sufficienter, sed solum per modum suadentis.* Appellat causam directe peccati id, quod mouet voluntatem interius, non per obiectum propositum.

ARTICVLVS II.

Vtrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Mal.q.3 a. 4.& q.16.a. 11. Et quodl. 3.art.8.cap.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ, sed nullum opus vitæ potest esse, nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ, ergo diabolus secundū interiores motus nō potest hominē instigare ad malum.

Præterea, Omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur, sed præter ordinē naturæ aliquid operari est solius Dei, vt in primo dictum est, ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea, quæ in exterioribus sensibus apparent.

p.p.q.110.a. 4.

Præterea, Interiores actus animæ sunt intelligere & imaginari, sed quātum ad neutrum horū potest diabolus aliquid operari: quia, vt in primo habitum est, diabolus nō imprimit in intellectum humanum, in phantasiam etiam videtur, quod imprimere nō possit: quia formæ imaginatæ tanquam magis spirituales sunt digniores, quam formæ, quæ sunt in materia sensibili: quas tamen diabolus imprimere nō potest, vt patet ex his, quę in primo habita sunt, ergo diabolus

p.p.q.110.a. 2.

nō potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed cōtra est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiua, & sensitiua, intellectiua autem cōtinet intellectum & voluntatem, & de voluntate quidem iam dictum est quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autē per se quidem mouetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionē veritatis, quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem eius ad cōsentiendum peccato, quæ quidem obtenebratio prouenit ex phantasia & appetitu sensitiuo, vnde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiā & appetitum sensitiuum, quorum vtrūque commouendo potest inducere ad peccatum: potest enim operari ad hoc, quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: potest etiā facere, quod appetitus sensitiuus cōcitetur ad aliquam passionē. Dictum est enim in 1. libr. quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem, vnde & diabolus omnia causare potest, quę ex motu locali corporum inferiorum prouenire possent, nisi virtute diuina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum locale: dicit enim Philosophus in libr. de somno & vigilia, quod, cum animal dormierit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descēdunt motus, siue impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conseruātur, & mouent principium apprehensiuum: ita quod apparēt, ac si tunc principium sensitiuum a rebus ipsis exterioribus immutaretur, vnde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmo-

nibus siue dormiant, siue vigilent homines: & sic sequitur, quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitiuus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis, & spiritūs: vnde ad hoc etiam Diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitiuo, sequitur quod, & motum siue intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensiuū magis homo percipiat, quia, vt Philosophus in eodem libro dicit amantes modica similitudine in apprehēsionem rei amatę mouentur. Contingit etiam ex hoc, quod passio est concitata, vt id, quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id, ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius Diabolus inducit ad peccandum.

Lib. de somn. & vig. 1. 2. me. tex. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod opera vitæ sēper, etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens: sicut et iam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, vt facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturę, nec est per solum imperium, sed per motum localem, vt dictum est. Vnde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primo modo.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est. *Dæmon potest inducere ad peccandum, non quidem interius voluntatem mouendo, sed excitando in appetitu passionē, variásque rerum species cogitationi obiciendo.* Hāc perturbationem specierum in sensu fieri inquit S. Thom. per motum localē

37

duntaxat, cuius dæmō dominus est in omnem creaturam corpoream. Dicit autem fieri per motum, quatenus cōcitare potest species, id quod intelligēdum est, ita vt ipsę species, quæ sunt quidem accidentia, nō moueantur de subiecto in subiectum, sed quia humor ille, in quo recipiuntur, mouetur, & agitatur. Adde etiam, id fieri a dæmone posse applicatis alijs causis agentibus, modus autē peculiaris, quo hæc fiunt, difficilis est explicatu. De hac re aliqua diximus 1.p.disp.218.c.4.

ARTICVLVS III.

Vtrum Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal.q.3. ti.3.ad 9. artic.4.c. q.16.art.1 ad 10.& ti.12.ad 1

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori: sed de Diabolo dicitur Iob 41. Non est potestas super terram, quæ ei valeat comparari, ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

Præterea. Ratio hominis non potest moueri nisi secundum ea, quæ exterius sensibus proponuntur, & imaginationi repræsentantur: quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu: & non est intelligere sine phantasmate, vt dicitur in lib. de anima, sed Diabolus potest mouere imaginationem hominis (vt dictū est) & etiā exteriores sensus. Dicit enim Aug. in li. 83. q. quod serpit hoc malum scilicet quod est a Diabolo, per omnes auditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infūdit se saporibus, ergo potest rationē hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

Art. prec.

Li.83.quæ 9.12.circa princ.tom.4.

Præterea. Secundum Aug. nōnullum peccatum est cum caro concupiscit aduersus spiritum, sed concupiscentiā carnis Diabolus potest causare, sicut & ceteras passiones eo modo, quo supra di-

Lib 19.de ciuit. Dei ca. 4 ante med. illusto.5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ext. prec.

ctum est, ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum,

Sed contra est quod dicitur 1. Pe. vlt. Aduersarius vester Diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem deuoret, cui resistite fortes in fide: frustra autē talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet, non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicēdum, quod Diabolus propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est: non autem potest inducere necessitatem peccandi, quod patet ex hoc quod homo motiuo ad peccandum non resistit nisi per rationem: cuius vsum totaliter impedire potest mouendo imaginationem, & appetitum sensitiuum, sicut in arreptitijs patet, sed tunc ratione sic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum, sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Vnde manifestum est, quod Diabolus nullo modo potest necessitatē inducere homini ad peccandum.

q. 77. art. 7

Ad primum ergo dicendum, quod nō quælibet potestas maior homine potest mouere voluntatem hominis, sed solus Deus, vt supra habitum est.

q. 9. art. 6.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate mouet voluntatem, si homo habeat vsum rationis, nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendū, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatū, sed materia exercēdæ virtutis: quod autem ratio ei non resistat, nō est in potestate Diaboli: & ideo non potest inducere necessitatem peccati.

Art. IIII.

Explicatio Articuli.

Conclusio est, *Diabolus potentia sua, nisi a Deo reprimeretur, posset perturbatione sensus ita rationis vsum impedire, vt necessitatem inferret homini faciendi id, quod alias esset peccatum, in homicidium, adulterium, &c. non tamen necessitatem peccandi.* Conclusio, & doctrina articuli est satis manifesta, quia, vt sit aliquid peccatum, debet esse ex vsu rationis, & libertate voluntatis: quo fit, vt non solum a dæmone, sed etiā a Deo cogi nō possit voluntas ad peccandū: nam, si ei tolleretur libertas, & vsus rationis, non relinqueretur facultas peccandi. Conclusio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum omnia peccata hominum sint ex suggestione Diaboli.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata hominum sint ex suggestio Diaboli. Dicit enim Dion. 4. ca. de diu. no. quod multitudo dæmonum causa est omnium malorum, & sibi, & alijs.

2. q. 63. art. 3. ad 2. & q. 114. art. 3. Et 3. q. 8. artic. 3. ad 2. Et in. q. 3. art. 5. Cap. 4. parte 4. parum a prin.

Præterea. Quicunque peccat mortaliter, efficitur seruus Diaboli, secundum illud Ioannis 8. Qui facit peccatum, seruus est peccati, sed ei aliquis in seruitutem addicitur, a quo est superatus: vt dicitur 2. Pet. 2. ergo quicunque facit peccatum, superatus est a Diabolo.

Præterea. Grego. dicit, quod peccatū Diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente, si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile: quod patet esse falsū, ergo omnia peccata humana a Diabolo suggeruntur.

Hoc habet formaliter Anselm. libro de corr. Dem. hoc ca. 3. circa med. Lib. 30. mor. cap. 3. habetur ad fin. & lib. 4. cap. 9. Cap. 23. sub liber est. interpret. Aug. in Ps.

Sed contra est, quod dicitur in libro de Eccleſiasticis dogmatibus. Non omnes cogitationes nostræ malæ a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrij motu emergunt.

Respondeo dicendum, quod occasionaliter

naliter quidem, & indirecte Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum: ex cuius peccato in tantum vitiata est humana natura, vt omnes ad peccādum proclines simus, sicut diceretur esse causa combustionis lignorum, qui ligna siccaret: ex quo sequeretur, quod facile incenderentur, dicere autem nō est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiamsi Diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & similium: qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicēdum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primā originem, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non solum fit seruus alicuius, qui ab eo superatur, sed etiam, qui ei voluntarie se subijcit, & hoc modo fit seruus Diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum Diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccauit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam, quod de nullo hominis peccato dici potest.

Notationes circa Articulum.

PRior conclusio est, *Occasione aliqua, non directe diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quatenus induxit primum hominem ad peccandum.* Posterior conclusio est, *Directe non est causa omnium peccatorum ita, vt singula suadeat.* Circa doctrinam huius articuli notandum est, fuisse hæresim quorundam, qui dicebant, peccatum nullo modo esse a libero arbitrio creato, sed a solo dæmone. Hanc hæresim tribuit Alphonsus de Castro verbo *peccatum* hæresi 3. & Sanderus libro 7. de visibili Monarchia hæresi 118. Armenijs. Eam postea secuti sunt Albanenses, vel Albigenses, vt scribit idē Sanderus hæresi 151. quos ipse confundit, cum re vera diuersi sint, vt sequente disputatione videbimus. Fuerūt autem Armenij sub Phoca imperatore, & Gregorio Magno Pontifice, quorum dux fuit Enchanius. Albanenses vero fuerunt sub Leone Pontifice 3. & Constantino 6. Imperatore: eundem errorem tribuit Augustinus libro de hæresibus capite 11. Valentino. Sander.

Hic tamē error facile confutatur ex Scriptura Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui, adiecit mandata, &c.* Et Iacobi primo, *Vnusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, &c.* Nec vllus est rationis capax, qui talem errorem affirmare audeat, cum vel ex ipsa experientia plane conuincatur. An vero contingat aliquem peccare sine suggestione dæmonis poterat esse dubitatio: Nam Augustinus Sermone 68. ad fratres in heremo sic scribit. *Cum vero mali aliquid cogitamus, aut facimus siue parum, siue magnum, hoc nulli dubium, quin maligno angelum hortatorem habeamus.* Mihi vero placet sententia Sancti Thomæ in hoc articulo, quam expresse tradidit Origenes 3. Peri archon capite 2. & habetur libro de Eccleſiasticis dogmatibus apud Augustinum cap. 82. nempe non omnem malam intentionem in nobis excitari astutia, & suggestione diaboli, sed sepius nos a nostra concupiscentia tentari, iuxta illud Iacobi primo, *Vnusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, &c.* Eam etiā expresit Gregorius Nazianzenus libro sententiarum, quas carmine scripsit sententia 52. cum inquit. Confutatur Eccle. 15. Iacob. 1. 38 Ratio dubitādi ex Augustino. Origen. Augustin. Probatur ab Authoritate primo.

Quid nos omnibus in rebus miserum hostem accusamus.

Eique noxas omnes nostras adscribimus.

Cum ipsi scelerata nostra viuendi ratione potestatem demus? Et ratio id, satis ostendit, nam etiamsi nulla esset diaboli tētatio, homo in se sentiret inordinatum concupiscētiæ motū, nunc igitur etiam aliquando absque vlla suggestione diaboli illud sentiet. Qua ratione vsus videtur Origenes loco citato. Id vero, quod dixit Augustinus ita ego intelligerem, vt forsan dæmon de nostro damno nimium sollicitus præsto adsit; & insurgente in nobis concupiscentia contra Secundo Ratione. Dilnitur ratio dubitandi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem vtatur, & eā promoueat, vt nos in peccatum inducat.

QVAESTIO OCTVAGESIMA PRIMA, De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autē homo sit causa peccati, alteri homini exterius suggerendo, sicut, & Diabolus habet quendam specialem modum causandi peccatū in alterū per originē: vnde de peccato originali dicēdum est.

Et circa hoc tria considerāda occurrūt. Primo, de eius reductione. Secūdo, de eius essētia. Tertio, de eius subiecto.

TAmetsi ordinem præscriptum a S. Tho. per suas quæstiones, & articulos in nostris disputationibus frequēter sequamur,
39 nunc tamen magis accommodatum nobis visū est breuiter prius notare quid S. Tho. doceat in his tribus quæstionibus, deinde more solito disputationibus nostris examinare omnia, quæ scitu digna sūt circa naturam, & modum traductionis peccati originalis.

ARTICVLVS I.

Vtrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

3.q.19 art. 4. ad primū. Et 2. di. 33. q. 1 art. 1. Et 4. contra ca. 50. 51. & 52. Et mal. q. 4. art. 1. & opus. 3. ca. 201. 202 203. & 204 & Rom. 5. lec. 3. ca. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod primum peccatū primi parentis nō traducatur ad alios per originē. Dicitur enim Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris: portaret autem si ab eo iniquitatem traheret, ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

Præterea. Accidens nō traducitur per originē nisi traducto subiecto, eoquod accidens non transit de subiecto in subiectū, sed anima rationalis, quæ est subiectū culpæ, nō traducitur per originem, vt in primo ostēsum est, ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest. Quæst. 81. a. 2.

Præterea. Omne illud, quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine: sed semen non potest causare peccatū, eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati, ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

Præterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum, sed caro perfecta non potest inficere animam sibi vnitam: alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni vnita, ērgo multo minus semē potest inficere animam.

Præterea. Philosophus dicit in 3. Ethi. quod propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam, & negligentiam: dicuntur autē natura turpes, qui habent turpitudinē ex sua origine, ergo nihil, quod est per originem, est increpabile neque peccatum. 3. Ethic. c. 5. a medio.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, quod nō potest intelligi per modū imitationis, vel incitiationis: vel propter hoc quod dicitur Sap. 2. inuidia Diaboli mors intrauit orbem terrarum, restat ergo, quod per originem a primo homine peccatū in mundum intrauit.

Respondeo dicendum, quod secundū fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatū primi hominis originaliter trāsit in posteros: propter quod etiā pueri mox nati deferuntūr ad baptismū tanquā ab aliqua infectione culpæ abluendi contrarium est autem hæresis Pelagianæ, vt patet per Aug. in plurimis suis libris. Ad inuestigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diuersi diuersis vijs processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt,

suerūt, quod cum semine rationaliter anima traducatur, vt sic ex infecta anima infectę animę deriuari videā tur. Alij vero hoc repudiantes tanquam eroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc, quod corporis defectus traduntur a parente in prolem: sicut leprosus generat leprosū, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatū animæ, & defectus animæ redundent in corpus, & e conuerso, simili modo dicitur, quod culpabilis defectus animæ per traductionē seminis in prolem deriuatur, quamuis semen actualiter non sit culpæ subiectum. Sed omnes huiusmodi viæ insufficētes sunt, quia dato, quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, & etiā aliqui defectus animæ ex cōsequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur) tamen hoc ipsum, quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est, quod sit volūtaria, vnde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso, quod infectio animæ prolis nō esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnā, quia vt Philosophus dicit in 3. Ethic. nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. Et ideo alia via procedēdum est dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari, vt vnus homo: inquantū conueniunt in natura, quam a primo parente accipiunt: secundum quod in ciuilibus omnes homines, qui sunt vnius communitatis, reputantur quasi vnum corpus, & tota communitas quasi vnus homo, sicut etiam Porphyrius dicit, quod partiLib. 3. rerum. ca. 9. ad fin. & 10. 1. Ethic. 3. tra. 1. ca. 1. a med. cap. 7. & 8. ho. post. ca. 11. & 12. a med. Priore elic. c. 4. a med. 5.

cipatione speciei plures homines sunt vnus homo. Sic igitur multi homines ex Adam deriuati sunt tanquam multa membra vnius corporis: actus autem vnius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius volūtate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo mouet membrum, vnde homicidium, quod manus committit non imputaretur manui ad peccatum, si considerare tur manus secundum se vt diuisa a corpore, sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod nō mouetur a primo principio motiuo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria volūtate ipsius, sed voluntate primi parētis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuantur, sicut volūtas animæ mouet omnia mēbra ad actum, vnde peccatum, quod sic a primo parente in posteros deriuatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima deriuatur ad mēbra corporis, dicitur actuale, & sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod cōmittitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatū huius personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente, vnde & vocatur peccatum naturæ, secundum illud Ephes. Eramus natura filij irę.

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatū patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ, & sic est in proposito: deriuatur enim per originem culpa a patre in filium: sicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secūdum dicendum, quod etsi anima non reducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem: mouet tamē ad ipsam dispositiue,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cũ natura naturę infectio: ex hoc enim fit iste, qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturã ab eo sortitur per quanda generatiuam motionẽ.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principiũ generationis, quæ est proprius actus naturæ, ei' propagationi deseruiens, & ideo magis inficitur anima per semen, quam per carnem iam perfectam, quæ iam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud, quod est per originem, non est increpabile si consideretur iste, qui nascitur secundum se: sed si cõsideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse increpabile, sicut aliquis, qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

Conclusio est, *Secundum fidem catholicã certum est primum peccatum primi parẽtis transire in posteros.*

ARTICVLVS II

Vtrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximum parentum traducantur in posteros.

2. dist. 20. q. 2. art. 3. ad 1. & dist. 31. q. 1. art. 1. Et 4. contra Gen. 55. ad 19. & mal. quæst. 4. art. 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod etiam alia peccata, vel ipsius primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros: pœna enim nũ quam debetur nisi culpæ, sed aliqui puniuntur iudicio diuino pro peccato proximorum parentum secundum illud Exod. 20. Ego sum Deus zelotes, visitãs iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem, iudicio etiã humano in crimine læsæ maiestatis filij exhæredantur pro peccato parentum, ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

Præterea. Magis potest tranferre in alterum id, quod habet aliquis a seipso, quam id, quod habet ex alio: sicut ignis magis potest calefacere, quam aqua calefacta, sed homo trãsfert in prolem per originem peccatum, quod habet ab Adã: ergo multo magis peccatum, quod ipse commisit.

Præterea. Ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus, sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit, sed similiter fuimus in proximis parentibus, sicut in quibusdã naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum secundum illud Apoc. vlti. Qui in sordibus est, sordescat adhuc, ergo filij contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut & primi parentis.

Sed contra, Bonum est magis diffusiuum sui quam malum, sed merita proximum parentum non traducuntur ad posteros ergo multo minus peccata. cap. 46. & 47. tom. 3.

Respondeo dicendum, quod Augustin. hanc quæstionẽ mouet in Ench. & insolutam relinquit, sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum indiuiduum, & ideo ea, quę directe pertinent ad indiuiduum (sicut personales actus, & qui ad eos pertinent) non traducuntur a parentibus in filios, non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticæ, quam proprio studio acquisiuit: sed ea, quæ pertinent ad naturam speciei traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat

generat oculatum nisi natura deficiat, & si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia indiuidualia propagantur in filios pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenij, & alia huiusmodi, nullo autẽ modo ea, quæ sunt pure personalia, vt dictũ est. Si autem ad personam pertinet aliquid secũdum seipsam & aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principijs eius, & aliquid ex dono gratiæ: & hoc modo iustitia originalis (sicut in primo dictum est) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ diuinitus collatum in primo parente, quodquidem primus homo amisit per primum peccatũ: vnde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cũ natura; ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia, vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id, quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum proprietatem ad actum, vnde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali sicut Augustin. dicit in epistola ad Anitum nunquam puniuntur filij pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem, vel per imitationem: quia omnes animæ immediate sunt Dei: vt dicitur Ezech. 18. sed pœna corporali interdum iudicio diuino, vel humano puniuntur filij pro parentibus inquantum filius est aliquid patris secũdum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere dummodo sit traducibile, sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, qui sunt pure personalia, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanã corruptione ad naturam pertinente, alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

Conclusio est, *Cetera peccata præter peccatum primi parentis non traducuntur ad posteros.*

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines: Mors enim est pœna consequens originale peccatum, sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam morientur, illi enim qui viui reperiuntur in aduentum Domini, nunquam morientur: vt videtur per hoc, quod dicitur primæ Thessal. 4. Nos qui viuimus, non præueniemus in aduẽtu Domini eos, qui dormierunt: ergo illi non contrahunt originale peccatum.

1. q. 100. ar 1. cor. & 3 q. 31. ar. 2 & q. 52. ar 7. ad secundum & 68 art. 9. co. E 2. d. 32 q. 1 art. 2. Et 3 d. 3. q. 4. ar 2. Et 4. co. tra c. 50. & 52. Et mai q. 4. ar. 6. Et quo. 6. art. 7 Et Rom. 5. lect 3. fin.

Præterea. Nullus dat alteri quod ipse non habet, sed homo baptizatus non habet peccatum originale, ergo nõ traducit ipsum in prolem.

Præterea. Donum Christi est maius quam peccatum Adæ, vt Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non trãsit in omnes homines: ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Roman. 5. Mors in omnes pertransit, in quo omnes peccauerunt.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines præter solum Christum ex Adam deriuati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

demptione, quæ est per Christum: quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc, quod supra dictum est, scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis, manifestum est autem, quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra, quæ nata sunt moueri a voluntate, vnde & culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui mouentur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius, & conuenientius tenetur, quod omnes illi, qui in aduentu Domini reperientur, morientur, & post modũ cum resurgent, vt in tertio plenius dicetur. Si autem hoc verum sit, quod alij dicunt, quod illi nunquam morientur (sicut Hieronymus narrat diuersorum opiniones in quadam epistola ad Mineriũ, de resurrectione carnis) dicendum est ad argumentum quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis: sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem, remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ, & ipsius corporis: secundum quod homo generat, & non secundum mentem, & ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant inquantũ sunt renouati per baptismum, sed inquãtum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, & baptismum, & non solum ad remouendam culpam primi parentis, sed etiam ad remouendum peccata actualia, & ad introducendum in gloriam.

Conclusio est, *Secundum fidem catholicam certum est, peccatum primi parentis transire in omnes homines exempto solo Christo.*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose contraheret originale peccatum.

2. d. 31. q. 1. art. 2. ad tertium & 1. 33. q. 1. art. 1. ad quartum. Et 3. d. 3. q. 1. ar. 3. q. 2. ad secundum. & mal. q. 4. art. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædã Glosa Genesis 3. quod in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta: quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilij, sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilij: ergo contraheret originale peccatum.

Præterea. Peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne: sed caro tota hominis est infecta, ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

Præterea. Peccatum originale a primo parente peruenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt: sed illi, qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem, quod solum causat traductionem peccati originalis: vt Augustinus dicit 10. super Genesim ad literam.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum mouentur ab ipso per generationem, sicut membra mouentur ab anima ad peccatum actuale, non autem est motio ad generationem nisi per virtutem actiuam in generatione, vnde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt, per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adam deriuatã: quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est, quã vis actiua in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana manifestum est, quod vis actiua non deriuaretur ab Adam, vnde non contraheret peccatum originale: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moueretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco mouente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilij, nisi post peccatum, vnde non propter locum exilij, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos actiua eius generatio peruenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium actiuum in generatione, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, vt dictum est, & ideo non contraheret originale peccatum.

Conclusio est negans.

ARTICVLVS V.

Vtrum si Adam non peccasset, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent.

2. d. 31. q. 1. articul 2. ad quartum & 4. d. 1. q. 2. art. 2. q. 2. ad 1. Et mal. q. 4. art. 7. ad 4. & 5. Et Rom. 5. lect. 3. col. 4. Et 1. Cor. 15 lect. 3. to. 20. medio.

Adquintum sic proceditur. Videtur, quod si Adam non peccasset Eua peccante, filij originale peccatum cõtraherent, Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus secũdum illud Apostoli Romanorum 5. In quo omnes peccauerunt: sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre, ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret: sicut ex peccato patris.

Præterea. Si Eua peccasset, Adam non peccante, filij passibiles, & mortales nascerentur, mater enim dat materiam in generatione: vt dicit Philosophus in 2. de generatione animalium: mors autem, & omnis passibilitas prouenit ex necessitate materiæ: sed passibilitas, & necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis, ergo si Eua peccasset, Adam non peccante, filij contraherent originale peccatum.

Lib. 2. cap. 1. tom. 40.

Præterea. Damascenus dicit in libro tertio, quod Spiritus sanctus præuenit in virginem de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam: sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre, ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur, & sic Eua peccãte, ei⁹ filij peccatum originale contrahent, etiãsi Adam non peccasset.

Cap. 2. & 12.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5. Per vnum hominem peccatũ in hunc mundum intrauit, magis autẽ fuisset dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccauerint, vel potius per mulierem, quæ primo peccauit, si fœmina peccatum originale in prolem

Universidad de Deusto
Biblioteca

transmitteret, non ergo peccatum originale deriuatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum, quod huius dubitationis solutio ex præmissis patet, dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur, in quantum ipse mouet ad generationem natorum, vnde dictum est, quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatū non cōtraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium actiuum in generatione est a patre: materiam autem mater ministrat, vnde peccatum originale nō contrahitur a matre, sed a patre, & secūdū hoc si Adam non peccante Eua peccasset, filij originale peccatum non contraherent, e conuerso autem esset si Adam peccasset, & Eua non.

Art. 1. & 3 huius q.

Art. 1. & 4.

Arist. lib. 2. de gene. animalium cap. 1. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexistit filius sicut in principio actiuo, sed in matre sicut in principio materiali, & passiuo, vnde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur, quod Eua peccante, si Adā nō peccasset, filij essent immunes a culpa, parerentur tamen necessitatem moriendi, & alias passibilitates prouenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdā naturales defectus. Sed hoc non videtur conueniens: immortalitas enim, & impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, vt in primo dictum est, sed ex originali iustitia, per quam corpus subdeatur etiam animæ quandiu anima esset subiecta Deo, defectus autem originalis iustitiæ est peccatum originale. Sicut igitur Adā nō peccante peccatum originale non trāsfunderetur in posteros propter peccatū Euæ, manifestum est quod in filijs non esset defectus originalis iustitiæ: vnde nō

1. p. q. 97. ar. 1. & 2.

esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præueniens in beata virgine, non requirebatur ad auferēdam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat, vt mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum secundum illud Psal. 92. Domum tuam Domine decet sanctitudo.

Conclusio est, *Adamo non peccante si Eua peccasset, filij non contraherent peccatum originale, contra vero si Adam peccasset, non autem Eua, filij contraherēt peccatum originale.*

QVAESTIO OCTVAGESIMA SECVNDA, de originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de peccato originali, quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit habitus.

ADd primū sic proceditur. Videtur originale peccatū q nō sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiæ, vt Anselm. dicit in lib. de cōceptu virginali, & sic originale peccatū est quædam priuatio: sed priuatio opponitur habitui, ergo originale peccatum non est habitus.

1. d. 5. q. 2. ar. 2. qu. 1. ad 1. dist. 7. q. 1. ar. 1. q. 2. ad 1. dist. 10. q. 1. ar. 3. ad 2. Et vers. 3. Et vers. 5. art. 1. ad 1. Et vers. 4. art. 2. Cap. 2. & 3. & 24.

Præterea. Actuale peccatū habet plus de ratione culpę, quā originale inquātū habet plus de ratione volūtarij: sed habitus actualis peccati non habet rationē culpæ, alioquin sequeretur, quod homo dormiēs culpabiliter peccaret, ergo nullus habitus originalis habet rationem culpę.

Præterea. In malis actus sēper præcedit habitū: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus: sed originale peccatum non precedit aliquis actus, ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de baptismo puerorum, quod secūdum peccatum originale paruuli sunt cōcupiscibiles, etsi non sint actu concupiscētes, sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum: ergo peccatum originale est habitus.

1. serm. 45 temp. to. 10. ex libris contra Iulian. c. 2. 7.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, duplex est habitus. Vnus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum: sicut scientiæ, & virtutes dicūtur habitus, & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, & precipue cū talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, vt patet de ægritudine, & sanitate, & hoc modo peccatum originale est habitus: est enim quædam inordinata dispositio prouenies ex dissolutione illius harmoniæ, in qua cōsistebat ratio originalis iustitiæ, sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundū quā soluitur æqualitas, in qua cōsistit ratio sanitatis, vnde peccatum originale langor naturæ dicitur.

1. d. 30. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione, inquantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positiue, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet priuationem originalis iustitiæ, & cū hoc inordinatam dispositionem partium animæ, vnde nō est priuatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus, originale vero cum sit peccatum

naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantū deriuatur ex primo parente, vt dictum est, huiusmodi autē dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus, sed inordinata dispositio actus nō habet rationem habitus, & propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

1. p. q. praeced. a. 1.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, quo potētia inclinatur in actum, talis autem habitus non est peccatum originale. Quamuis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, nō directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibētis, id est, originalis iustitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos: nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actū nisi primi parentis, nō autem huius personæ, sed per vitiatam originē innatus.

Conclusio est, *Peccatum originale est habitus, non ad aliquid operandum, sed est habitus, seu dispositio, qua homo male se habet.*

ARTICVLVS II.

Vtrum in vno homine sint multa originalia peccata.

ADd secundum sic proceditur. Videtur, quod in vno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim Psal. 50. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis cōcepit me mater mea, sed peccatum, in quo homo cōcipitur, est originale, ergo plura peccata originalia sunt in vno homine.

2. d. 33. q. 1. ar. 1. Et mai. q. 4. artic. 1. ver. fin. & 2. principio. & art 2. ad 1 & Psal. 31. to. 2. Et Ro. 4. lec. 1. to. 4. & ca. 5. lect. 3. to. 3. fo.

Præterea. Vnus, & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tēdit in vnum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnum, sed peccatum originale etiam in vno homine inclinat ad diuersa peccata, & contraria: ergo peccatum originale non est vnus habitus, sed plures.

Præterea. Peccatum originale inficit omnes animę partes, sed diuersę partes animæ sunt diuersa subiecta peccati: vt ex præmissis patet, cum igitur vnū peccatum non possit esse in diuersis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit vnum, sed multa.

Q.74.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 1. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi: quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatū originale est vnū, vt glo. ibidem exponit.

Gloſ. ordinaria ibidem.

Respondeo dicendū, quod in vno homine est vnum peccatum originale, cuius ratio dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte causæ peccati originalis, dictum est enim supra quod solū primum peccatum primi parentis in posteros traducitur, vnde peccatum originale in vno homine est vnum numero, & in omnibus hominibus est vnū proportione, in respectu scilicet ad primū principium. Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essētia originalis peccati: in omni enim ordinata dispositione vnitas speciei consideratur ex parte causæ, vnitas autem secundum numerū ex parte subiecti: sicut patet in ęgritudine corporali: sunt enim diuersæ ægritudines specie, quæ ex diuersis causis procedūt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læsione pulmonis, vel hepatis: vna autem ægritudo secundum specialem in vno homine non est, nisi vna numero. Causa autem huius corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est vna tantum, scilicet priuatio originalis iustitiæ, per quā sublata est subiectio humanæ mentis ad Deum: & ideo peccatū originale est vnū specie, & in vno homine nō pōt esse nisi vnū numero: in diuersis autē hominibus est vnum

Q. 81. ar. 2.

specie, & proportione, diuersū numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur in peccatis secundum illum morem diuinæ scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Mat. 2. Defuncti sunt qui quærebant animā pueri, vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodā principio, vnde est multiplex virtute, vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, & alia huiusmodi, vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod vnus habitus nō potest inclinare per se, & directe, id est, per propriā formam ad contraria: sed indirecte, & per accidens, scilicet per remotionē prohibētis, sicut soluta harmonia corporis mixti, elemēta tendunt in loca cōtraria, & similiter soluta harmonia originalis iustitiæ, diuersæ animæ potentię in diuersa feruntur.

Ad tertium dicendū, quod peccatum originale inficit diuersas partes animæ, secundū quod sunt partes vnius totius: sicut & iustitia originalis cōtinebat omnes animæ partes in vnum, & ideo est vnum tantum peccatum originale, sicut etiā est vna febris in vno homine, quamuis diuersæ partes corporis grauentur.

Conclusio est, *In vno homine est vnum tā tum peccatum originale.* Conclusio.

ARTICVLVS III.

Vtrum originale peccatum sit concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit concupiscentia: Omne enim peccatum est cōtra naturam, vt dicit Damas. in 2. lib. sed concu-

3. q. 33. ar. 1. in. Et 1. dist. 30. q. 1. ar. 1. 3. & 4. dist. 1. q. 1. ar. 1. 3. & 4. dist. 1. q. 1. ar. 1. & 2. & 4. dist. 1. q. 1. ar. 1. & 2. & 4. dist. 1. q. 1. ar. 1. & 2

Universidad de Deusto
Biblioteca

in omnibus. Est enim peccatū originale cōcupiscentia inordinata: vt dictū est, sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum, ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

Præterea. Peccatū originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis, sed ægritudo recipit magis, & minus, ergo peccatum originale recipit magis, & minus.

Cap. 23, circa princ. 14 tom. 7. Præterea. Aug. dicit in lib. de nup. & concupiscētijs, quod libido transmittit originale peccatum in prolem: sed contingit esse maiorem libidinem vnius in actu generationis, quam alterius, ergo peccatum originale potest esse maius in vno, quam in alio.

Q. præc. ar. 2 Sed contra est, quia peccatum originale est peccatum naturæ, vt dictum est, sed natura æqualiter est in omnibus, ergo, & peccatum originale.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum vnum est defectus originalis iustitiæ, aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis, & minus, quia totum donū originalis iustitiæ est sublatum: priuationes autem totaliter aliquid priuātes, vt mors, & tenebræ, non recipiūt magis & minus sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secūdum: æqualiter enim omnes relationē habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ, relationes enim non recipiunt magis, & minus: vnde manifestū est, quod peccatum originale nō potest esse magis in vno, quam in alio.

Q. 75. a. 4. Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis iustitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ cōtinebantur, vnaquæque vis animæ tendit in suum proprium, & tanto vehemētius, quanto fuerit fortior: contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in vno, quā in alio propter diuersas corporis complexiones, quod ergo vnus homo sit pronior ad concupiscendum, quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter soluatur vinculum originalis iustitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquātur: sed accidit hoc ex diuersa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

In esse naturæ seluto.

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam etiamsi sit eiusdem speciei: puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, & propinquior, vel remotior a principio vitæ: sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis: vnde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato, quod virtute diuina concederetur, quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis fētiret, adhuc trāsmitteret in prolem originale peccatū, sed libido illa est intelligenda habituaaliter, secundum quod appetitus sensitiuus non continetur sub ratione soluto vinculo originalis iustitiæ, & talis libido in omnibus est æqualis.

Conclusio. Conclusio est, *Peccatum originale est æquale in omnibus.*

QVAESTIO OCTVAGESIma tertia, De subiecto originalis peccati, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de subiecto orginalis peccati.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTI.

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale magis sit in carne, quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit: sed radix huius repugnantiæ in carne consistit. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ: ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

Præterea. Vnumquodque potius est in causa, quā in effectu: sicut calor magis est in igne calefaciēte, quam in aqua calefacta: sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale: ergo peccatum originale magis est in carne, quam in anima.

Præterea. Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem: sicut autem non fuit ibi anima, sed sola caro, ergo originale peccatum nō est in anima, sed in carne.

Præterea. Anima rationalis creata a Deo corpori infunditur: si igitur anima per peccatum originale inficeretur consequens esset, quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur: & sic Deus esset causa peccati, qui est actor creationis, & infusionis.

Præterea. Nullus sapiens liquorē pretiosum vasi infecto infunderet: ex quo sciret ipsum liquorem inficī, sed anima rationalis est pretiosior omni liquore, si ergo anima ex corporis vnione inficī posset infectione originalis culpæ, Deus qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet, infundit autē, non ergo inquinatur ex carne, sic igitur peccatum originale non est in anima sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subiectū virtutis, & vitij, siue peccati, quod contrariatur virtuti, sed caro non potest esse subiectum virtutis, dicit enim Apostolus ad Rom. 7. Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum: ergo caro nō potest esse subiectū originalis peccati, sed solū anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter, vno modo sicut in causa, vel principali vel instrumentali, alio modo sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli Rom. 5. In quo omnes peccauerunt. In femine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumētali, eo quod per virtutem actiuam feminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto peccatū originale nullo modo potest esse in carne, sed solū in anima. Cuius ratio est, quia sicut supra dictū est, hoc Q. 81. a. 2. modo ex voluntate primi parentis peccatū originale traducitur in posteros per quandā generatiuā motionē, sicut a volūtate alicuius hominis deriuatur peccatū actuale ad alias partes eius. In qua quidē deriuatione potest attēdi, ꝙ quicquid prouenit ex motione volūtatis peccati ad quācunque partē hominis, quæ quocūq; modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modū instrumēti, habet rationē culpæ, sicut ex voluntate gulæ prouenit cōcupiscētia cibi ad cōcupiscibilē, & sūptio cibi ad manus, & os, quę inquantū mouentur a voluntate ad peccandum, sunt instrumēta peccati. Quod vero vlterius deriuatur ad vim nutritiuā, & ad interiora mēbra, quę non sunt nata moueri a volūtate, nō habet rationē culpę. Si igitur, cū anima possit esse subiectū culpæ, caro autē de se nō habeat quod sit sub-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit subiectum culpæ, quidquid peruenit de corruptione primi peccati ad animã habet rationem culpæ: quod autem peruenit ad carnem non habet rationẽ culpæ, sed pœnæ: sic igitur anima est subiectum peccati originalis: non autẽ caro.

Lib. 1. c. 26. declinando ad fin. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in li. Retractationum, Apostolus loquitur ibi de homine iam redẽpto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet pœnæ, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne: vnde ex hoc nõ sequitur, quod caro sit subiectum culpę, sed solum pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine, sicut ex causa instrumentali: nõ autem oportet, quod aliquid sit principalius in causa instrumentali, quam in effectu, sed sẽ in causa principali: & hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicẽdum, quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectiuo: sed sicut in principio dispositiuo: eo quod semen corporale, quod ex Adã traducitur, sua virtute non efficit animã rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicẽdum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem: & ideo cum creatio importet respectũ animæ ad solum Deũ, nõ potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum, & ad Deũ infundentem, & ad carnem, cui infunditur anima, & ideo habito respectu ad Deum infundentẽ, nõ potest dici, quod anima per infusionẽ maculetur, sed solũ habito respectu ad corp⁹, cui infũditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono singulari, vn de Deus secundum suam sapientiam nõ prætermittit vniuersalẽ ordinem rerũ, qui est vt tali corpori talis anima infundatur, vt vitetur singularis infectio huius animæ, præsertim cum natura animę hoc habeat: vt esse non incipiat nisi in corpore, vt in primo habitũ est. Melius est autem ei sic esse secundum naturã, quam nullo modo esse, præsertim cum posit per gratiã damnationẽ euadere.

s.p.q.118.a.1. ad 3.

Conclusio est, *Id, quod ex peccato originali est in anima, habet veram rationem culpæ, id tamen, quod est in carne, non habet.* Conclusio.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentijs.

Infra art. 3. c. Et 2. d. 30 q. 2. art. 1. q. 27. art. 3. ad 1. & q. 4. art. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit per prius in essẽtia animæ, quam in potentijs. Anima enim nata est esse subiectũ peccati quantum ad id, quod potest a voluntate moueri: sed anima non mouetur a voluntate secũdum suam essentiã, sed solum secundũ potentias: ergo peccatum originale non est in anima secũdum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

Præterea. Peccatum originale opponitur originali iustitiæ, sed originalis iustitia erat in aliqua potẽtia animæ, quæ est subiectum virtutis: ergo, & peccatũ originale est magis in potentia animæ, quam in eius essentia.

Præterea. Sicut a carne peccatũ originale deriuatur ad animam, ita ab essentia animæ deriuatur ad potentias: sed peccatum originale magis est in anima, quam in carne: ergo etiam magis est in potentijs animæ, quam in eius essentia.

Præterea. Peccatũ originale dicitur esse concupiscentia, vt dictum est, sed concupiscentia est in potentijs animæ: ergo & peccatum originale.

Sed contra est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, vt supra dictum est, anima autem est forma & natura corporis secundum essentiam suam, & non secundum potentias, vt in primo habitum est: ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum, quod illud animæ est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiua illius peccati: sicut si causa motiua ad peccãdum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut obiectum proprium eius, sequitur, quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originẽ: vnde illud animæ, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam vt terminum generationis, secundum quod est forma corporis: quod quidem conuenit ei secũdum essentiam propriam, vt in primo habitum est, vnde anima secundum essentiam est primum subiectũ originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicuius proprie peruenit ad potentias animæ, non autẽ ad animæ essentiam, ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis peruenit primo ad animæ essentiam, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ: erat enim donum diuinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ, quam potentiæ, potentiæ enimmagis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum: vnde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus cõparatur ad animã sicut materia ad formam, quæ etsi sit posterior ordine generationis, est tamẽ prior ordine perfectionis, & naturæ, essentia autẽ animæ cõparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subiecta, & ordine generationis & etiã perfectionis: vnde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter & ex cõsequenti in peccato originali: vt supra dictum est. q. 82. art. 3.

Conclusio est, *Anima secundum essentiam suam est primum subiectũ originalis peccati.*

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum originale per prius inficiat voluntatẽ quã alias potẽtias.

Infra ar. 4. ad 1. Et 2. d. 30 q. 1. ar. 3. cor. & ad 4. Et veri. q. 25 ar. 6. cor. & q. 27. art. 6. ad 2. & ma. q. 4. art. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non prius inficiat voluntatẽ quam alias potẽtias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potẽtiam, per cuius actum causatur, sed peccatum originale causatur per actum generatiuæ potẽtiæ: ergo inter ceteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generatiuam potentiam.

Præterea. Peccatum originale per semen carnale traducitur: sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni, quã volũtas: sicut patet de omnibus sensitiuis, quæ vtuntur organo corporali: ergo in eis magis est peccatum originale, quam in voluntate.

Præterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est volũtas nisi de bono intellectiuo, si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum tanquam priorem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed contra est, quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, vt Anselmus dicit in lib. De conceptu virginali: ergo
ad 3. 2 med. peccatū originale quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhærentiam eius ad subiectum. Et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, vt dictum est: deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: & hoc
ar. præc. modo respicit potentias animæ, oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum: hæc autem est voluntas: vt ex supradictis patet. Vnde peccatum originale per prius respicit vo-
q. 74. a. 1. & 2. luntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generatiuam prolis: sed per actum potentiæ generatiuæ parentis, vnde non oportet, quod sua potentia generatiua sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: vnū quidem a carne ad animam: alium vero ab essentia animæ ad potentias: primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autē secundum ordinem perfectionis. Et ideo quanuis aliæ potentiæ, scilicet sensitiuæ, propinquiores sint carni, quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ tanquam superior potentia, primo peruenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit volūtatē, inquantū proponit ei suum obiectū alio vero modo voluntas præcedit intellectū secundū ordinē motionis ad actū, quæ quidē motio pertinet ad peccatū.

Art. III.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, Peccatum originale quatenus est principium operandi, prius respicit volūtatem, quæ est primum principium humanorum actuum, cum peccatum originale non sit principium operationis per se, sed per accidens, remouens prohibens, hoc est remouens iustitiam originalem, ita etiam debet comparari cum voluntate prius, quam cum alys potentijs, quia iustitia originalis prius respiciebat voluntatem, quam alias facultates.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrumpræfatæ potentiæ sint magis infectæ quam alia.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ, quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem, quæ prius potest esse subiectum peccati, hæc autem est rationalis, & præcipue voluntas, ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

Præterea. Nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi, generatiua autem non potest obedire: vt dicitur in 1. Ethic. ergo generatiua non est maxime infecta per originale peccatum.

Præterea, Visus inter alios sensus est spiritualior & propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, vt dicitur in primo Meta. sed infectio culpę primo est in ratione, ergo visus magis est infectus, quam tactus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 14. De ci. Dei. quod infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitaliū membrorum, qui rationi non subditur: sed illa membra deseruiunt generatiuæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam mouet, ergo infectio originalis peccati maxime pertinet

pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generatiuam, vim concupiscibilem, & sensum tactus.

Respondeo dicendū, quod illa corruptio, præcipue infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri, vnde & morbi contagiosi (sicut lepra, & scabies, & huiusmodi) infectiones dicūtur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est: vnde potentiæ, quæ ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectę, huiusmodi autem actus deseruit generatiuæ, inquantū ad generationem ordinatur, habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximū obiectum concupiscibilis, & ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ & infectę.

Ad primum ergo dicēdum, quod peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, vt dictum est, sed ex ea parte, qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potētias, quæ mouentur a voluntate peccantis: sed infectio originalis culpę non deriuatur a voluntate eius, qui ipsam cōtrahit, sed per originem naturæ, cui deseruit potentia generatiua: & ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus nō pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam: prout scilicet per visum apparet species cōcupiscibilis: sed delectatio perficitur in tactu: & ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quam visui.

Conclusio est, *Facultas generans concupiscibilis, & sensus tactus peculiari quadam ratione dicūtur infecta peccato originali*, loqui autē S. Thomā in hoc ar. de his tribus, & de his etiā intelligendum esse titulum articuli, patet ex argumēto, *Sed cōtra*, & ex corpore. Quomodo autē hæ potentiæ comparentur cum voluntate, de qua in art. præc. dixerat prius inficia peccato originali, colligitur ex solutione primi, vbi inquit, peccatū originale ea parte, qua inclinat ad peccata actualia præcipue pertinere ad voluntatē, sed ea parte, qua traducitur in prolē, intelligit secundū infectionē aliquā, & vulnus, præcipue respicere predictas tres potētias. Hęc sunt, quæ S. Tho. in his tribus questionibus docet, nunc vero more solito nostris disputationibus hæc omnia altius examinanda sunt.

An sit originale peccatū ab Adamo traductum in posteros Disp. 130.

Multi hæretici negant hoc peccatum. cap. 1.
Peccatum originale in Adæ posteros trāsfundi ex Veteri testamento probatur. cap. 2.
Eadem Veritas ex nouo testamento, ex Conciliis, & Patribus ostenditur. cap. 3.

Multi hęretici negant hoc peccatum.

CAPVT I.

QVid nomine peccati originalis in præsente controuersia, & sequentibus intelligamus, pendet ex ijs, quę in reliquis disputationibus dicturi sumus assignāres naturā, & essentiā illius: nūcautem perfunctorie quadam ratione notio huius nominis explicanda nobis est. Peccatū igitur originale appellamus defectū aliquē non operationis, sed naturæ, quo ita male se habet, vt eo sit digna aliqua pœna, itaque non sit defectus ille malū pœnę, sed potius malum morale, q̄ est dignū aliqua pœna. Dicitur autem originale, non quia sit origo aliorum peccatorū, sed quia in origine ipsa, seu generatione contrahitur, vel quia ab origine, hoc est a primo parente deriuatur. Sic vocauit Aug. lib. 2. contra Iulianum c. 1. & alibi sæpe numero, & Ansel. in lib. de conceptu virginali, & peccato originali, dici etiā solet peccatum naturæ, & alijs quoque nominibus nuncupari.

Perfunctorie de peccatum originale declaratur.

Hoc genus peccati quā plures hæretici aperte negarūt, inprimis Pelagius insignis naturæ defensor, & gratiæ Dei hostis asseruit, par-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ruit paruulos nasci sine peccato, egere tamen baptismo, non vt a peccato aliquo purgentur, sed vt regnum cælorum consequantur; hoc enim dicebat expressum esse Ioān.3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Addebat nihilominus paruulos sine baptismo decedentes habituros æternam quādā felicitatem, intelligebat vero extra regnum cælorum, & visionem claram Dei, qua alij baptizati perfruūtur. Ita refert hæresim illius August.lib.1.de peccatorum meritis, & remissione c.18. & 20. eadem hæresis, quod attinet ad priorem partem, colligitur ex Concilio Mileuitano canone 2. & Arausicano 2. cano 2.

August. Concil. Mileuit. Concil. Arausic.

Hunc etiam errorem secundo sequuti sūt Armeni, vt docet Castro aduersus hæreses verbo *peccatum* hæresi 1. idem de Armenis refert Sanderus lib.7. de visibili monarchia hæresi 118. & Prateolus in suo elencho hæresum verbo *Armeni*. Scribit autem Castro eos asseruisse paruulos decedētes sine baptismo, si sint filij fidelium, destinari in paradisum terrestrē, si vero filij infidelium, damnari in inferno cum adultis, & ita necessarium esse baptismum vt docebat Pelagius ad consequendum regnum cœlorum, non ad delendum aliquod peccatum. Hoc pacto forsan intelligendum est id, quod Sanderus refert ex Guidone Carmelita de Armenis, nempe docuisse paruulos sine baptismo saluandos.

Castro. *Sanderus.* *Prateolus.*

3 Tertio eundem errorem docuerunt Albanenses teste Antonino 4.p.tit.11.c 7.§. 5. Castro loco citato, & Bernardus Lutzemburgensis, & Prateolus in suis Chathalogis, verbo *Albanenses*. Hi fuerunt tempore Leonis 3. Pontificis, & Constantini 6. Imperatoris anno Domini 796. eosque diuersos fuisse ab Albigensibus scribunt ijdem Doctores, nam Albigenses fuerunt tempore Innocentij 3. Pontificis, & Frederici 2. Imperatoris: idem affirmat Cesarius Cistercienſis distinctione 5. dialogi: quare immerito Albanenses cum Albigensibus confundit Sanderus lib.illo 7. hæresi 151. videntur tamen in eodem errore fuisse Albigenses dum baptismum abijciebant, vt narrant prædicti Auctores.

Albanenses sumerunt. *Antonin. Castro. Ber. Lutzē. Prateolus.* *Cesarius.* *Sanderus.*

Quarto hūc errorem amplexati sunt postea Anabaptistæ, vt refert Philippus Melancthon in loco communi de baptismo infantum, Zvvinglius etiam in libro de baptismo contra Vrbanum Regium, vt Scribit Prateolus in Elencho hæreticorum verbo *Zvvinglius*. Ioān. quoque de Vvesalia in ciuitate Moguntina, vt narrat Ioannes Bunderius in compendio concertationis titulo 1.art.1. qui omnes asserebant paruulos nasci sine peccato originali.

Anabaptistarum error. Philippus Melancthō. *Prateolus.* *Ioannes Bunderius.*

Nec ab hac sententia longe abfuit Erasmus in annotationibus in illud ad Rom.5. *Per vnum hominem peccatum introiuit in mundum, & per peccatum mors*; cum illum locum interpretatur de peccati traductione secūdum imitationem, non secundum originem, & Faber Stapulensis in eundem locum affirmās pueros solum nasci obnoxios pœnæ mortis. De alijs Nouatoribus nostri temporis nihil dico, nam in alterum extremum impudenter delati non minus turpiter errarūt, vt disp.132.c.1. videbimus Hunc errorem præter Scholasticos Doctores in 2.d.30. & 31. luculenter confutarūt Armacanus lib.8. de quæstionibus Armenorum a. c.12. Albertus Pighius lib. controuersiarum controuersia 1. Catherin. in opusculo de peccato originali, Driedo to. 2.lib.2.de gratia, & libero arbitrio, tractatu 3. Alphons. de Castro loco allegato, Dominicus Sotus lib.1.de natura, & gratia c. 10.11. & 12. Andreas de Vega lib. 2. super Conci. Tri.c.11. & 12. Lindanus lib.4. Panopliæ c.10. & 11. Ioannes Bunderius in cōpendio cōcertationis tit.1. Ruard. Tapper ar.1. Hieronymus Turrianus lib.2. confessionis Augustinianæ c.1. & seq. Ioānes Nopelius in confessione Ambrosiana lib. 2. c. 1. qui duo multis testimonijs alter Augu. alter Amb. hunc esse errorem demostrent: scripserunt etiam plures alij Recentiores nostræ ætatis: iam vero testimonijs scripturæ Conciliorum, & Patrum secūdum veritatem Catholicam ostendamus non solam pœnam, sed etiam peccatum originale in omnes paruulos deriuari, Christo, & Beata Virgine duntaxat exceptis, de his enim modo controuersia non erit.

4 *Erasmus nō longe abfuit ab eorum errore.*

Armacan. Albertus Pighius. Catherinus. Driedo. Alphonsus de Castro. Dom. Soto. Vega. Lindanus. Ioannes Bunderius. Ruardus Tapper. Hieronym. Ioannes Nopelius.

Peccatū originale in Adæ posteros trās fundi ex veteri testamento probatur.

CAPVT II.

Catholica sententia.

EST igitur Catholica sententia iam diu in Ecclesia Dei palam definita ex primo nostro parente non solum pœnam, sed etiam culpam, & peccatum in posteros deriuari, quæ Scripturæ, Conciliorum, & Patrū testimonijs confirmāda nunc est. Ceterum ante quā singula proferamus notare libet Ethnicos etiā philosophos non caruisse huius peccati notitia, tametsi mille fabulis admixtā habuerint, statū enim innocentiæ lapsum primi parētis, & omniū ægritudinū, & laborū, quos patimur, causam descripsit Hesiod. in opere, cui titulū dedit, *Opera & dies* vbi inquit fuisse duos illos fratres Prometheū, & Epimetheū in primo sæculo, q̄ appellat aureū, & alterum ignē de cælo rapuisse, propter q̄ eius peccatū miserūt (inquit) Dij mulierē quandā nomine Pandorā, quasi omniū Deorū donū, quia a singulis dono aliquid accepit, vt Epimetheū deciperet: deferebat autē in vase omnia mala, & ægritudines, q̄ quidē obtulit Epimetheo, ille autē vt accepit, aperuit os vasis, vt videret quid intus esset, & inde omnia mala in totū vniuersum egressa sunt, atq; tūc iā incepit sæculum argenteū, deinde ferreum, & tādem plumbeum. Ceterū omissis Gētiliū fabulis ostendamus etiam ipsa Scriptura sacra peccatū hoc in mūdo esse. Sūt autē Scripturę testimonia vtriusq; testamēti, ex quibus præcipua afferemus. Quæ vero cōtra Iudęos ex Rabinis adducit Galatin. lib.6. de arcanis c. 5. & sequent, diligens Lector apud ipsum videre poterit, sicut & alia contra eosdē Iudæos, quæ tradit Burgen. in scrutinio scripturarū lect.3.c.2. & 3. & Marsil. Ficinus li. de religione Christiana c.33. Porchetus in Victoria contra Hebræos 1.p.c.17. Primū testimoniū, q̄ solet adduci, est illud Genes. 17. *Masculus, cuius præputij caro circuncisa nō fuerit, delebitur anima de illa populo suo, quia pactū meū irritum fecit*, ex quo loco Aug.16.lib.de ciuit.Dei ca.27. & lib. 2. de peccato originali cōtra Celestiū c. 30. & 3. lib. contra Iulianū c.18. & lib.2. de nuptijs, & concupiscētijs c.11. & Fulgen. lib. de incarnatione c.15. colligunt, peccatū originale: addunt enim cum 70. *Octauo die*, ratione quorū verborum coguntur intelligere hūc textum etiā de paruulis, vt ipsis quoq; pœna esset assignata, nisi circunciderentur: cūque non posset irritum facere mandatum Dei de circuncisione, quia capaces doli nō erāt, referunt Aug. & Fulgent. hanc præuaricationem pacti Domini ad trāsgressionē primi parentis, in quo omnes paruuli peccauerūt, & præuaricati sunt: subdit Aug. li. illo de ciuit.c.27. *Ac per hoc quia circūcisio signum regenerationis fuit, non immerito par*

5 *Armacan. Albertus Pighius. Catherinus. Driedo. Alphonsus de Castro. Dom. Soto. Vega. Lindanus. Ioannes Bunderius. Ruardus Tapper. Hieronym. Ioannes Nopelius.*

nulum propter originale peccatum, quo primi Dei dissipatum est testamentū, generatio disperdet, nisi regeneratio liberet, sed intelligenda sunt hæc diuina verba tanquā dictum sit, qui non fuerit regeneratus, interibit anima illa de genere eius, quia testamentū dissipauit, quando in Adā cum omnibus etiā ipse peccauit: idem dicit alijs in locis allegatis, ac si dicat nisi in ipsa circuncisione regeneretur, peribit anima illius propter cōmunē Adæ præuaricationem, qua & ipse etiam peccauit. Verum hoc testimonio veritatē catholicā confirmare non possumus, interpretationi enim Aug. aliqua obstant Patrum testimonia, qui affirmant præceptum hoc circuncisionis non accepisse Moysem in remedium peccati originalis, vt circuncisione ipsa expiaretur, sed in signum tātum iustitiæ, & expiationis peccati. Inprimis vero ex Hebræis Philo in lib. de circuncisione causas circuncisionis assignās, eā, quæ afferri solet de remedio peccati, nunquā adduxit: Iosephusquoq, lib.1. Antiquitatum c.12. non aliā causam assignat quā vt esset signum, quo genus Abrahæ ab alijs nationibus distingueretur. Ex Patribus vero Ecclesiæ Græcæ plane asserunt circuncisionē nō in remedium, sed in signum datā fuisse Iustin. in dialogo cum Triphone vbi ex eo quod mulieres nō circunciderentur, colligit, nō fuisse datā Abrahamo, & posteris in opus iustitię sed signi tātum causa, clarissime etiā Irenæus lib.4 c.30. Origen. li.2. cōtra Celsū, & Homil.3. in Genes. Euseb. lib. 1. demōstrationis Euangelicę c.10. & lib.1. Historię c.1. Athanas. oratione in illud, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*. Epiphan. hæresi 8. Chrysost. Homil.27. in Genesim. Explicans verba allegata Genes. 17. & Homil.39. & 40. & Homil. de proditione Iudę. & Homil.7. in Epistolam ad Roman. & 14. in epistolā ad Hebr. Cyril. lib.10. in Iulianum, Theodoret. q.67. in Genesim lib.7. ad Græcos, Damasc. lib.4. de fide ca.10.14. & 26. Theophyl. in c.2. ad Rom. Elias Creten. in orationem primam Nazianz. in illa verba. *De typis, & veritate*. Ex latinis vero Tertul. lib. cont. Iudæos c.2. & 3. Cyprian. lib.1 cont. Iudæos c.8. Ambros. epistola 72. & in c.4. ad Rom. lib.1. de Abrahā & c.4. & libr. 1. de Sacramentis c.4. & 6. & lib. de ijs, qui initiantur c.8. & 9. Hieron. inc.3. ad Galat.

Iosephus. *Iustinus.* *Irenæus. Origines. Eusebius. Athanas. Epiphanius. Chrysostom. Cyrillus. Theodoretus Damascenus Theophilat. Elias Cretē sis.* *Tertullian. Cyprianus. Ambrosius Hieronym.*

Hæc autem communis Patrum doctrina ex Paulo manifeste colligitur, nam cum ad Romanos secundo capite ostendisset,

Universidad de Deusto
Biblioteca

æquales esse Iudæum, & gentilem in negocio iustificationis, & vtrumq; per fidem iustificandum esse, nec quidquam prodesse Iudæo legem scriptam habere, incipit in 3.c. his verbis. *Quid ergo amplius Iudæo est, aut quæ vtilitas circuncisionis*, respõdet autem, *Multum per omnẽ modum, primũ quia credita sunt ei eloquia Dei &c.* Vbi particula *primum* non denotat ordinem, sed idem est quod *potissimum*, nam Paulus nullum aliud priuilegium illius populi enumerat in tota epistola, inquit ergo hoc tantũ excelluisse populum Iudæorum, & præstitisse Gentilico, quod eloquia Dei, & promissiones factæ essent illi; at de vtilitate circũcisionis nihil dicit, quod si ipsa iustificaret magna eius esset vtilitas, & eo sacramento populus ille Gẽtilico antecederet. Dicere posset quis etiamsi circuncisio data esset in remedium illius populi nõ præstisse populum Iudaicum Gentilico vtilitate circũcisionis siquidem populus Gentilicus sola fide posset iustificare suos paruulos. Hoc tamen responsum inane est, primum quia si populus Hebræus accepit circuncisionẽ in remedium originalis, nõ solum accepit pro paruulis, sed etiã pro adultis, siquidẽ locus hic Geneſis potius de adultis loquitur, Gentilicus autem populus nullum habebat signum in remediũ pro adultis. Præterea, si hebræis deinde non fuit sufficiens sola fides pro paruulis, sicut antea sufficiebat, sequitur peioris fuisse conditionis effectos, nisi in ipsa circuncisione, qua obligati erant, daretur maior gratia, tunc autẽ præstaret populus Iudaicus ratione circuncisionis. Postremo quia Paulus non solum contendit in materia iustificationis nihil præstitisse populum Iudaicum Gentilico, verum etiam circuſsionem nullius fuisse virtutis, sed tantum signum iustitiæ nãque deinde c.4. vt probet nihil profuisse Abrahamo, & posteris circuncisionem, ostendit, iustificatum illum fuisse ex fide, & de fide, quæ reputata fuit ad iustitiam inquit. *Quo modo ergo reputata est in circuncisione, an in præputio? non in circuncisione, sed in præputio, & signum accepit circuncisionis signaculum iustitiæ fidei, quæ est in præputio.* Sentit igitur circuncisionẽ non fuisse causam gratiæ, sed signũ iustitiæ, sicut ex hoc loco probãt Chrysost. Tertul. & alij Patres allegati: quod si circuncisio iustificaret, nõ diceret Paulus datã fuisse in signũ iustitiæ.

Effugium præiuditur

9 *Differentia inter circuncisionem & nostra sacramenta secũdum recentiores.*

Differentia vero, quæ a Scholasticis præsertim recẽtioribus solet assignari, inter circuncisionem, & nostra Sacramenta, quod nostra Sacramenta vt instrumẽta physica, circuncisio vero vt morale tantum instrumentum conferebat gratiam, friuola est: nã si solum circuncisio esset morale instrumẽtum, vel minima causa sine qua non; magna esset eius vtilitas, eaque sufficeret, vt populus Iudaicus Gentilico non solum præstaret, quia credita essent illi eloquia, sed etiã quia Sacramentum, quod esset aliquo modo causa salutis, ipsis esset concessum: nec tantum esset signaculũ iustitiæ, sed etiam vere causa continẽs in se iustitiam. Ceterũ Hugo de S. Victo. 1. to. in quæstionibus in epistolam ad Roman. q. 111. & Alexan. 4. p. q. 4. m. 7. a. 4. ad 3. ingenue fatentur circũcisionẽ nõ fuisse causam gratiæ in Abrahã, sed ei tantum datam fuisse in signum: in ceteris vero fuisse causam gratiæ, quia data est alijs in remedium. Verum hæc solutio non satisfacit, primum quia Paulus eo loco contendit ostendere in efficacem fuisse circuncisionem, nec Iudæum aliquid peculiare habuisse, quod Gentili non fuisset cõcessum ad iustificationem præter libros legis, & eloquia diuinæ Scripturæ. Deinde si ne fundamento dicitur circuncisionem in eo, cui primum concessa est, non fuisse effi cacem, in alijs vero fuisse: nam, & baptismus licet institutus fuerit ad delendũ peccatum originale, nihilominus etiã illi, qui iam erant iusti, suscipientes baptismum, recipiebant nouã gratiã nõ alia ratione, nisi quia erat signum institutũ ad iustificandũ.

10 *Hugo, Alexan. & alij.*

Probatur ex Scriptura circuncisionem non habuisse virtutem iustificandi.

Sunt alia Scripturæ testimonia in quibus aperte dicitur circuncisionem non habuisse virtutem iustificãdi, quo plane ostenditur non fuisse causam gratiæ vllo modo, nã ad Gal. 4. antiquæ ceremoniæ, inter quas numerat Paulus circuncisionem, de qua erat cum Galatis cõtrouersia, dicuntur infirma, & egena elementa, vt in paraphrasi ostendi, & ad Hebræ. 7. dicitur *Reprobatio prioris mandati propter infirmitatẽ, & inutilitatem:* & quãuis hoc posteriori loco Paulus velit ostendere circuncisionem non potuisse esse primam causam meritoriam iustificationis, vt ita probet, necessariũ fuisse meritum Christi sacerdotis secundũ ordinem Melchisedech, tamen nisi existimasset Sacramẽta illa fuisse tantum signa, & figura sacrificij Christi, nõ autẽ causam gratiæ, non dixisset reprobata fuisse propter inutilitatem, & infirmitatem suam. Quod vero inquit

vero inquit Maior in 4. d. 1. q. 4. §. *His præliba*tis, ablq; vllo fundamẽto est, dicit enim
11 circuncisionẽ quidẽ ex se contulisse gratiã, at si in aliquo illã inuenisset in tali gradu, vltra quẽ ipsa circuncisio gratiã non conferebat, eã non auxisse, & sic posse dici Abrahamũ non accepisse gratiã per circuncisionẽ. Hoc igitur, vt iã dixi sine fundamento est, quia sacramentũ ex se institutũ ad iustificationem nihilo minus operabitur, etiãsi gratiã productã inueniat, quãsi nõ inueniat

Iustificatur ex Genes.

Hoc supposito venio nunc ad c. 17. Gene. & ostendo ex illo non colligi peccatum originale, nã si aliqua ratione deduceretur maxime ratione Aug. quia ille, qui circuncisus non esset, non iustificaretur, ac proinde dãnaretur. Hoc autẽ non sequitur si circuncisione non iustificabatur puer, sed alio remedio nempe fide ei applicata: ergo inde nõ colligitur, peccatũ originale. Præterea verba illa, *Quia pactũ meũ irritum fecit*, nescio qua ratione referat Aug. ad pactum Adami, cũ potius ad propriã cuiusq; preuaricationẽ, & præcepti transgressionẽ referri debeãt, vt statim videbimus. Porro Aug. sequutus lectionem 70. qui addunt prædictis verbis Gen. 17. *Die octauo*, quæ non habentur in codicibus hebrẽis, nec in latinis vulgatis, coactus fuit exponere de paruulis & ideo illa verba, *Quia pactũ &c.* retulit ad pactum primi parẽtis, & illa, *Peribit anima illa &c.* de æterna morte intellexit: ꝙ si verba illa, *Die octauo*, non addamus, clarior sensus est, vt ita causa comminationis sit, non peccatum originale, sed actuale adul-
12 torum, quo transgressi fuerint præceptum circũcisionis, sicut explicat Cai. in eũ locũ. Nã eodẽ capite Deus proposuit pactũ hoc modo, *Hoc est pactũ meũ, quod obseruabitis, circuncidetur ex vobis omne masculinũ &c.* & ita non dicitur *Peribit anima eius*, simpliciter, sed additur, *De populo suo*, vel de genere suo, quæ verba non mortẽ æternam, sed tẽporalẽ denotãt, quia scilicet trãsgressor separãdus esset a populo, quæ pena frequens est in Scriptura contra transgessores alicuius ceremoniæ: Exodi 12. & 31. Leuit. 7. 17. 18. 19. 20. & 23. Nu. 15. & 19. Adde etiã, quod in translatione 70. quã Sixtus 5. emendari fecit, ita distinguitur lectio, vt illud, *Octauo die*, nõ referatur ad circuncisionẽ, sed ad penã, quã iubebat Deus, vt octauo die infligeretur adulto, qui transgrederetur hoc pactũ circuncisionis, dicitur enim *Et qui non fuerit circuncisus, masculus, cui non circuncidetur caro præputij sui, octauo die interibit anima illa de genere suo, quia testamentum meum dissipauit.*

Secundum testimonium.

Secundo loco afferri solet illud Oseæ 6. *Ipsi autẽ* (hoc est Adæ posteri) *sicut Adam trãsgressi sunt pactũ: ibi præuaricati sunt in me:* nã cũ paruuli nullo alio modo trãsgredi potuerint, quã in Adamo: sequitur eos ab Adamo peccatũ cõtraxisse. Quẽ sensum indicare videtur Hieron. in eum locum his verbis, *ibi hoc est in paradiso omnes præuaricati sunt in me in similitudinem præuaricationis Adam, non enim mirum si quod in parente præcessit, etiam in filys condẽnetur.* Theodor. tamẽ, & Theophyl. sequuti lectionem 70. qui vertunt non, *Sicut Adã*, sed *Sicut homo*, non interpretãtur de primo parẽte, sed hoc modo. Præuaricati sunt contra me, sicut præuaricari solet homo in hominẽ non seruãs pactionẽ, quã cũ eo constituit. Quod vero subdit, *Ibi præuaricati sunt in me*, Theodor. non explicat, Theophyl. vero particulã, *ibi*, refert ad sequẽtia hoc modo, *Illic Galaad me est aspernata*, vt sit sensus, *Illic*, hoc est secundũ illud tẽpus, quãdo auersus est Israel, Galaad me est aspernata. Sed hic sen
13 sus non quadrat vulgatæ: ideo alij ita explicãt *ibi*, hoc est in terra illa bona, quam eis promisi, acsi diceret: Sicut generationes anti quæ transgressæ sunt pactum meũ, & in terra bona, quã dedi eis, vt in ea mihi obtẽperarẽt, præuaricatæ sunt contra me. Imo & Hieronymũ aliqui explicãt, vt non loquatur de peccato originali, sed dicere velit, preuaricationẽ illius populi cæpisse a tẽpore Adami, ita vt quasi vnus populus cum Adamo propter præuaricationis similitudinem constituatur. Quare ego nõ video ex hoc loco aliquid certo posse colligi.

Hieronym.

Theodoretus Theo 130.

Tertium testimonium.

Insignis est locus veteris testamenti apud Iob c. 14. *Quis potest facere mundũ de immũdo cõceptum semine, nõne tu qui solus es?* Et ibidẽ iuxta lectionẽ 70. *Nemo mundus a sorde, nec infans, cuius est vnius diei vita super terrã*: quo testimonio vtitur Aug. in Psalm. 50. & auctor hypognosticõ apud Augustinũ lib. 5. vt probet originale peccatum: nam si omnes nasc imur, & cõcipimur immundi ita vt a solo Deo mundari possimus, sequitur, immunditiã specialẽ, quæ est peccatũ, & a solo Deo deletur, nos ipsos in nobis cõtrahere. Adde etiã illud Psal. 50. *Ecce enim in iniquitatibus cõceptus sum, & in peccatis cõcepit me mater mea*: ex quo loco idẽ Aug. colligit peccatum originale in expositione

Augustin.

Alterum testimonium.

Universidad de Deusto
Biblioteca

illius psalmi; neque enim Dauid loquebatur eo loco de peccatis parentum, quæ in generatione commisissent: nam vt notauit S. Th. 4. contra gentes c. 50. Dauid ex legitimo fuit matrimonio, porro in legitimo matrimonio licet peccatum veniale accidere posşit, id tamen cur diceret Dauid parẽtibus suis accidisse: intellexit igitur de peccato originis, quod merito iniquitates appellauit, vt bene notat S. Tho. q. 82. ar. 2. ad 1. vel quia vsus est plurali pro singulari, vel quia illud est origo, & causa multorum. 14

Eadem veritas ex nouo testamento, ex Conciliis, & Patribus ostenditur.

CAPVT III.

Ostenditur eadem veritas ex nouo testamento. Primũ testimonium. Rom. 5.

EX multis testimonijs, quæ ex nouo testamento afferri solent tria nobis sufficiant. Primum est ad Roma. 5. *Sicut per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt,* &c. hoc testimonio Augustin. vrget Pelagianos lib. de natura, & gratia c. 39. & 1. lib. de peccatorũ meritis, & remissione c. 9. & 12. lib. 4. cõtra duas Epistolas Pelagianorũ c. 4, & alibi. Verũ Pelagiani ita hũc locum interpretabantur, vt assererent intrasse quidem peccatum in mundum per vnum hominem imitatione, non propagatione, quem sensum non dedignatur amplecti Erasmus in annotationibus in illũlocũ, affirmãs se nolle Pelagianis aliquo modo fauere, cum tamen manifestum Scripturæ testimonium cum ipso Pelagio funditus euertere non dubitet. Huic tamen interpretationi præter communem Ecclesiæ, & Patrum sensum, quem definit, & probat Concil. Trident. sessione 5. can. 4. de peccato originali intelligens verba illa cum tota Ecclesia de traductione per originẽ, multa etiã alia obstãt Pauli verba. Primo quia ad Ephes. 2. inquit nos esse *Natura* nõ imitatione *Filios iræ*. Secundo quia statim eodem capite ad Roma. 5. dicit, *Vsque ad legẽ enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset, sed regnauit mors ab Adam vsque ad Moysem etiam in eos, qui non peccauerunt in similitudinem præuaricationis Adæ*, omissis vero illis verbis *vsque ad legem enim* &c. & illis *sed non imputabatur*, quæ superius disputatione 97. cap. 3. explicata sunt, ex illis

Interpretatio Pelagianorum.

15 *Reijcitur prima. Trident. sessione 5.*

Secundo.

sequentibus *sed regnauit mors* &c. Catholicus ille Augustinsensus elicitur. Nomine enim mortis non intelligit Paulus mortem corporalem, hanc enim Christus non abstulit, nec vt illam destrueret, mortuus est, sed vt regnum peccati, quod est mors animæ, superaret: id quod aduentu Christi factum est, de qua morte spirituali statim dixit, *sicut enim vnius delicto multi mortui sunt:* cum igitur dicat Paulus mortem regnasse etiam in paruulis, hoc est nullum contra illam fuisse remedium ad huc in lege Moysi hoc enim significat, *Vsque ad Moysem*, fatetur plane peccatum originale, quod est mors animæ spiritualis.

Tertio obest id, quod statim subungitur 19
Non sicut delictũ, ita & donum, sicut enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donũ in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Et nõ sicut per vnũ peccatũ, ita & donum: nã iudicium quidem ex vno in cõdemnationẽ, gratia autẽ ex multis delictis in iustificationem. Quodũ peccatũ primi parẽtis ingressum fuisset in mũdũ solũ imitatione, nõ diceret Paulus *ex vno in cõdemnationẽ*, sed ex multis. Præterea non diceretur multi mortui vnius delictũ, sed multis etiã, & damnũ, quod imitatione intulisset peccatũ primi parẽtis, fuissent plura peccata, ac proinde non recte anteponeret Paulus donũ Christi, q̃ a multis nos liberauit, delicto Adami, & dãno, q̃ intulit, nisi de vno illo delicto, q̃ vera propagatione in posteros deriuatũ est, intelligeret: alioqui etiã Adami iudiciũ ex multis etiã peccatis fuisset in condemnationẽ, sicut iustificatio fuit ex multis etiã delictis in sanctificationem. Quarto arguere possumus contra expositionem Pelagij cũ Aug. lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione, c. 9. si peccatũ intrasset in mũdũ sola imitatione, non dixisset Apostolus intrasse per vnum hominem, quia intrauit potius per dæmonem; nam vt inquit Ioann. c. 3. epistolæ primæ *Ille ab initio peccat*, & Ioã. 8. Christus dixit ad Iudeos, *Vos ex patre diabolo estis, & desideria patris vestri vultis facere, ille homicida erat ab initio, & in veritate nõ stetit*, & iterũ *cum loquitur mẽdacium ex proprijs loquitur, quia mẽdax est.* Vbi facit diabolum auctorem mendacij, quem Iudæi imitabantur, sicut etiam in animo occidendi, de quo loco multa in hunc sensum dixi disputatione 227. c. 3. & Sapient. 2. *Inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem*

Quarto Aug.

Ioann. 3. epist. 1. Ioann. 8.

17

orbem terrarum, imitantur autem illum omnes, qui sunt ex parte illius quo circa illa verba Pauli eodem capit. 5. ad Roman. *In quo omnes peccauerunt*, sinistre interpretãtur Pelagiani eadẽ modo per solã imitationẽ vt idem sit, *in quo, & per quem*, imitatione videlicet omnes peccauerunt.

Secundũ testimoniũ, quod tractat Aug. lib. 6. contra Iulianũ c. 4. est Pauli 2. ad Corinth. c. 5. *Si unus pro omnibus mortuus est Christus, ergo omnes mortui sunt.* Ex quo arguit contra Iulianum his verbis, *Nega pro paruulis mortuum, ut eximas eos de numero mortuorum, de cõtagione peccatorum.* Paulũ enim loqui de morte spirituali manifestũ est, vt superiori testimonio probaui Christ⁹ enim pro ea mortuus est, nõ pro tẽporali, quã nullus sane effugiet. Id q̃ sequẽtia verba aperte indicãt, *Vt & qui viuunt iã nõ sibi viuãt, sed ei, qui pro ipsis mortuus est, & resurrexit.* Adde etiã illud ad Rom. 5. *Quia cũ peccatores essemus Christus pro omnibus mortuus est:* atqui pro paruulis mortuus est, ergo peccatores erant. Tertiũ testimoniũ est ad Ephes. 2. *Eramus natura filij iræ*, ex quo loco arguit Aug. lib. 2. de peccatorũ meritis, & remissione c. 10. & serm. 14. de verbis Apostoli, explicat autem illud *natura*, hoc est originaliter, filij⁹ autẽ iræ est peccator: si ergo eram⁹ natura filij iræ, ergo & natura peccatores non sola imitatione.

Hæc catholica sentẽtia contra Pelagiũ, & Celestium definita est in Conc. Mileu. canone 2. & Arausic. 2. canone 2. Eliberit. canone 45. Tolet. 2. canone 12. Tolet. 6. canone 77. Carthag. 5. canone 6. ab Innocent. 1. in epist. 25. & 26. & a Leone 1. epistola 22. post medium, & 81. non longe a fine, a Beato Gregorio lib. 7. epistola 53. quæ est ad secundinum in vltima parte illius, demum in Conc. Trid. sessione 5. in decreto de peccato originali. Plures etiam ex Patribus eã nobis vt catholicam tradiderunt in primis Aug. locis allegatis a nostro Hieron. Turrian. in sua cõfessione Augustiniana, & Ambros. in locis allegatis a Nopelio in Ambrosiana confessione, quas superius citaui, ex alijs Patribus Dionys. c. 2. de Ecclesiastica Hierarchia p. 3. vbi peccatũ originale appellat ingenitum dissimilitudinis habitũ, vt recte notauit noster Francisc. Turrian. in epistola ad Episcopũ Antisiodorensem Iacobum Amiotum de peccato originali, & eodẽ lib. c. 7. p. 3. ait Dion. infantes baptizari in remissionem peccati, Iustinus in dialogo cum Triphone ait genus humanũ incidisse in mortem, & fraudem serpentis, Origenes in illud c. 5. ad Romanos docet, in omnes homines mortis peccati sententiam transijsse, confirmat autem testimonio illo Iob. 14. *Nemo mundus a sorde, etiãsi vnius diei fuerit vita eius*, secundum lectionem 70. quod superius allegauimus. Gregorius Nyssenus in disputatione de resurrectione, & anima, *Qui fieri potest*, inquit, *vt homo nequitiæ vitijsque expers sit, qui per vitiositatem natus sit*, & libro de Beatitudinibus oratione 6. *Ex homine, ait, homo nascitur, ex peccatore peccator.* Lege Nazianzenum in oratione in sanctum baptisma, quæ est quadragesima, & Basiliũ homilia de baptismo, Chrysostomum Homilia de Adam, & Eua, quẽ falso pro sua sententia allegabat Iulianus Pelagianus, vt videre licet apud Augustinum lib. 1. contra Iulianum c. 2. imo & Erasmus, & Iacobus Faber in annotationibus in c. 5. ad Roman. eam sententiam tribuunt Chrysostomo, vt senserit peccatum originale non transfundi ad posteros, sed pœnam tantum, a qua calumnia recte ipsum defendit Sixtus Senensis lib. 6. biblioth. annotat. 236. Augustin. etiam c. illo 2. testatur Chrysostomum nihil tale docuisse; nam loco a nobis allegato plane asserit peccatum originale in paruulis, & homilia 40. in primam ad Corinth. inquit in baptismo tolli radicale peccatum q̃ Græce appellauit προόρεξιν ἁμαρτίας, lege Sixtum loco citato, & Augustinum, qui plura refert ex Chrysostom. & ipsum præclare defendit: de Ambros. vero, qui in Comẽt. in c. 5. ad Rom. Pelagio fauere videtur, multa habes in cõfessione Ambros. anobis allegata Cypria. præterea 3. lib. epist. 8. quę est in ordine, 59. manifeste de necessitate baptismi ad delendũ originale in pueris loquitur. Clarissime Hieron. dialogo 3. contra Pelagianos circa finem, qui testimonio Cypriani citato suam confirmat doctrinã: ex quibus Patribus, atq; alijs suam catholicam sententiam contra Iulianum cõprobat Aug. lib. 2. contra ipsum. Argumenta vero quibus aliqui pro Pelagio vti possent, in reliquis disputationibus facile dissoluentur, vbi ostendemus quomodo possit peccatum esse in paruulis, etiamsi non sit eis volũtariũ voluntate propria. Secũdo quomodo Deus crudelis non sit, qui propter peccatũ primi parẽtis posteros ita puniat. Tertio quomodo trãsfũditur hoc peccatũ.

Greg. Nyss.

19 *Nazianz. Basil. Chrysost. Erasmus. Iacobus. Sixt. Senens. Augustin.*

Cyprianus.

Hieronym.

Universidad de Deusto
Biblioteca

An peccatum originale sit proprie peccatum. Disputatio 131.

Originale peccatum non esse proprie peccatū sensit Durandus.cap.1.
Peccatum originale esse vere, & proprie peccatum probabilior sententia adstruit. ca.2.
Argumentis Durandi satisfit.cap.3.

Originale peccatū non esse proprie peccatum censet Durandus.

CAPVT I.

IAm vero de natura, & essentia peccati originalis differere oportet, quā vt melius disp. seq. explicemus, prius videndū est, an in paruulis, qui omni rationis vsu carēt, aliquid possit esse, quod proprie culpa, & peccatum sit. Duran. in 2.d.30.q.1. constāter affirmat nihil esse in paruulo recens nato, quod propriā habeat rationē culpæ, aut peccati moralis, non quia non sit aliquis in ipso defectus, sed quia ille verā non habeat rationem culpæ, & peccati. Probat autē primo ex Arist.3.Ethic.c.5.vbi inquit, per ea, quę nobis natura insunt, non laudari nos, aut vituperari, sed potius misericordiā quasi mereri: *Nemo namq;* (inquit) *Exprobrabit cuiquam si sit aut natura, aut ægritudine, aut vulnere cæcus, quodsi ebrietate, aut aliquo flagitio captus sit oculis, omnes vtiq; carpent, ac increpabunt, vitia igitur corporis, ea quidem, quæ in nostra sunt potestate, reprehenduntur, ea vero, quæ non sunt, non increpantur*: Hæc Arist: quidquid autē sit peccatum originale, natura, seu natiuitate nobis ineſt, nec in nostra positū est electione: ergo ob illud reprehendi nullus debet, ac proinde non habebit vere, & proprie rationem culpæ, & peccati. Secundo de ratione peccati moralis est vt sit voluntariū ei, cui est peccatum atqui originale peccatū non est pueris voluntarium: ergo nec illis est proprie peccatum. Probat autem, originale peccatum nō esse paruulis volūtarium, quia id, quod est aliena voluntate voluntarium, non est mihi voluntarium, peccatū autem originale paruulorum tātum fuit voluntarium volū tate primi parentis, quæ ipsis paruulis fuit aliena: ergo illis nō fuit volūtarium, quod si aliquando voluntas, aut factum alterius censetur proprium, hoc solū cōtingit, quando quis aliquid faciendum alteri cōmittit: atqui hoc modo non potuit voluntas primi parentis censeri voluntas paruulorum, quia ipsi nihil voluntati illius cōmiserunt, ergo voluntas primi parētis non debuit cēseri propria singulorum ad hoc, vt defectus inde procedens verā habeat in singulis rationem peccati. Si vero quis dicat peccatū paruulorum fuisse voluntarium voluntate primi parētis, quatenus ille accepit pro singulis gratiā, & iustitiam originalē, & propria voluntate sibi, & toti posteritati eam amisit, certe hoc genus voluntarij nō videtur sufficere, vt originale peccatū singulorum sit proprie peccatum: hoc enim paruulis ipsis est voluntarium. q̄ vocāt interpretatiuum, quod non sufficit ad rationē peccati: quinimo respectu ipsius Adami peccatū paruulorum hoc modo solum fuit volūtarium: ille enim non voluit directe se, suāque posteritatem gratia sibi cōmissa spoliare, imo id sibi displicuit: ergo paruulorum peccatum nō fuit sibi proprie, & directe voluntarium, id autē, quod non est per se, & directe voluntarium, non est per se, & proprie peccatum: omnē enim peccatum eatenus est peccatum, quatenus est voluntariū, ergo nec originale peccatum erit per se, & proprie peccatum.

Durandi sententia asserit in puero non esse proprie peccatū.

Probatur primū ex Arist.

Secundo.

Tertio nullus dicitur peccare in eo, quod vitare non pōt teste Aug.3.de lib. arbit.c.18. atqui paruuli non possunt defectum illum, quicūq; ille sit, euitare: ergo defectus ille non est proprie peccatum. Hanc sententiā Dur. sequutus est Ruar. Taper. art. 2.§. *Ex his videmus*, ante medium, & hac vnica ratione, quę sit in ordine quarta sic probat. In Conc. Arausi. canone 2. & in Tridentino decreto de peccato originali sess.5. hoc peccatum non dicitur absolute, sed cum additamento peccatū: dicitur enim peccatum, quod est mors animæ, mors autem animæ potius est effectus peccati, quā peccatum, ergo hoc peccatum non est absolute, & simpliciter peccatum.

Tertiō

Quatuor probat Ruard.

Peccatum originale esse vere & proprie peccatū vera sententia adstruit.

CAPVT II.

SEntentia Durādi acriter reprehendunt & merito Scholastici nostri temporis. Contra eam scripsit Catherin. in opusculo de peccato originali c.5. cum tamen ipse c.6. plane fateatur, nihil esse in paruulis formaliter, quod eis possit imputari ad peccatum propter voluntatem primi parentis: nā cum ipse asserat in eo opusculo, essentiam peccati originalis nihil aliud esse quā reatum ad pœnā, cogitur fateri nihil esse in illis formaliter, quod verā habeat rationem peccati. Quare ego nō video cur ita ipse a sententia Dur. abhorreat, siquidem re vera cum ipso cōuenit. Esse itaq; in paruulis veram, & propriam rationem peccati contra prædictos Doctores probatur primum ex Cōcilio Arausicano 2. canone 2. vbi ita definitur, *Si quis dixerit soli Adæ præuaricationem suam, nō & eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autē & peccatū, quod mors est animæ, per vnum hominem in omne genus humanum transijsse testatur, iniustitiā Deo dabit &c.* cum igitur distinguat mortē corporis a morte animę in eo, quod mors corporis non sit peccatum, sed pœna peccati, mors autē animæ sit peccatū, ac proinde non sit pœna, plane explicat Concilium verā rationem peccati per id, q̄ putauit Ruardus esse additamentū diminuens, cū dixit *quod est mors animæ*: indicat enim non esse pœnam, sicut est mors corporis. Et quamuis mors animæ videatur effectus tantum peccati actualis, ipsa tamen, vt seq. disp. ostendemus, verā habet in se rationē peccati Deinde probatur ex Conc. Trid. sess.5. decreto de peccato originali canone 5. cuius verba sunt, *Si quis per Iesu Christi domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati, remitti negat, aut etiā asserit, non tolli totum id, quod verā, & propriā peccati rationem habet, sed illud dicit tātum radi, aut non imputari, anathema sit.* Vbi licet non definiat Concilium peccatum originale verā, & propriam habere rationē peccati, sed dānet Lutheranos assertēes manere post baptisma vere, & proprie peccatū; ipsi enim libenter fatentur appetitum esse vere, & proprie peccatum, supponere tamē videtur, & cū eis cōuenire in eo, vt ante baptismū sit aliquid, quod propriā habeat rationē, peccati: alioqui nō diceret Cōciliū, *Totū id quod verā & propriā habet rationem peccati*, sed, *aliquid quod verā habeat rationē peccati*. Ceterū cū ad veram, & propriā rationē peccati moralis sit necessaria ratio voluntarij, non parum laborant Scholastici in explicanda ea, quæ in peccato paruulorum reperitur, S. Thomas q.81.art.1. voluntariū quod conuenit peccato originali explicat similitudine membrorum, quæ in eodē homine mouentur a voluntate, nam horū motus ideo peccato imputantur, quia a voluntate procedunt, & rationem voluntarij ab ea habent: eodem modo, inquit, comparantur singuli posteri cum volūtate primi sui parentis, quia ab eo per generationem quasi mouentur sicut membra a voluntate. Hāc comparationem, qua vtitur S. Thomas, impugnat Catherinus in opusculo de peccato originali ca.6. quasi per omnia similis esse deberet, cū re vera solum velit S. Tho. in eo comparationem habere locum, quod ad nostrum institutum attinet, videlicet vt peccatum posterorum voluntariū sit, non voluntate propria, sed voluntate primi parentis, a quo ipsi deriuantur, & ex quo donum iustitiæ transfundendum in eos, aut defectus illius pendebat. Ad hanc vero rationem voluntarij duo sunt necessaria, alterū est primum parentem accepisse iustitiam, & gratiam pro se, & suis posteris ex pacto seu voluntate ipsius Dei, nam gratia, & iustitia suapte natura non pendebat ex volū tate primi parentis: Alterum est Adamum ex causa omnino voluntaria sibi, & posteris hanc gratiā, & iustitiam amisisse, sic enim sufficiens est ratio voluntarij, vt defectus posterorum sit peccatum naturæ, & nō personæ, hoc est, sit defectus in ipso esse, & non in operatione, vt infra latius explicabitur. Hoc ipsum exposuit Anselmus opusculo de conceptu virginali c.10.12.23.&27. exemplo hominis qui pro se, & posteris acciperet a rege donum. Verum cum in hoc casu non trāsfunderetur culpa in posteros, vt sequente disputatione patebit, in eo solum locum habebit, quod damnum sequutum posteris diceretur voluntarium volūtate primi parentis. Ex hac ratione voluntarij, & ex natura defectus, qui contrahitur a paruulis, sequente disputatione facile monstrabimus veram, & propriam rationem peccati: est enim defectus iustitiæ, cui si addas rationem hanc voluntarij, erit vere peccatum dignum aliqua pœna: idemque esset de illo, qui a rege pro se, & posteritate aliquid accepit, si defectus illius doni esset iustitiæ defectus. Hanc rationem voluntarij ad rationem peccati originalis sufficere arbitratur auctor libri de ecclesiasticis dogmat. apud Augustinum cap. 22. & ipse Aug. cōcione ad Cathecumenos cōtra Iudæos c.2. & 1. lib. retractationum ca. 13. &

Sententia Catherini cum opinione Durandi.

Tertiō

Trid.

Arau.

Impugnatur a Catherino immerito.

6 Exemplum Anselmi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

13.& 15.& 6.libro contra Iulianum cap.3. quinimo videor idē mihi colligere ex Cōcilio Tridentino sessione 5. decreto de peccato originali canone 2.vbi ait, *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli,& non eius propagini asserit nocuisse,& acceptam a Deo sanctitatem,quam perdidit sibi soli, & non nobis perdidisse &c.anathema sit.* Vbi cum dicat,& sibi,& nobis illam perdidisse,signum est voluntati illius fuisse cōmissam,vt trāsfunderetur, alioqui non diceretur nobis, sed sibi soli eā perdidisse:& in hac controuersia hęc dicta sufficiant,nam in sequente hæc omnia magis elucidanda sunt.

Conc. Trid.

Argumentis Durandi satisfit.

CAPVT III.

7 *Diluitur prima ratio ex mente aliquot auctorū Ricard.*

IAm vero argumentis Dur. satisfacere difficile nō erit. Ad primum sumptum ex Arist.3.Eth. c.5.asserente,neminem in crepari posse propter defectum, quem a natura absque sua culpa habet,respondet Ricard. in 2.d.30.ar.1.q.1.ad 3. diuersam esse rationem de cæcitate,& de alijs naturalibus dēfectibus,& de peccato originali: naturales enim defectus, cum nō sint vllo modo defectus culpæ,non merentur increpationem sed potius misericordiam,defectum autem peccati originalis,inquit esse veram culpā, & ideo increpationem mereri. Conuenit Scotus in 2.d.32.q.1.§. *Ad argumenta quæstionum*,ad penultimum imo etiam S.Thomas q.81.ar.1.ad 5.concedit hoc peccatum originale increpatione dignum esse,si vnus quisque existens in illo non consideretur secūdum se,sed comparetur cum suo principio,a quo talem defectum contraxit. Hāc vero solutionem facile possumus confirmare ratione;nam cum Aristoteles sola naturali ratione ductus non nouerit defectū aliquem in nobis generatione contractum, qui veram haberet rationem culpæ, quid mirum si de naturalibus solum defectibus loquens dixerit,non esse dignos reprehensione,sed potius misericordiam mereri: & hac ratione existimo satisfieri testimonio Aristotelis.

Scotus.

S.Thom.

Solutio aut Gerris.

Ceterum cum non quæuis increpatio cōtra peccatū originale fieri possit, ego quidem destinguerem : duplex enim esse potest,aut enim in sola pœna damni consistit, & hac digni sunt pueri,quatenus considerā

tur cum defectu iustitiæ voluntate sui primi parētis:alia vero consistit in pœna sensus, & afflictionis,& hoc genere increpa- 8
tionis puer dignus non est:quare cū increpatio,quæ fit verbo,[& habet rationē contumeliæ,potius sit pœna sensus,contra pueros locum non habet:quis enim increpabit pueros,quod ita nati sunt,aut eos cōtumelijs verbis afficiat:& de hoc genere increpationis solū videtur locutus Arist. quem laudi opposuit,qua dignus est,qui bene operatur. Ad secundū respondeo peccato originali conuenire sufficientē rationem voluntarij,vt superiori capite ostēdimus,observandum tamen est id,quod diximus disput.73.c.9. nempe rationē voluntarij non esse genus malitiæ,& bonitatis moralis,sed tantum fundamentum illius : veruntamen sicut sunt diuersa genera peccatorum, ita etiam diuersa ratio volūtarij ad ea sufficit: nā peccatum personæ, quod in operatione consistit,postulat voluntarium personæ operantis peccatum vero originale,quod in defectu naturæ positum est secundum esse, solum postulat voluntarium aliena voluntate,vt superius expositum est.

Solutur secunda ratio,

Scotus. Diluitur tertia ratio ex mente aliorum auctorum.

Ad tertiū respondet Scot.q.illa 1.§.citato. *Ad secundum argumentum*, dupliciter aliquē peccare,vno modo operatione peccati,alio modo habendo peccatum : priori modo inquit paruulos nō peccare,atq; ita locum habere sententiā Aug. *Nemo peccat in eo,quod vitare non potest* : posteriori autem modo peccare paruulos,& in eo sensu non loqui Augustinum existimat . Ricardus vero d.illa 30.ar.1.q.1.ad 2. quem non nulli recentiores sequūtur,vt defendat paruulos peccare peccato originali, ostendit eos vitare potuisse , & debuisse tale peccatum in primo nimirum parente,qua de causa & Augustinum lib.1. retractationum c. 15.asserere paruulos reos teneri,quia ex origine eius,nempe Adami tenentur,qui nō fecit,quod facere potuit , diuinum scilicet seruare mandatum. Ceterum quanuis hoc 9
rectè probet,paruulos verū contraxisse peccatum exprimi parentis obligatione,ob id tamē nō sequitur,paruulos contrahentes, seu habentes peccatū originale,peccare.Et sane Aug.plane affirmat nullū vnquā peccare in eo,quod vitare nō potest; nō enim sentit,vt quibusdā Recentioribus placet,aliquādo esse peccatū in eo,quod quis vitare non potest:nam quanuis ibi dicat,facta ignoratione,vel concupiscentia quodāmodo cogente

Ricardus.

cogente esse peccata,in quo videtur sentire posse esse aliquādo peccatū in eo,quod vitare non possumus,tamen id explicat 1. lib.retractationum ca.13. & 15.ostendens tunc esse peccatum ratione alicuius voluntatis,intelligit autem ipsiusmet operantis. Quare respondeo paruulos quidem habere vere,& proprie peccatū,sed non peccare hæc enim duo idem non sunt,peccare enim denotat defectū in operatione personæ, at habere peccatū de defectu naturæ secundū esse etiā dicitur.Pueri igitur in seipsis nō dicuntur peccare,cū tamen in seipsis dicantur peccatū habere:dicuntur tamen in Adā peccasse,quia peccatum primi parētis ipsis etiā nocuit,quatenus in illo iustitiā,vt in capite habebāt. Ad vltimū,q; erat Ric.dictū est supra cum dicitur peccatum originale, quod est mors animæ,additamentum illud quod est mors animę,nō minuere rationē verā, & propriam peccati originalis, quin potius illam declarare, & a malo pœnę distinguere.

Quid sit peccatum originale. Disp.132.

Hæreticorum errores.cap.1.
Originale peccatum nullum aliud esse præter peccatum actuale primi parentis senserunt Pighius,& Catherinus.cap.2.
Originale peccatum esse reatum, docuit Augustin.cap.3.
Originale peccatum esse qualitatem morbidā non pauci Theologi existimarunt.cap.4.
Quomodo peccatum originale ex priuatione, & positiuo conflari nonnulli putent.ca.5.
Peccatum originale in sola priuatione subiectionis mentis ad Deum cōsistere alij Theologi docuerunt.cap.6.
Notatio quædam de iustitia originali pro explicatione probabilioris sententiæ.cap.7.
Peccatum originale esse priuationem iustitiæ originalis auctoritate probatur.cap.8.
Prædicta sententia exponitur,& ratione firmatur.cap.9.
Oppositiones contra prædictā sententiā.c. 10.

Hæreticorum errores.

CAPVT I.

HÆc est potissima de peccato originali controuersia,ex quapē dent omnia,quę de peccato originali Catholici docēt,ideo re-

citatis de more singulorum opinionibus, eā diligenter, & exacte disputare operepretium erit:neq; vero desunt in hac etiā quæstione hęreticorum errores, quos statim in principio reijcere necesse est, vt cum Catholicis deinde solū contendamus.Primus igitur error fuit,quem refert noster Frāciscus Turrianus in epistola illa ad Episcopū Antisiodorensem de peccato originali, peccatum originale esse illud , quod anima contraxit antequā corpori coniungeretur,qui fuit error Origenis vt 1.p.disp.91.c.2.retulimus:contra quē ibi satis dictum est,nunc autē hac sola ratione refellitur si enim tale esset peccatum, illud non contraxissent homines ex primo suo parēte peccatum autē originale ex primo parente,contrahi dicitur:ergo tale non potuit esse peccatū originale . Fuerunt autē duo alij errores nostri tēporis,quos enumerat idē Turrianus, vnus est Mathiæ Illirici Centuriatorū principis,qui vt memorat Canisius lib.1.de Beata Virgine c.8.& Franciscus Turrianus in illa epistola sicut nouus quidā Manichæus ausus fuit affirmare peccatū originale non esse qualitatē,non accidens aliquod in nobis,sed substantiā naturæ humanæ,quo etiam priuationem aperte excludebat:vteba tur autē hac futili, & inani ratione. Quidquid est incōforme legi,est peccatū,sed tota natura humana corrupta est inconformis legi,ergo tota illa est peccatū:hanc autē naturā sic corruptā,quā dicebat esse substantiale peccatū,appellabat etiā fontē omnium peccatorum.

Primus error. Franciscus Turrianus.

Origenes.

Secundus error.

Eius fundamentum.

Hanc vero hæresim olim in Manichæo asserente substantiam aliquam esse suapte natura malam,damnarunt plures Patres a nobis allegati supra disp. 95.cap. 1.& 10. nunc vero aperte refellitur ex Conc.Trid. sessione 5.decreto de peccato originali canone 5.vbi dānat qui dixerit per baptismū non tolli totum id,quod veram,& propriā rationē peccati habebat in renatis:cum ergo natura non tollatur,sequitur ex sententia Matthiæ non tolli totū id,quod veram habet rationem peccati , imo vero nihil illius auferri,cū nihil substātiæ tollatur.Ratio vero huius hæretici futilis est, & inanis quia non omne illud peccatum est , quod est legi, aut regulæ inconforme, sed illud, quod ratione sui , est inconforme, qualis est actus, vel defectus aliquis, quare substantia,quæ ratione operationis, vel defectus est legi , aut naturæ inconformis, non erit pec-

2 *Refellitur aperte ex Tridentino.*

Soluitur fundamentum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

erit peccatum, sed peccatum habebit.

Tertullian. error

Alter error est aliorum nostri temporis, qui affirmant essentiam peccati originalis esse concupiscentiam, & fomitem, qui nos ad malum inclinat: hunc vero fomitem nō in solo appetitu carnis, sed etiā in ipsa mēte constituunt, quatenus illa ad malū procliuis est. Ita expresse tradiderunt Luthera ni in Apologia confessionis August. & Me lanchthon in colloquio Vvormatiēsi, & Cal uin. lib. 2. instit. c. 1. p. 9. sicque interpretantur legē peccati, & carnis apud Paulum ad Rom. 3. vt in obedientiam quoque mentis complectatur: quare in confessione Augustana hoc peccatum appellarunt maximū, imo vero immedicabile, quia totū hominē ita inficit, vt quidquid ab eo procedit, sit peccatū, ideoq; in renatis illud manere do cet Lutherus art. 2. Fundamenta præcipua huius erroris sunt verba Apostoli perperā intellecta ad Rom. 6. 7. & 8. & ad Hebr. 11. quibus locis concupiscentiam appellat pec catum, & ad Rom. etiam 7. cum dicit *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea bonum*, & multa alia quibus naturam suam deprimit. Hanc eandem sententiam tradidisse videtur Hugo de S. Victore 3. to mo lib. 1. de sacram. 7. c. 26. & 28. cū ait hoc peccatum esse concupiscentiā in carne, & ig norantiam in mente, imo etiā eodem tomo in summa sententiarum tract. 3. c. 11. affirmat esse concupiscentiā non tātum carnis, sed etiam animę, & spiritus, eamq; manere post baptismum, sed nō imputari. Adde etiam Augustinum lib. 1. de nuptijs, & cōcupiscentijs c. 23. vbi docet, manere concupiscentiam in renatis, sed non imputari, eā autem dixerat esse peccatum originale, & ca. 26. ita loquitur, *In eis ergo, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, vtique necesse est, vt reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur, vt in peccatum, sicut dixi, nō imputetur. Nam sicut eorum peccatorū, quæ manere nō possunt, quoniam cum fiunt, præcreunt, reatus tamē manet, & nisi remittatur, in æternum manebit, sic illius concupiscentiæ, quando remittitur, reatus aufertur.* Sē tit igitur concupiscētiam quidem esse peccatum, eam tamen non imputari ad peccatum in renatis, quamuis maneat: quare fauere videtur errori eorundem, qui asserūt, originale tegi, & non tolli, radi, sed nō eradicari, hoc est manere, sed nō imputari, aut puniri. Hic error ex professo damnatur in

Calvin.

3 Fundamentum huius erroris.

Roman. 6. Hebr. 11.

Hugo Vict.

Probant ex August.

5

Damnatur hic error a professo in Conc. Trident.

Conc. Trid. sess. 5. decreto de peccato originali, canone illo 5. vbi damnat asserētes nō remitti in baptismo vere reatum originalis peccati, aut totū id, quod verā habet rationem peccati originalis, non tolli, sed radi, & non imputari: cum ergo maneat concupiscentia, vt fatetur Concilium eodē canone, quod tā intelligi potest de fomite appetitus carnis, quam de voluntatis inclinatione ad peccatum propter coniunctionē cum carne; fit, vt illa sola nequeat esse peccatum originale. Reddit vero rationem Cōcilium quia in ijs, qui baptismo regenerati cum Christo consepulti sunt, nihil damnationis est, ad Rom. 6. *Sed veterem hominem exuentes, & novum, qui secundum Deum creatus est, induentes innocentes, immaculati, innoxi, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Sic etiam Aug. in lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione c. 28. & 29. lib. 1. de nuptijs, & concupiscētijs c. 23. & 25. & 6. lib. contra Iulianum c. 5 & 7. contra duas epistolas Pelagianorum c. 13. plane asserit, concupiscentiam, quæ manet in renatis, non esse peccatum, & peccata omnia etiam originale in baptismo vere deleri: quare aliquid aliud præter concupiscentiam putauit ille esse peccatum, vt infe rius dicemus. Nam vt optime notarunt Roffensis ar. 2. contra Lutherum, & Hieronymus noster Torrensis in lib. 2. confessionis Augustinianæ c. 2. §. 4. apud August. idem est, non habere peccatum, & reum non esse peccati, ac proinde idem est, vere remitti peccatum, & illud vere tolli. Quare manifeste hæretici commemorati imponunt suā sententiam Augustino, nusquam enim ille vel leuiter insinuauit manere veram rationem peccati originalis, & misericordia Dei tegi, & non imputari eo sensu, quo ipsi asseuerāt. Quid vero de Aug. sentētia sentiendum sit ca. 3. videbimus. Manet quidem in renatis concupiscentia, & motus illius ad malū, eaq; ab Apostolo dicitur peccatū locis allegatis, non quia vere, & proprie peccatū sit, sed quia a peccato est, & ad peccatū inclinat, vt expresse notauit idē Aug. li. illo 1. de nuptijs, & cōcupiscētijs c. illo 13. & Ambros. in illud ad Roman. 7. *Sed quod habitat in me peccatum*, & definit Concilium canone illo allegato, id quod recte prosequitur Roffensis contra Lutherum. Quare pugnat cum ecclesiæ definitione, id, quod Marcus Heremita in libro de baptismo affirmat, nēpe in renatis non manere fomitē aut concupiscentiam, quæ vere sit peccati,

4

Rom. 6.

Aug.

Solubiles fundamenta eorum.

Error Marci Heremitæ.

peccati, & in ijs, in quibus contra rationē insurgit ex praua consuetudine, & negligentia procedere, cum plane fateatur Concilium in renatis hunc fomitem manere, id quod experimento omnibus compertum est. Ob id tamē nō censet hic auctor peccatū originale esse fomitē, quia existimet fomitē in ipso baptismate deleri. Hæc sufficiāt cōtra Nouatores huius tēporis, ex quibus eorū fundamenta euersa manēt, nā de Aug. sentētia, quam meo iudicio sequutus est Hugo loco allegato c. 3. dicemus: neq; enim hic vir doctus, & pius sensit ipsam so lam substantiam fomitis, & prauæ inclinationis siue carnis, siue etiam voluntatis esse peccatum originale, sed cum reatu, sicut Augustinus: neque etiam dixit peccatum originale manere sub ratione peccati, sed illud tantum, quod antea erat peccatum ratione reatus, manere iam sine reatu, ac proinde non in statu peccati. Iam vero Catholicorum opiniones minus probabiles sigillatim referamus.

Originale peccatū nullū aliud esse præter peccatū actuale primi parētis senserūt Pighius, & Catherinus,

CAPVT II.

Albertus Pighius controuersia 1. ex ijs, quæ disputauit in comitijs Ratisponensibus, dum contendit proviribus defendere peccatū originale esse vere, & proprie peccatum nihil inueniens in paruulis, quod sibi videatur peccatū originale, nō priuationē iustitiæ, nō concupiscentiā, constanter affirmat, nullum aliud esse peccatū originale paruulorum, quā peccatum primi parentis, quo ipse primū, deinde omnes eorū posteri pec catores cōstituti sunt, quare inquit non opus esse peccatū hoc in plura diuidi, vt singulis singula conueniāt, sed vno, & eodem omnes peccatores cōstitui. Quā sententiam amplexus est Catherinus opusculo de pec cato originali c. 8. & pro ea refert Caiet. in illud ad Rom. 5. *Per vnū hominem &c.* qui quāuis eam non semel, sed iterum insinuare videatur, aperte tamen illā nō sequitur, oppositāq; aperte docuit in hac 1. 2. q. 82. a. 3. Consonat autem id, quod ipse Catherin. addit, videlicet quidquid in posteros deriuatur, siue fit mors corporalis, siue priuatio gratiæ, & iustitiæ, vel quid aliud, nō es-

7 Explicatur exemplo.

Probatur ex Paulo & August.

Damnatur hæc sententia cum errore Pelagij in Conc. Trid.

8

ē peccatum, sed pœnam peccati.

Explicant vero hanc sententiam exemplo illius hominis, qui adoptaretur in regis filium, omniaque priuilegia regiæ prolis ipsi, & posteritati eius concederentur ea lege, quodsi in regem peccasset ipse, & posteri omnibus illis priuarentur: nam si ipse peccaret, omnes posteri priuilegia concessa amitterent, & in illo suo parente tātum dicerentur peccasse nullum omnino in seipsis contrahentes peccatum. Hoc ipsum præterea videntur sibi ex Paulo colligere ad Rom. 5. vbi inquit, *In quo* (scilicet Adamo) *omnes peccauerunt*, & ex Aug. 1. retractationum c. 15. & in epistola 3. ad Hilarium contra Pelagianos, quæ est ordine 89. & in Enchiridio c. 36. & 3. lib. de libe. arbi. c. 20. vbi fatetur Aug. omnes nos peccato primi parētis inquinatos fuisse, & pecasse. Ratio autem eorum vnica est, quia nihil aliud putāt assignari posse in singulis paruulis, quod veram habeat rationem peccati præter priuationem iustitiæ, & concupiscentiā, neutrum autem horum posse esse peccatum originale fusius probare nituntur.

Verum hi Doctores alias pij, & docti dū errorem Lutheri vitare contendunt, in hęresim Pelagij plane labuntur, affirmantes nihil esse in paruulis præter pœnā peccati primi parētis, id, quod Pelagius aperte docuit: neque enim negauit Adamū peccasse, & in eo etiam nos omnes, quatenus peccato illius pœnas debitas in nobis contraximus, sed solū contēdebat nihil in nobis esse, quod verā peccati rationem haberet, sed solā pœnā. Quare mirandum est viros doctos, & pios, authæresim Pelagij ignorasse, aut ab ea non discessisse. Dānatur autē horum sententia cum hæresi Pelagij in Cōcil. Trid. sessione 5. decreto de peccato originali canone 3. eisdē omnino verbis, *Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine vnū est, & propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest, vnicuiq; proprium, vel per humanæ naturæ vires &c.* definit igitur Concilium, originem huius peccati fuisse vnicum peccatum nostri videlicet primi parentis, sed ab eo in singulos deriuari vnicuique propriū non imitatione, sed propagatione, hoc autem, quod vnicuique proprium est, esse vere, & proprie peccatum, iam supra ex eodem Concilio probatum manet, alioqui nec Pelagius a Catholica Ecclesia dissentiret: nā & ipse nunquam negauit aliquid in nos deriuaria primo parente, quod latiori sig-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiori significatione aliquam diceretur habere rationem peccati. Et sessione 6. capite 3. comparans peccatum primi parentis cum merito Christi inquit, *Nam sicut re vera homines nisi ex semine Adæ propagati nascerẽtur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant, ita nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarẽtur, cum ea renascẽtia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur,* quo nihil clarius contra Pighium, & Catherinum dici potuit. Adde Concilium Mileuitanum canone 2. vbi damnantur asserentes nihil originalis peccati pueros traxisse ex origine, quod lauacro regenerationis expiari debeat: quodsi pueri tantum pœnæ reatũ contraherent nihil expiatione indigens in pueris esset, expiari enim proprium est peccati. Quocirca magis consentanee suo falso principio philosophabatur Pelagius, vt præcedẽte disputatione vidimus, asserens pueros non indigere baptismo, vt expientur, & purgentur, sed vt cęlorum regnum consequantur.

Refellitur ex Concilio Mileuitano.

9 *Impugnatur ratione primum.*

Sed ratione etiam contra hanc sententiã agamus hoc modo. Primum, filij iuste puniuntur in tertiam, & quartam generationem pro peccatis suorum parentum: ergo non minus quisquam in suo proximo parente dicetur peccasse, & originale peccatũ ab eo habere, quam ab Adamo. Nam si originale peccatum nihil est in posteris præter pœnam, & peccatum capitis, propter quod posteri puniuntur, dicitur originale peccatum singulorum, eodem modo filij alicuius alterius, qui ob delictum parentis puniren tur, dicerentur ab eo originale peccatũ habere, quod est absurdum: sic enim innumera essent peccata originalia in mundo. Præterea, si nostrum peccatum nihil aliud est quam peccatum primi parentis, & illud iã pœnitentia deletum est, nihilque in nobis manet præter pœnam peccati, sequitur iam nullum paruulum nasci in peccato, nec peccatum originale, quod veram habeat rationem peccati, in mundo mãsisse. Quare, cum Catherinus Durandi sententiam contendit impugnare, quæ asserit peccatum originale non esse vere, & proprie peccatum plane intelligens de eo, quod in singulis paruulis origine contrahitur, in eam aperte incidit. Hanc igitur sententiam Alberti Pighij, quę ipso multo antiquior est, merito impugnãt ex Scholasticis Sot. lib. 1. de natura,

Secundo.

Sotus.

& gratia c. 9. Cord. lib. 1. q. 10. opinione 5. Ioannes a Bononia in opusculo de peccato originali, Vega lib. 4. super Concilium Tridentinum c. 2. Holcot. q. de imputabilitate peccati ad primum principale, Alex. 2. p. q. 106. m. 2. ar. 1. & expresse Anselmus libro de conceptu virginali c. 25. & Hugo de Sancto Victore tom. 3. in summa sententiarum tractatu 3. c. 11. asserens esse contra sensum Pauli ad Rom. 5. Quodsi aliquis obijciat nobis eundem Hugonem 3. tom. lib. 1. de Sacramentis p. 7. c. 27. cum asserit, peccatum Adæ nobis fuisse originale, respondet optime Alexander loco allegato hoc solũ dixisse, vt assignaret causam nostri peccati originalis, non vt id, in quo essentia eius consistit, ostenderet.

Cordub. Ioannes de Bononia, Vega. Holcot. Alexand. Anselmus. Hugo Victorinus.

Obiectio. Solutio.

10 *Explicatur Sotus.*

Ceterum Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia c. 9. etiãsi falsam existimet sententiam Pighij, tamen in gratiam illius inquit hoc modo. Si Pighius diceret pueros tantum contrahere pœnam a primo parente non maculam culpæ, pugnaret aperte contra Paulum, si tamen assereret non alio reatu culpæ, quam trãsgressionis Adæ eos polui, cum concipiuntur, eius sententia falsa esset, nihil tamen erroris contineret. Ego tamen non video quid interfit inter vtrumque modum dicendi, nam qui dicit non alio reatu culpæ pueros esse reos, quam transgressionis, & culpæ primi parentis, aperte fatetur nihil in eis esse quod veram rationem habeat peccati, sed peccatum primi parentis esse peccatum ipsorum, alioqui si in se peccatum habent, non solo peccato primi parentis, sed proprio rei erunt. Ex dictis infertur eodem modo errorem esse affirmare pueros esse peccatores non peccato vnicuique proprio, sed peccato primi parentis, atque asserere, nos esse iustos non iustitia nobis propria, & in hærente, sed iustitia vnius Christi, qui est secũdus Adam.

Dilatur quæstio. Impugnatur Paulus.

Iam vero rationes Pighij, & Catherini dilucre non erit difficile. Primũ quod scriptura dicat nos in Adamo peccasse, nihil refert ad hoc, vt in singulis paruulis propriũ originale peccatum esse negemus: nam ad Roman. 5. vbi Paulus inquit, *in quo* scilicet Adamo, *Omnes peccauerunt*, ait etiam per vnum hominem peccatum intrasse in mundum, intrare autem non de eodem peccato Adæ, sed de alio accipiendum est. & vt exponit Concilium Tridentinum sessione 5. in decreto de peccato originali, non est intelligendum imitatione, sed propagatione:

11

dicimur

dicimur autem omnes in Adamo peccasse, non peccatum contraxisse, quia peccare in Adamo nihil est aliud, quam dare causam vt inde contrahatur peccatum. Verba Augustini 1. retractationum c. 15. difficiliora sunt, ait enim paruulos non proprietate voluntatis, sed origine reos teneri: ex quibus colligit Pighius paruulos nullo alio peccato maculatos esse quã Adami. Verũ quis non videat Augustinum solum a paruulis excludere voluisse peccatum propriæ voluntatis, cum dixit eos reos teneri non proprietate voluntatis, sed origine, id quod verum est, etiamsi in vnoquoque sit proprium originale contractum. Obserua tamen dici non posse paruulos peccasse proprio peccato etiamsi dicantur propriũ habere peccatũ: quia peccare denotat actuale peccatum; hoc autem nullum aliud illorum est, quam primi parentis. Qua ratione, quod attinet ad actum, & peccatum cõmissionis, idem Augustinus merito docet, vnicum esse omnium paruulorum peccatum, scilicet peccatum primi parentis, vt videre licet apud ipsum lib. 16. de ciuitate Dei ca. 27. & epistola 3. ad Hilarium, quæ est ordine. 89. & in Enchiridio cap. 45. & lib. 2. denuptijs, & concupiscentijs c. 28. & lib. 3. de peccatorum meritis, & remissione c. 7. esse autem nihilominus originale peccatum, quod non est actuale nec commissionis vnicuique paruulo proprium tradit aperte lib. 6. contra Iulianum c. 4. vbi inter alia sic loquitur, *Parentum autẽ peccata modo quodam dicuntur aliena, & rursus modo quodam reperiuntur & nostra, aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt contagione propaginis*, ac si diceret, idem peccatum parentum, & alienum est, & propriũ vnicuique: alienum quidem quatenus est actuale, & commissionis, proprium autem quatenus ex illo contagio procedit. Idem docuit lib. 3. de peccatorum meritis, & remissione c. 8. alia vero argumenta, quę videntur probare, nihil esse in nobis, quod veram habeat rationem culpæ, infra diluenda sunt.

Originale peccatum esse reatum docuit Augustinus.

CAPVT III.

TAmetsi Aug. expresse definiat, vt præcedente capite vidimus, præter peccatum primi parentis esse peccatum quoddam originale vnicuique paruulo proprium, rationem tamen huius peccati ita assignat, vt qui eius sententiam sequeretur, ratione facile conuinci posset, vt concederet nullum esse aliud peccatum, quod vere, & proprie peccatum esset, præter peccatum primi parentis. Affirmat igitur locis citatis c. 1. & 2. huius disputationis, peccatum originale esse concupiscentiam, non secundum se, sed ratione reatus: itaque reatum putat esse formalem rationem peccati originalis; materialem vero esse ipsam concupiscentiã: atque in eius sententia tolli peccatum, idem est, quod tolli reatũ, nõ quia existimet solum tegi, & occultari id, quod veram, & propriam rationem culpę habet, sed quia cum reatus sit ipsum peccatum, reatus vero nõ maneat, sed tollatur, peccatum quoque tolli necesse est. Vt autem ex plicet naturam huius reatus, affert exemplum eius, qui peccauit, & preterito opere peccati dicitur nihilominus in peccato manere, non ex alio, quam ex reatu, qui dicitur toto tempore ante pœnitentiam manere: ita docuit lib. 1. de nuptijs, & cõcupiscẽtijs c. 26. & lib. 6. contra Iulianum c. 8. vbi ait in renatis manere concupiscentiam, & trãsire reatum, & ideo tolli peccatum originale, sicut e contra in ijs, qui peccãt, manet reatus, & transit peccatum. Postea vero eodem. c. 8. inquirens quid sit huiusmodi reatus, & vbi maneat, inquit, nõ esse substantiam, sed accidens, illud tamen non esse in corpore, quia non est materiale, nec in ipsa anima: nã si in anima existeret, ideo tantum esset, quia eius maneret memoria, & compunctio, nullo enim alio modo esse posset, inquit Augustinus: hoc autem pacto non dicitur peccatum in anima manere, & eam inficere: sequeretur enim eũ, qui non recordatur peccati, hac sola ratione, quod nõ recordatur, a peccato purgari, quod est absurdum. Concludit igitur in fine capitis, hunc reatum manere tantum in occultis legibus Dei, quæ conscriptæ sunt in mentibus Angelorũ, vt nulla sit iniquitas impurata, nisi quã sanguis mediatoris expiauerit. Hunc reatum vocat Chirographum damnationis æternæ, cui omnes filij Adam nascuntur obnoxij ob peccatũ primi parentis, & ab hoc debito inquit liberãdos esse, quicunque liberandi sunt. Hanc sententiã sequutus est Roffensis ar. 2. cõtra Latherum intelligens nomine reatus obligationem ad pœnam, quã vt opinor, intel-

13 *Explicatur exemplo Augustini.*

Roffensis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

14 *Reijcitur ab Scholasticis, & merito.*

Ignorauit semper Augustinus, nec quidquam aliud potuit intelligere, vt infra ostendemus.

Verum opinio Augustini hoc modo intellecta Theologis Scholasticis iam non probatur, & merito: ex ea enim cogimur incidere in sententiam Pelagij, vt mox patebit: nam, vt recte notauit Magister in 2. d. 30. c. *Quod diligenter*, illi, qui asserunt peccatum originale esse reatum ad pœnam, medium quid assignant inter peccatum, & pœnam, namque reatus non est ipsa pœna, sed obligatio ad illam, nec est peccatū, sed effectus illius, vt ipsi fatētur, inquit Magister: quare si pueri rei sunt pœnæ, & ad illam obligati, aliquo peccato hanc obligationem contraxerunt, vel sui parentis, vel proprio: si peccato tantum primi parentis, sequitur in ipsis paruulis nullum esse peccatū ipsis propriū, quod est dogma Pelagianum: si proprio peccato, hoc est in ipsis contracto obligātur ad pœnam; inquirendum est quid sit huiusmodi peccatum, nam ipsa obligatio ad pœnam esse non potest, debet igitur esse aliquid o-

Obligatio ad pœnā nonest peccatum.

blizatione, & reatu prius. Porro autem obligationem ad pœnam non esse peccatum patet, tum quia hæc pendet ex volūtate Dei, qui etiam posset non obligare, aut destinare ad pœnam, manente peccato, & iniustitia: tum etiam quia ipsa obligatio nō est iniustitia, nec iniquitas, ergo nec peccatum: nō enim eo quis malus est, & peccator, quo est ad pœnam obligatus, licet ex eo, quod malus est, sequatur esse ad pœnam obligatū. Quare nō video quo pacto hæc sentētia ab opinione Pighij, & Catherini differat.

Durandus.

Conuenit etiam cum hac sententia Durādus in 2. d. 30. q. 3. cum inquit, peccatū mortale esse reatum carendi iustitia originali, cuius ipsam priuationem iustitiæ dicat esse pœnam, fatetur plane, reatum ad pœnam esse peccatum originale. Nonnulli tamen Recentiores benigne interpretantur sententiā Augustini hoc modo, vt nomine reatus nō intelligat obligationem ad pœnam, sed dignitatem ad illam, quæ non pendet ex Dei voluntate alligantis nos ad pœnam, sed ex natura peccati, quo reddimur digni pœna.

Ceterum quāuis differant obligatio ad pœnam a dignitate illius neutro modo peccatū originale esse reatū mihi habeo persuasum, atque de hoc posteriori modo sic probare possumus. Primo, dignitas pœnæ est quid posterius omni peccato, ergo illa non potest esse peccatum originale: esse autē quid posterius constat, quia nō ideo aliquis est peccator, quia dignus est pœna: sed potius contra dignus est pœna, quia est peccator. Secūdo, dignitas pœnæ, aut præmij est veluti quid consequens bonitatem, vel malitiam, est enim veluti ratio meriti, hæc autem consequitur bonitatem, aut malitiam, ergo dignitas nō est ipsa bonitas, vel malitia, ac proinde dignitas pœnæ non est ratio formalis peccati: hæc enim debet esse malitia. Tertio hæc dignitas in pueris est denominatio extrinseca, & rationis, non ab aliqua forma existente in ipsis, sic enim esset intrinseca: ergo ab aliqua extrinseca forma: hæc autem non potest esse alia, quam peccatum primi parentis: ergo omnes denominarentur digni, & peccatores a peccato primi parētis, ac proinde hoc asserentes in sentētiam Pighij non minus recidere coguntur. Adde quod sicut non possumus esse vere iusti si solum simus digni vita æterna ex iustitia Christi, vt disp. 202. c. 3. videbimus, ita etiā non possumus esse peccatores si sumus tātum digni pœnæ ex peccato primi parentis.

Secundo.

Tertio.

16 *Sententia alij quorum.*

Alij vero hanc dignitatem ad pœnam ita explicant, vt nihil aliud sit, quam priuatio dignitatis, & æqualitatis cū Deo, quam etiam vocant distantiam a Deo, eam vero dicunt esse ipsam rationem formalem peccati originalis. Verū si peccatum originale aliqua esset priuatio dignitatis, seu æqualitatis cum Deo, vel esset priuatio dignitatis habēdo Deum in præmium, & possessionem, & hoc modo idem esset, atq; dignitas carendi Deo, vt præmio, quę est dignitas pœnæ, hęc autem esse non potest peccatum originale, vt probatum est: aut priuatio dignitatis est priuatio alicuius coniunctionis cū Deo, nō per modū dignitatis, seu meriti cū præmio, sed iustitiæ cuiusdā cum Deo, tanquam cum regula, & hoc modo peccatū originale non est reatus ad pœnā, siue reatus sumatur pro obligatione ad illā, siue pro dignitate illius, sed erit priuatio iustitiæ, & coniunctionis cum Deo: de qua postea disserendum est.

Reijcitur.

Alterum membrum.

Tertio tandem nonnulli alio modo Augustinum explicāt, vt reatus apud Augustinū locis citatis sit obligatio, vel cōstrictio, qua sub peccato tenetur peccās, ita vt reatus, qui dicitur esse peccatū originale paruulorū, sit reatus, & obligatio culpæ, non pœnæ, etiāsi reatus pœnæ pro dignitate pœnæ accipiatur. Hoc modo intellexit Augustinum Petrus de Soto lect. 3. de pœnitētia, tametsi eo loco solum ipse loquatur de reatu, quem appellant culpæ in hominibus, qui actu proprio peccarunt: at de paruulis ipse nil docet, in quibus præcipue nostra difficultas consistit. Ego quidem fateor reatū aliquando sumi pro obligatione illa, qua quis sub peccato tenetur: verum tunc reatus peccati, & culpæ supponit in eo, qui reus est, aliquod peccatum, & culpam, alioqui reatus culpæ non esset; est enim reatus cōstrictio, & obligatio culpæ, qua tenemur, quare debet esse culpa, & obligatio, seu constrictio ipsius culpæ; ipsa enim constrictio non est culpa, sed culpæ obligatio: qua ratione, qui comisit adulterium, quandiu ipsum facti non pœnitet, dicitur reus adulterij; quia a peccato præterito nō retracto peccator vere dicitur, atque eo tenetur quasi cōstrictus, ratione cuius dicitur reus, seu constrictus peccato quasi catena, & compede. Si ergo paruuli rei dicūtur peccati originalis, debet esse aliqua culpa distincta a reatu, cuius dicantur rei, & qua dicantur constricti, nam cōstrictio, & obligatio est actus alicuius constringētis, & obligantis, ac proinde paruuli, & adulti dicuntur rei peccati, id est obligati peccato, sed non dicuntur rei ipsius reatus, nec ipso reatu peccatores: est igitur reatus alicuius alterius, quod sit peccatum, hoc autem nunc inquirimus, & scire cupimus quidnā sit illud, quod in paruulis peccatū est, & cuius ipsi dicūtur rei, vel peccatū. Vel ergo peccatū quo dicūtur rei, & cōstricti paruuli, est peccatū primi parentis, quo vno omnes tenēātur, & obligētur, & in ipsis nihil aliud est, quā cōstrictio, & reatus; & ita incidimus in sentētiā Alberti, & Catherini: vel peccatū, quo paruuli dicūtur constricti, est in ipsis paruulis, & hoc debet esse aliquid aliud quā reatus ipse, de quo præsens est difficultas. Sed quid immoror, ipse Aug. ingenue fassus est sibi esse admodum difficile explicatu, quid esset in paruulis peccatū originale: nam lib. de moribus Ecclesiæ cap. 22. dicit hoc peccato antiquo nihil esse ad prædicandū notius, nihil ad intelligēdum secretius. Et lib. 3. de peccatorū meritis, & remissione, & de baptismo paruulorum nō erubuit suam confiteri ignorantiam: nam c. 4. eius libri ita scribit, *Etiāsi refellere istorum argumenta non valeam: video tamen in hærendum esse ijs, quæ in Scripturis sunt compertissima*, & in ep istola ad Hieronymum non semel, sed iterum, atque iterum hanc suam ignorātiam fatetur cupiēs se ab Hieronymo edoceri, inter reliqua vero inquit,

Sed cum ad pœnas ventū est paruulorū, magnis (mihi crede) coarctor angustijs, nec quid respondeam, prorsus inuenio. Eādem difficultatem fatetur idē Aug. serm. 14. de verbis Apostoli. Quid igitur mirū si vir alioqui doctissimus & sāctissimus difficultate rei oppressus nihil aliud inuenerit, in quo estiā originalis peccati cōstitueret, quī reatum illum instar eorum, qui postquam actu peccauerunt, rei manere dicuntur? hoc tamen quam sit difficile iam ostendimus, nunc aliorum sententias referamus.

Augustin.

Originale peccatum esse qualitatē mor bidam nō pauci Theologi existimarūt.

CAPVT. IIII.

Tertia sententia.

DErmulti Scholastici, vt Catholicam sententiam defenderent, quæ dicit originale peccatum esse vnicuiq; paruulo propriū, dixerūt rationē propriā illius in morbida qualitate nō carnis, sed animæ, ex corruptione tamē appetitus carnalis deriuata positā esse. Fatētur quidē, in carne paruulorū esse aliā qualitatē morbidā, ex qua anima similem contrahat, quę sit originale peccatū, & qua rea efficiatur eterne dānationis.

19 *Magister. Holcot. Gregor. Gab. Henric. Vrriliel. Antisiod. Dried.*

Hæc opinio tribuitur Magistio in 2. d. 31. sed eo loco solū docuit, per carnis corruptionem animam infici peccato originali, & contrahere vitium concupiscentiæ; at vero de morbida qualitate nihil dicit. Eam tamen opinionē ex professo sequuti sunt Holcot q. illa de imputabilitate peccati ad primum principale. Greg. in 2. d. 30. q. 2. ar. 1. Gab. q. 2. a. 1. & 2. a. 2. conclusione 6. Henr. quodlib. 2. q. 11. Vvil. Parasi. tractatu de vitijs, & peccatis c. 2. & clarius c. 4. Antisiod. lib. 2. tractatu. 27. c. 1. & 2. quibus cōcordat Dried. lib. 1. degratia, & libero arbitrio tractatu. 3. c. 3. p. 4. consideratione 4. quanuis inter omnes sententias anceps maneat. Videntur autē hi auctores aliquam ex Aug. occasionem sumpsisse, nā lib. 1. de nuptijs, & concupiscentijs cap. 25. sic ait, *Non enim substantialiter manet* (scilicet peccatū originale) *Sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed affectio est quædā malæ qualitatis sicut lāgor* & c. 31. hoc peccatum seu cōcupiscentiam, quam dicit esse originale peccatum, appellat morbidū affectū, sicut multis alijs in locis eiasdē lib. & lib. 6. cōtra Iulianū c. 7. de concupiscentia sic loquitur *Dixerūt eā*

Augustin.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quidã Philosophi partẽ animi esse vitiosam, & vtiq; pars animi substãtia est, quia substãtia est ipse animus: sed ego ipsum vitium, quo animus, vel vlla pars eius isto modo vitiosa est, libidinem dico, vt omni vitio sanato salua sit tota substãtia, quia & illi Philosophi locutione tropica mihi videtur vitiosam partẽ animi appellasse libidinẽ, in qua parte est vitiũ, quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro eis, qui sunt in domo. Accedit Ambros. supra cap.7. ad Rom. in illa verba, *Scio enim quoniã in me nõ inhabitat, &c.* vbi, vt refert Magister in 2.d.31.c.4. sic ait, *quomodo habitat peccatũ in carne cũ non sit substãtia, sed priuatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptũ est per peccatũ, ipsaq; corruptio per cõditionem offensionis manet in corpore robur tenens diuinæ sententiæ datæ in Adã, cuius cõsortio anima maculatur peccato.* Fũdamẽtũ huius sentẽtię nullũ aliud esse video, nisi ꝙ auctoribus illius vitæ sunt ceteræ opiniones, quę referri solẽt, minus probabiles.

20 Ambros.

Verum antequã hanc sententiã rationibus confutemus. Primũ notare oportet nec ex Augustino, nec ex Ambrosio eã aliquo modo deduci: nã August. locis citatis solum contendit, concupiscentiã non esse substantiam aliquã, vel partem substantiæ, sed qualitatem, vel affectionem malæ qualitatis, sicut est morbus, non quod sit distincta ab ipso appetitu sentiente, sed quia est ipsamet vis appetitus, quę est qualitas, & affectio quædam; quã vocant morbidam: tum quia non paret imperio rationis, tanquam superiori: tum etiã quia destituta est dono iustitiæ; qua sanabatur in primo parente dũ cõtinebatur sub obedientia rationis, hanc autem non dixit esse peccatum originale secũdum se, sed ratione reatus, vt superius notauimus. Quod vero Augustinus inquit aliquibus in locis ex carne maculari animam peccato sicut liquor ex vase corrupto, vel vitiato, ideo dixit, non quia existimaret ex carne qualitatem in animam deriuari, sed quia hoc ipso quod anima infunditur carni propagatę ex Adam cõtrahit originale peccatum, quo vere dicitur maculari: in sententia autem Augustini originale peccatũ formaliter constituitur reatu, hoc est ipsa concupiscẽtia eatenus peccatum originale est, quatenus sub reatu est. Præterea, quod refert Magister ex Ambrosio, illius nõ est, sed glosse ordinariæ in illa verba ad Roma. 7. *Scio quod habitat in me peccatũ*, nam auctor glosse de suo addidit illud cuius consortio anima maculatur peccato. Verũ quãuis esset Ambrosij, vel auctoris illorum cõmentariorum apud Ambrosiũ nihil ex illo probaretur: anima enim ex consortio carnis dicitur maculari, non qualitate aliqua morbida in ipsam deriuata, sed eo modo, quem proxime dicebamus.

Explicantur Patres.

Iam vero prædicta opinio ratione confutatur. Primũ, vel ex natura rei producta fuit aliqua qualitas ex peccato primi parẽtis in eius semine, quæ vim haberet producendi qualitatem illã morbidam in appetitu, & inde alia deriuaretur in voluntatem, & hoc cõmentitium statim apparet, tum quia nec peccatum hãc habet vim naturalẽ, alioqui in omnibus hominibus eã haberet, tũ etiã, quia præterito iã peccato primo Adami ipse genuit primum suum filium, & deinde alios. Vel illa qualitas non fuit deriuata virtute naturali, sed ex sola Dei voluntate, & hoc videtur absurdum, eo quod solus Deus esset auctor peccati originalis, quia solus illam qualitatem produceret, ꝙ est absurdũ: aut dicendũ esset qualitatem illã a Deo nõ produci etiã propter meritũ primorum parentum, vt Doctores huius sententiæ affirmãt, quod etiã absurdũ est, quia nullũ ens reale esse potest, cuius Deus causa non sit.

21 *Ratione conuincitur hæc sententia primum.*

Secundo, etiamsi in carne qualitatem illã morbidã concedamus, defendi tamen non potest ab illa in animam aliam deriuari, nã accidens corporeum in spiritum nõ potest operari. Hoc argumẽtum adeo difficile putauit Gregorius, vt ingenue fateatur hoc solum accidens corporeum in rerum natura esse, quod producat accidẽs spirituale. Tertio non videtur qua ratione alia peccata parentum non producãt similem qualitatem morbidã in posteritate, si hæc qualitas ex natura rei a peccato parẽtum deriuatur, & non ex sola Dei voluntate: dicere autẽ ab alijs parentibus hanc qualitatem diffundi absurdum est: quo circa prædicta opinio iã ab omnibus non solum reijcitur, sed merito etiam exsibilatur.

Secundo.

Tertio.

Quomodo peccatũ originale ex priuatione, & positiuo confiari nõ nulli putent.

CAPVT V.

Quarta sententia.

REcentiores non nulli Theologi eodem modo philosophari de peccato actuali primorum parentum manente per modũ habitus

habitus ante pœnitẽtiam, & de peccato originali, docent originale constare priuatione quadam, & positiuo, hoc est conuersione positiua per modum habitus ad prauum obiectum, & auersione a Deo vt fine nostro, quæ est priuatio ipsius: hæc enim duo, inquiunt, sicut in primo parente præterito actu peccati manserũt ratione quorum dicebatur ipse in peccato manere per modũ habitus, ita etiã in posteros traducta fuerũt, nihil omninus sequuti sentẽtiã S. Th. censent peccatũ originale esse in essentia animæ: cum tamen fateantur in primo parente hoc peccatum per modum habitus in voluntate, non in essentia mansisse.

Hanc etiam opinionem sibi probare videntur a sufficiente aliarum inpugnatione, & ne concedant peccatum originale esse priuationem iustitię originalis. Ea tamẽ mihi non probatur. Et primum quidem nõ video qua ratione hæc duo secũ cohæreãt, nempe auersionem, & conuersionem illã per modum habitus esse in voluntate primorum parentum, in posteris autem esse in ipsorum essentia. Nã si vtraq; illa ideo mansit in potentia primi parentis, quia ortum habuit ex peccato actuali, cur in posteris erit in essentia, cum sit eiusdem omnino rationis? Quod enim auctores huius sententiæ dicunt hanc conuersionem, & auersionem in posteros traduci per generationem, & ideo debere esse in essentia, quæ primo attingitur generatione, friuolũ est, vt infra disp. 133. c.4. ostendemus. Nam si peccatum originale est in essentia, nõ ideo est, quia essentia animæ prius generatione ipsa attingatur, sed quia talis priuatio, vel dispositio, ex se potius conuenit essentiæ, quam potentiæ: quare si iuxta veriorẽ opinionem originale peccatum est priuatio alicuius habitus existentis in volũtate, in ea etiam ipsum esse debet.

Quinta sententia.

Verũ ipsam opinionẽ refellamus, omisso autem eo, quod asserit, nẽpe expriuatione & positiuo constare originale peccatũ, eã sic impugno. Primum quidem quod attinet ad conuersionem, quia ipsi fatentur hanc conuersionem in pueris aliam non esse, quam fuit in primo parente; in primo autem parente non fuit realis aliqua conuersio ad obiectum permanens per modũ habitus, neque enim fuit qualitas, vt omnes concedunt, quia illa conuersio nõ fuit habitus vitiosus, nec fuit relatio realis: nã ex actu præterito potentiæ non manet realis relatio ad obiectum, alioquin ex omni operatione præterita maneret in quauis potẽtia ordo realis ad obiectum: quod est absurdum. Mansit igitur tantum in primo parente relatio rationis ex eo solum proueniens, quod antea peccauit, ita vt a peccato præterito extrinsece diceretur peccator, & conuersus ad creaturam, quam amauit: ergo eadem ratione puer cõuersus dicetur a peccato præterito, non suo, quia non peccauit, sed primi parentis, quod est absurdum: tum, quia illo peccato per pœnitentiam expiato iam non diceretur puer ab eo conuersus ad creaturam, tum etiam quia hoc modo incidimus in sententiam Pighij superius impugnatam, cogimurq; asserere nullum aliud esse peccatũ, a quo paruuli peccatores, & conuersi ad creaturã dicãtur, quã peccatum primi parẽtis. Præterea licet cõcedemus in primo parente cõuersionẽ illã fuisse relationẽ aliquã realẽ, quanã ratione fieri potuit, vt illa in posteros deriuaretur? Nõ enim ex natura rei vt manifestum est, alioquin omnis pater in filium similem conuersionem deriuaret: nõ ex pacto, nam pactum Dei non potest esse causa traducendi realem relationem genere ipsa, cum omnis relatio, non volũtate Dei, sed ex natura rei, & fundamẽti cõsurgat. Deinde quod spectat ad auersionẽ nõ minus facile refelli potest, primũ quia auersio illa a Deo est priuatio, debet ergo esse alicuius formæ debitæ nobis inesse, nã vt dicebamus supra dis. 96. c.2. priuatio nõ potest esse alicuius, vt obiecti, vel finis, nisi proxime sit alicuius formæ coniungetis cum tali obiecto, vel fine: illa igitur erit priuatio iustitiæ, & gratiæ, quæ debebat pueros coniungere Deo, vt verior opinio fert, quã prædicti Doctores refugiũt cõcedere. Porro hãc auersionẽ nõ esse priuationẽ alicuius ordinationis, vel cõuersionis ad Deum, si non est priuatio iustitiæ, & doni realis, quod ipsis paruulis inesse deberet, sequente capite ostendemus.

25

Peccatum originale in sola priuatione subiectionis mentis ad Deum consistere, alij Theologi docuerunt.

CAPVT VI.

Quinta sententia.

ALij vero propius ad veritatem accedentes asseruerũt integrã essentiam peccati originalis in sola priuatione

Universidad de Deusto
Biblioteca

consistere, verum cum sibi non persuaderēt
hanc priuationem esse posse iustitiæ origi-
nalis, vel alicuius doni habitualis, aliud ge-
26 nus priuationis, in quo essentia peccati origi-
nalis posita esset, excogitarūt, ex qua par
te cū præcedente opinione concordant. Di-
cunt igitur peccatum originale in singulis
paruulis esse priuationem nō doni habitua
lis, sed subiectionis, & cōiunctionis cū Deo
in qua nascerentur, si primus parens nō pec
casset. Sic docent Antonius Corduba lib. 1.
q. 10. opinione 6. & Recentiores non pauci,
Franciscus Turrianus. quibus consentire videtur noster Frāciscus
Turrianus in epist. ad Iacobum Amiotum
Episc. Antisiodorensem, vbi expresse negat
originale peccatum esse priuationem doni
originalis iustitiæ, quia putat hāc esse poste
riorē ipso originali peccato, & pœnā illius.
Hanc vero sententiam eodem modo confir
mant, quo præcedente capite alij suā etiam
comprobarunt, videlicet a sufficiēte impug
natione aliarū, atq; vt dixi, ne concederent
priuationem alicuius habitus esse originale
peccatum, quia existimāt solum esse pœnā,
ad hoc genus negationis confugerunt.

Confutatur ratione. Horum opinio mihi nunquam placuit, &,
ni fallor, parum ab opinione Pighij distat,
vt momenta rationum, quæ pugnant contra
ipsam, suadēt. Primum quia subiectio, & re
ctitudo mentis cum Deo esset in paruulis
effectus iustitiæ originalis: ergo priuatio
subiectionis, & rectitudinis est ipsamet pri-
uatio doni iustitię, sicut priuatio albi est pri
uatio albedinis. Respondēt Corduba, & alij
Recentiores priuationem subiectionis, & re
ctitudinis, quæ proueniebat a dono iustitię,
non esse peccatū, sed pœnā illius, quinimo
permanere adhuc in renatis: at priuationē
voluntariæ subiectionis, quæ fuit in Adā, &
ex eius voluntate futura erat in posteris, es-
se peccatum originale. Huic tamē solutioni
obstat manifesta ratio: nam coniunctio illa
cū Deo in ipso primo parente potuit quidē
manere per modum habitus ex actibus præ
teritis caritatis: at vero talis coniunctio non
potuit in posteros deriuari, quæ vere, & rea
liter ipsos faceret Deo cōiūctos, subiectos,
& amicos: constat enim ex cōuersione, & cō
iunctione actuali cū Deo in primis parenti-
bus non posse deriuari ex natura rei in po-
steros coniunctionem aliquā cum ipso, alio-
27 qui ex omnibus parentibus iustis in poste-
ros deriuari posset: solū igitur poterat trās-
fundi ex pacto Dei: hoc autē modo nisi cō
municaretur qualitas aliqua realis, quæ po-
steros Adæ coniungeret cū Deo, non posset
deriuari relatio aliqua, aut realis intrinseca,
aut etiā extrinseca, vtrumq; enim genus re-
lationis, & denominationis oritur ex natu-
ra rei ex tali fundamento, & non alio. ergo
solum posset posteris cōmunicari coniūctio
illa parentū cum Deo imputatione quadā,
quatenus benignitate sola Dei absque vlla
iustitia in ipsis, deputarētur ad gloriā prop
ter merita primorum parentum, hoc autem
modo priuatio illius deputationis non esset
peccatum, sed pœna. Dices non fore in po-
steris Adæ solam deputationem ad gloriā,
sed acceptationem quandā, & fauorē bene-
uolentiæ Dei, quo essent iusti, in cuius priua
tione recte consistere potest peccatū origi-
nale. Verum tamē præterquā quod fauore
Dei nullus esse potest coniūctus cum Deo,
& iustus corā eo, vt disp. 202. c. 3. fusius ostē
demus, frustra hi Doctores ad hāc priuatio-
nem recurrerent, & negarent priuationē iu
stitiæ habitualis in paruulis futuræ esse pec
catū originale. Nā si hanc priuationem iu-
stitię originalis dicūt esse pœnā, cum sit pri-
uatio verę iustitię, & sanctitatis apud Deū,
cur obsecro non erit pœna priuatio fauoris
Dei. Quare alij Recētiores frustra laborāt
ostendentes in paruulis futuram aliā subie-
ctionem mentis ad Deū, præter subiectio-
nem, & coniunctionem habituum, & illā fo
re priorem, & posteriorem ipsa coniunctio-
ne per habitum in diuerso genere causę, si-
cut actus dilectionis, & contritionis cū gra-
tia diuerso modo cōparatur secūdū diuersū
genus causę, vt disput. 211. explicabitur. 28

Notatio quædam de iustitiæ originali pro explicatione probabilioris sententię.

CAPVT VII.

CVm probabilior, & antiquior in
ter Scholasticos Doctores opi-
nio sit, naturā peccati originalis
totā in priuatione iustitiæ origi
nalis positā esse, & omnis de priuatione dis-
putatio ex notitia habitus oppositi pēdeat,
operę pretiū duxi de natura iustitiæ origi-
nalis pauca præmittere. Verum cū de ea va
rie Scholastici senserint, eorū placita breui-
ter examinare necesse erit Scotus in 2. d. 29.
q. 1. §. *Potest dici*, & clariusin solut. 4, faretur
donum iustitiæ originalis fuisse supernatu-
rale ex parte efficientis, quia scilicet fiebat
modo præter naturam, & supra com-
munem

munem cursum illius. Affirmat præterea
per illum habitum coniungi mentem cum
Deo non affectu super naturali, sicut per
caritatem, sed affectu naturali cū Deo fine
hominis naturali, vireſq; inferiores subdi
rationi, & immortalitatem, atq; impassibi
litatem carni comunicari. Cōstituit autem
discrimen inter iustitiam originalē, & gra
tiam, seu caritatē, quas differre arbitratur,
quod gratia ita coniungat hominem cum
Deo dilecto amore amicitiæ super naturā-
li, vt cum ea coniunctione maneret proni-
tas, & motus concupiscentiæ ad malum; at
vero iustitia originalis, licet cōiungeret ho
minem cū Deo solum dilecto vt fine natu-
rali, ita tamē eo dono prędita volūtas Deo
adhærebat vt delectabili, & sibi conueniē-
ti, vt non tantum eius delectatione ipsa de
tineretur voluntas, ne consentiret peccato
veniali, verumetiam impediret, ne insurge
rent praui motus concupiscentiæ. Scotum
in omnibus sequutus est Cordub. lib. 1. q.
46. in eo vero, quod docet, gratiam a iusti-
tia originali differre, consentiūt Gab. in 2.
d. 30. q. 1. Maior. q. 2. conclusione 1. Marsil.
in 2. q. 18. a. 1. corollario 1. post tertiam cō-
clusione, & Alex. 2. p. q. 90. m. 1. a. 1. Bona.
in 2. d. 19. a. 2. q. 1. & 2. Durand. in 2. d. 20. q.
5. in corpore, & ad 1. ex quibus solus Ale-
xand. docere videtur id, quod Socot. nota-
uit, nēpe ex coniuctione volūtatis cū Deo
per donum iustitiæ originalis ceteras po-
tentias subdi voluntati. Hi tamen omnes
dicunt in voluntate primi parentis fuisse
duos habitus, alterū iustitiæ originalis, al
terum gratię, & per habitum iustiæ eū con
iunctū fuisse cū Deo fine naturali, per habi
tū vero gratiæ cū Deo fine supernaturali.

Alij vero distingunt quidem cum S. Th.
iustitiam originalem ab habitu gratiæ, ita
tamen vt vtraque esset in voluntate, sed
gratia gratum faciens solum coniungeret
voluntatem cum Deo, esſetque radix iusti
tiæ originalis: hæc autem subiugaret potē
tias alias volūtati: quomodo autem id fa-
ceret, non explicant. Sic docent S. Th. 1. p.
q. 100. ar. 1. ad 2. & Caiet. 1. p. q. 95. ar. 1. So-
tus tamen 1. lib. de natura, & gratia c. 5. in
eam sententiam inclinare videtur, vt iusti
tia originalis fuerit gratia gratum faciens
maioris dignitatis, & efficacitatis, quā no-
stra, quæ non solum primos parentes Deo
gratos efficeret, & factos, verum etiā alias
facultates ad nutum volūtatis cōpescet.

Ego vero censeo primum quidem effectū illum mirabilem subiectionis potentiarū voluntati, & rationi non fuisse effectum alicuius habitus, aut existentis in volunta te, aut in ipsis potētijs inferioribus: quini-mo difficile mihi videtur hunc effectum prouenire potuisse ab aliquo habitu. Quod enim non nulli superius allegati di cebant, nempe ex dulcedine supernæ con-uersationis cum Deo inferiores vires repri mi, sufficiens esse non poterat principium tantæ pacis, & tranquillitatis sine alia Dei prouidentia peculiari: nam primus parens non semper erat in actu diuinæ contempla tionis, semper tamen vires inferiores conti nebantur ne contra rationem insurgerent: illa igitur tranquilitas aliunde proueniebat. Quare verisimilius arbitror, peculiari Dei prouidentia factum esse, vt quandiu voluntas maneret in caritate erga Deum, tamdiu vires inferiores obedirent ad nutū volūtatis, nec prauus motus insurgeret cō tra rationem. An vero fructus arboris vitæ in eo statu suapte natura habuerit effec-tū illū mirabilem restaurandi id, q̄ calore natiuo perdebatur, dicemus 3. p. q. 14. ar. 2.

tus innocen tiæ nō esse ab habitu ali-quo.

Secundo siue gratia gratum faciens a iu stitia originali distinguatur, siue non, exi-stimo in statu innocentiæ antequam primi parentes peccarent vere iustos, & sanctos apud Deū fuisse, siue ab initio in gratia cō diti, siue parum post iustificati fuerint. Ha buisse autem veram gratiam, & caritatem in eo statu saltem paulo post creationē, fa-tentur etiam Alex. loco citato Bonau. cum Magist. in 2. d. 29. a. 2. q. 1. & 2. Ricar. a. 1. q. 1. Gab. in 2. d. 30. q. 1. a. 2. con clusione 1. ta-metsi Scotus in illa dist. 29. solum videatur concedere primis parentibus in toto illo statu iustitiam originalem sine gratia gra-tum faciente: in eo igitur statu ante pecca tum caritate, & gratia gratum faciente pri mos nostros parentes prędotos fuisse, colli-gitur plane ex Aug. lib. de peccato origina li, qui est secūdus cōtra Pelagium, & Cele-stium. c. 35. vbi inquit motus omnes sen-sualitatis obedisse imperio trāquillissimæ caritatis in statu innocentiæ, & ex lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione c. 16. v-bi inquit, primum hominē gratiam amisis se per peccatum: & ex oratione ad Cathe-cumenos cōtra Iudæos c. 2. vbi scribit, pri-mos parentes cōtinētiā, pudicitiā, caritatē, & alias virtutes amisisse. Et q̄ caput est Concil. Trid. sessione 5. decreto de peccato originali cane. 2. & 3. definit primū parentē

Deinde assē sit parentes primo ante peccatum vere Sāctos fuisse apud Deum.

31 *Alex. Bonauent. Magist. Ricardus. Gab.*

Secundo ex Concil. Trid.

Universidad de Deusto
Biblioteca

iustitiam, & sanctitatem in qua constitutus fuerat, per peccatũ amisisse, at sanctitas, & iustitia esse non possunt sine vera caritate.

32

Tertio ex scriptura.

Ex quo loco nõ modo infertur primum parentem nostrũ in statu innocentiæ gratiam gratum facientem, & caritatẽ habuisse, verum etiã in ea conditũ fuisse: quid enim est, *In qua constitutus fuit*, nisi in qua conditus, & creatus fuit? Quã sententiã vt probabiliorem tradunt S. Tho. & Caiet. 1.p.q.95.ar.1. Sotus loco cit. & Duran. in 2.d.20. q.5. sed de hac re dixi 1.p.disp.227.c.4. Confirmatur autem ex scriptura Eccles. 7. cap. *Fecit Deus hominẽ rectũ*, rectus enim in scriptura dicitur homo iustus apud Deũ, & sanctus, sicut Iob c.1. dicitur *Erat vir simplex, ac rectus, &c.* & facere rectum in scriptura est, esse iustum, & sanctũ. Præterea Eccles. 17. *Deus creauit hominẽ de terra, & secundum imaginẽ suam fecit illũ, & secundũ se vestiuit eũ virtute.* Nec obstat auctor libri quæstionum ex vtroq; testamẽto mixtim apud Aug. q.123. vbi contendit Adã non habuisse Spiritũ sanctũ, loquitur enim non de gratia gratũ faciente, ratione cuius sumus templum, & habitaculum Spiritus sancti, sed de aliis carismatũ donis, quibus dicitur donati Spiritus sanctus. Tertio multo probabilius existimo non fuisse duos habitus re ipsa distinctos iustitiam originalem, & gratiã gratum facientem, vel caritatem, sed vnum tantum, sicut indicat Sotus loco allegato, ita tamen vt ille non fuerit maioris efficacitatis, quam nũc est, vt ipse Sotus comminiscitur, sed eiusdem rationis: nam subiectio illa facultatum inferiorum rationi non proficiscebatur ex habitu ipso, nec ex vi solius amoris, quo mens Deo inhærebat, vt supra dicebamus, sed ex peculiari Dei prouidentia, quæ ita hominem regebat per omnia, vt in facultatibus inferioribus nihil contra rationem sentiret, quandiu mens illius coniuncta esset Deo per iustitiam, & sanctitatem. Iam vero his iactis fundamentis veram rationem peccati originalis explicemus.

Caietanus. Sotus. Durandus.

Ecclesiast. 7.

Iob. 1.

Tandem esse vtrũ gratiã & iustitiam originalem non fuisse habitus re ipsa distinctos.

Peccatũ originale esse priuationẽ iustitiæ originalis auctoritate probatur.

CAPVT VIII.

33

Vera sententia dicit originale peccatum cõsistere in priuatione iustitiæ originalis.

NVlla alia mihi videtur opinio superesse de natura, & ratione peccati originalis, quam ea, quæ asserit, esse priuationem iustitiæ originalis debitæ paruulis inesse. Sententia est S. Th. in q.82.a.2. & 3. & Caiet. & Conradi eodem ar.3. Dominici Soti lib.1. de natura, & gratia c.9. Ruar. Taper a.2.§. *Ex his videmus*, Scoti in 2.d.32.§. *Quoad primum*, Marsilij in 2.q.19.ar.3.in 2.p.concl.6. Ocami in 2.q.vlt. circa finem, Ioannis Bunderij in compendio cõcertationis tit.1.a.4. Alex. 2.p.q.105.m.2.a.3. Bona. in 2.d.30.a.2.q.1. Ricard. art.4.q.1. Maioris q.2.concl.3. qui omnes in eo conueniunt, vt formalis ratio peccati sit priuatio iustitiæ originalis, tametsi ex eis S. Tho. Caiet. Conra. Alexand. Bonauent. Ricar. Sotus, & Bunderius affirment, cõcupiscentiã ipsam ad rationem peccati originalis etiã pertinere tanquã aliquid materiale illius, ex quo inferunt S. Tho. Caiet. & Conradus peccatum originale esse habitum quendã, qualis est ægritudo. Et fortasse ita existimarunt concupiscentiam ad rationem peccati originalis pertinere tanquã quid materiale illius, vt aliqua ex parte Augustini sententiã tuerentur, qui dixit ipsam concupiscentiã quatenus cum reatu coniunctam esse originale peccatum. Alij vero auctores allegati cum Anselmo in sola priuatione iustitiæ originalis essentiã peccati originalis constituunt. Ego vero existimo parũ interesse vno, aut alio modo philosopharj, dummodo inter nos conueniat totam rationem, & malitiam, qua formaliter peccatum originale constituitur sub genere peccati, esse priuationem illam. Adde etiam nomine iustitiæ non esse intelligẽdum alium habitum, quam gratiæ gratum faciẽtis, seu caritatis: quare, qui dicunt iustitiã originalem a gratia distingui, & tantum coniũgere hominem cum Deo naturaliter, nec constituere illum iustum, & sanctum, nescio qua ratione possint defendere priuationem iustitiæ originalis esse peccatũ originale: qui vero sint, qui ita de iustitia philosophãtur, superius cõmemorauimus. Quo fit vt ex ijs, quos modo pro hac sententia allegauimus, non omnes eodẽ modo nobiscum sentiant, quia aliqui ex illis dicunt iustitiam originalem non esse ipsam gratiam, & caritatem.

S. Thomas. Caietanus. Conradus. Sotus. Taper. Scotus. Marsilius. Ocam. Ioan. Bunderius. Alexand. Bonauent. Ricardus. Maior.

Explicatur sententia.

34

Hanc vero sententiã hoc modo explicatã aperte docuit Ansel. lib. de conceptu virginali, vbi postquam cap.1. ostendit vere esse in paruulis peccatum originale, & c.3. hoc peccatum originale vere esse iniustitiam, & omnem iniustitiã esse priuationem iustitiæ debitæ, id quod ipse deinceps latius prosequitur, tandem c.26. sic inquit, *Hoc peccatũ quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis*

Probatur sententia Patrum.

ipsis infantibus, nisi ipsam, quã supra posui, factã per inobedientiã Adæ iustitiæ debitæ nuditatem. Consonat deinde magnus Dionys. lib. de cœlesti Hierar. c.2. vbi agit de baptismo, qui 3.p. capitis, vt ostendat quid significet conuersio illa ad occidentem, qua olim omnes, qui baptizabantur nudi, & discalceati conuertebantur, ita loquitur. *Quod profecto significat signorũ illa sacrosancti traditio, quæ accedentẽ veluti priori exuit vita ad extremos vsq; illã affectus expolians, nudũ illũ, discalceatumq; constituit ad occidentẽ cõuersum, & impulsione manuũ obscenæ malitiæ cõsortio renuentẽ, atq; indutum sibi dissimilitudinis statũ uelut exsuflantem, profitentemq; ijs ex integro abrenuntiare, quæ Deo contraria sunt.* Vbi effectum baptismi præcipuum dicit esse auferre ex anima statũ dissimilitudinis Dei, & quamuis ibi loquatur de adultis, quorum tunc maior pars erat eorum, qui baptizabãtur, eadem tamen ratio est paruulorũ, nã cum eisdem omnino ceremonijs tunc etiã illis baptismа cõferebatur, quibus eodem modo dicebatur *Abrenũtias Sathanæ, &c.* & sane noster Francisc. Turrianus in illa Epist. ad Episcopũ Antisiodorensem verba illa, *Dissimilitudinis statum*, de peccato originali dicta esse intellexit. Cum igitur teste eodem Dionys. 2.c. eiusdem lib. p.1. in principio per gratiã, & sanctitatẽ cõsequatur homo verã cũ Deo similitudinẽ, priuatio illius recte dicetur status dissimilitudinis: neq; enim similitudo naturalis, secundũ quã homo cõditus dicitur, amitti potest, vt intelligat Dionys. priuationẽ illius esse statum dissimilitudinis, & peccati originalis. Concordat etiã modus loquendi Conciliorum nam Concil. Arausicanũ 2. can.2. & Trident. sess.5. decreto de peccato originali can.2. hoc peccatum originale appellãt mortem animæ, mors autem priuatio vitæ est: cum igitur vita animæ sit gratia, qua anima Deo coniuncta ipsi dicitur viuere, consequitur peccatum originale esse priuationẽ gratiæ, & sanctitatis habitualis: nulla enim alia sanctitas in posteros Adæ transfunden da erat, vt supra probatum manet.

35

Prædicta sententia exponitur, & ratione firmatur.

CAPVT IX.

I Am vero oportet, vt præcedẽtem opinionem ratione confirmemus, cuius rei gratia suppono, primo parenti ita fuisse gratiã,

& iustitiã donatã, vt nõ tantum sibi, sed etiã posteris transfundendã illam acceperit, non quidem ex natura rei, sed ex Dei volũtate, & pactione. Primum quidem eã sibi, & posteris accepisse fatẽtur omnes catholici Doctores, & aperte colligitur ex Concil. Trid. sess.5. decreto de peccato originali can.3. vbi dicitur Adamum non tantum sibi, sed etiam nobis sanctitatem, & iustitiã perdidisse, quod si illã posteris quoq; transfundendam nõ accepisset, nulla ratione diceretur sibi, & nobis eam perdidisse, August. etiam allegatus a nobis disp.131.c.2. arbitratur hac ratione voluntarium fuisse peccatum originale paruulis, quia primus parens pro illis iustitiam accepit, & ipsis etiam eam amisit. Idem passim docet Anselm. lib. de conceptu virginali. Deinde hanc legem transfundendi iustitiam non fuisse ex natura rei cõpertum est; potuit enim primus parens accipere pro se solo eãdem omnino gratiam, & iustitiam; si ergo illam accepit transfunden dam, ex pacto Dei illam accepit. Ex hoc pacto sequitur primum negationem iustitiæ in posteris Adæ esse priuationem iustitiæ debitæ inesse: atq; eadem ratione esse vitiũ naturæ, & recte ita appellari. Dicitur autem vitium naturæ non personæ, quia est defectus non in operatione, quæ personæ tribuitur, sed in esse, quod naturæ conuenit. Dein de colligitur habere veram rationem peccati naturæ, quia cum illa priuatio sit gratiæ, sanctitatis, & amicitiæ, quam quisque debebat habere, Deo nascitur inimicus, & offensus, qui sine illa nascitur, nõ quia male fecerit, sed quia sine sua iustitia natus sit, cum qua nasci debebat: displicet igitur Deo defectus ille. Postremo vera ratio peccati originalis ex eo probatur, q̃ defectus huius iustiæ, & sanctitatis nõ potest esse pœna, quia nullus defectus potest esse pœna, qui dignus est alia pœna: vna enim pœna non facit hominẽ dignũ alia pœna, quinimo sola culpa potest aliquis dignus effici pœna, atqui defectus gratiæ, & iustitiæ debitæ inesse paruulis facit eos dignos priuatione gloriæ, quæ est pœna, ergo talis defectus nequit esse pœna, sed potius erit culpa, cui? propriũ est dignum aliquem efficere pœna. Nam iuxta doctrinam S. Thom. q.21.art.4. culpa inquantum culpa, est meritoria, vel digna pœna: intelligit autem dignitatẽ pœnæ oriri per se, vt passionem ex culpa. Et quamuis dignitas, quæ est in peccato originali, diuersa sit a dignitate culpæ actualis, & persona-

Illatio prima.

37

Priuatio iustitiæ originalis non potest esse pœna.

Universidad de Deusto
Biblioteca

lis, tamẽ ex hoc solum probatur esse diuersam rationẽ peccati actualis, & originalis.

38 *Obseruandũ primo ex dicta doctrina.* Ex hac doctrina sequũtur aliqua notatione digna. Primum est dignitatem pœnę dãni paruulis non cõuenire ex peccato, & merito primi parentis, tanquã ex proxima causa, & radice, sed ex defectu iustitiæ, quẽ in se ipsis contrahunt. Nam sicut dignitatem, & ius ad vitã æternam non erant accepturi ex merito primi parentis tanquã ex proxima radice, sed ex gratia, & iustitia, quã ab illo erant habituri, & sicut nunc non accipimus ius ad vitã ęternam ex iustitia Christi, vt ex proxima causa, sed ex iustitia in nos deriuata ex merito ipsius: sic etiam paruuli habent dignitatem ad pœnam ex defectu huius iustitiæ, quem in se ipsis origine contrahunt, sicut & adulti ex proprio peccato. Fuit tamen necessariũ pactũ cum primo parente de iustitia, & gratia in posteros transfundenda, vt ita hic defectus haberet rationem voluntarij, & priuationis, ac proinde peccati naturæ, & ipsa priuatio gloriæ, quæ consequitur, haberet rationẽ pœnę: nã alioquin in pura natura vtraq; esset pura negatio, nec altera esset peccatũ, nec altera rationem pœnę posset habere. Quo fit vt si tale pactũ gratię trãsfundendę præcessisset cum alijs nostris progenitoribus, non tantum ab Adam, sed etiã ab alijs originale peccatum

Secundo. trahere possemus. Secũdo ex dictis colligitur id, quod contra Pelagiũ, & quosdam Catholicos superius cap. 2. satis probatum est, peccatum originale esse proprium vnicuiq; paruulo; nã quisq; nascitur cũ tali defectu

Tertio. gratię, & iustitiæ, quo dignus efficitur pœna. Tertio cõstat quomodo baptismo nõ solũ nobis confertur ius ad vitã, verum etiam tollitur macula, & peccatũ, quod ex Adamo cõtraximus, quia tollitur defectus ille iustitię, & sanctitatis, qui veram rationem maculę, & culpæ dignæ pœna in nobis habebat.

Quarto. Quarto consequitur peccatum originale esse vnum tantum in vnoquoq, vt optime docuit S. Doct. q. 82. a. 2. & 4. ad 1. Ceterum huius rationem putauit esse, quia sicut eadem ægritudo secundum speciem, quæ habet eã dem causam, scilicet abundãtiam humoris, in vno, & eodem subiecto eadẽ numero est, ita originale peccatum cum in omnibus sit idem specie, quia habet eandem causam, scilicet priuationẽ iustitiæ (intelligit vero causam formalem, vt optime admonet Caiet. ibidem) in vnoquoque tantum vnum numero peccatum est. Hanc rationem impugnat

39 Ricard. in 2. d. 33. a. 2. q. 2. & hac sola idẽ ipse probat, quia cum sit vna solum priuatio vnius habitus in vnoquoq;, & hęc sit peccatum originale, vnum tãtum erit peccatum, est autẽ priuatio vnius gratiæ, seu iustitię. Et quamuis cum S. Th. dicamus habitũ gratię, & caritatis distingui, ob id tamen nõ debet dici duplex peccatum priuatio vtriusq;, vt seq. cap. dicemus. Verum hæc ratio Ricardi diuersa non est a ratione S. Thomę; nam cum formalis ratio peccati originalis secundum ipsum sit priuatio iustitiæ, etiamsi concupiscentia sit veluti materiale illius, fit vt vnitas illius ex vnitate rationis formalis sumenda sit. Quinto demum infertur, peccatũ originale esse æquale in omnibus, sicut expresse tradit S. Tho. q. 82. ar. 4. Reddit vero rationem, quia cum ratio formalis illus sit priuatio, & hæc sit perfecta, seu in facto esse, priuatio autem huiusmodi non sit maior, aut minor, consequitur peccata originalia omnia esse æqualia. Ceterũ hæc ratio id non probat omnino, nisi etiam addamus has priuationes in singulis paruulis esse negationes habitus æqualis; sic enim recte infertur æqualia esse originalia peccata. Nã disp. 99. c. 4. iam satis probauimus inter priuationes perfectas, quas vocant in facto esse, posse vnam esse maius malum, quam aliam: vt autem sint æquales secundum rationem mali, opus est, vt æquali habitu priuent: cũ igitur æqualis esset futura gratia, & iustitia in paruulis, & defectus illius sit originale peccatum: fit vt in omnibus paruulis æquale sit. Qua ratione vsus est Anselmus lib. de conceptu virginali c. 26. vt hoc ipsum probaret atque eodem modo probat pœnam damni, quæ est in priuatione gloriæ, esse æqualem in paruulis, quia gloria debita ex gratia, in qua nascituri erãt, futura etiã erat æqualis: consentiunt quoq; Bona. in 2. d. 33. ar. 2. q. 1. & Ricar. ibid. ar. 2. q. 1. Quod vero in vno homine maior sit inclinatio ad malum, quã in alio nihil interest, vt dicamus peccatum originale maius esse in vno, quam in alio, sicut recte obseruauit S. Doctor q. 82. a. 4. ad 1. formale namque peccati, quod est priuatio gratiæ, & sanctitatis, æqualis est, inclinatio vero illa nihil est aliud, quam naturalis concupiscentiæ ad malum propensio, quam ex naturali constitutione quisque haberet in pura natura, vt recte prosequitur Albertus Pighius controuersia illa prima.

Ricardus. *Quinto.* *Ratio S. Th.* *Explicatur.*

Oppositiones cõtra prædictã sententiã.

CAP.

CAPVT X.

Obiectio. SVnt tamen aliqua argumenta contra hanc nostram opinionẽ, quæ sigillatim refellenda sunt. Primum est, si priuatio doni iustitiæ esset originale peccatum in paruulis, eo quod iustitiam ex pacto cum suo primo parente inito erant accepturi, eadem ratione si aliquis adoptaretur in filium a rege aliquo, & hæres regni cum tota sua posterita te constitueretur hoc pacto, vt cum primũ in Regem peccaret, ipse, omnesque posteri filiatione, & successione priuarentur, sequeretur ab eo homine in suã posteritatem peccatum quoddam originale deriuari: esset enim defectus illius in posteris dignus pœna, ex quo colligebamus veram rationem peccati originalis. Respõdeo. Defectus ille in posteris esset quidem iniuria, & inimicitia cum Rege, & digna priuatione regni, & hereditatis, sed non esset peccatum apud Deũ, ille enim esset defectus tẽporalis doni, at peccatũ apud Deũ non est huiusmodi, sed est priuatio, aut defectus spiritualis filiationis, & iustitiæ. & ideo est vere peccatũ animæ. Quod vero priuatio filiationis in posteris sit digna pœna priuationis regni, non satis est, vt sit culpa, quia culpa debet esse digna pœna apud Deũ, hæc autẽ in posteris nõ esset. Secũdũ argumẽtũ. Priuatio gratiæ est pœna peccati Adæ, nõ tantũ ea, quæ in ipso fuit, sed etiã quæ in posteris: dignum enim fuit peccatum Adæ, vt tota posteritas hoc dono priuaretur: tum etiã quia hæc priuatio est a Deo, malũ autẽ, quod est a Deo, solum est pœna. Deniq; S. Tho. infra q. 85. art. 5. docet priuationem iustitiæ originalis esse pœnã, sicut etiã est priuatio gratię, testẽ eodem S. Th. q. 87. art. 7. eodẽ modo 2. 2. q. 164. ar. 1. in corp. & ad 4. docet subtractionem beneficij, & doni iustitiæ originalis esse pœnam peccati Adæ, vnum autem peccatũ secundum rationem peccati nõ potest esse pœna alterius, id quod etiã de originali verũ est, vt videbimus disp. 140. ergo priuatio iustitię originalis nõ est peccatum originale. Respondeo priuationẽ iustitię originalis bifariã posse considerari, primum pro priuatione gratiæ, seu caritatis, quæ erat fundamentum saltem ex pacto Dei, vt omnes vires inferiores rationi essent subiectæ, deinde pro ipsa subiectione facultatũ inferiorũ rationi, & hoc posteriori modo est pœna peccati, non solum Adæ, sed etiã originalis, quod est in singulis paruulis: ex eo enim nascuntur sine hac subiectione facultatũ inferiorũ, quia gratia, & caritate priuati nascuntur, & de hac loquitur S. Tho. infra q. 87. a. 7. eũ asserit, pœnã originalis peccati esse, relinqui naturã sibi destitutam dono iustitiæ. Hoc eodẽ modo intelligendus est 2. 2. loco allegato. Sed in hac 1. 2. q. 85. a. 5. videtur locutus de priuatione iustitiæ priori modo et iã pro radice, hoc est de priuatione gratię. Verũ nõ dixit priuationẽ iustitiæ, sed subtractionem iustitiæ esse pœnã, sicut est subtractio gratiæ, hoc est priuationẽ ipsius iustitiæ, quatenus est a Deo subtrahẽte, & negante gratiã suam, esse pœnã: sic enim præcise non est culpa, sed quatenus habet respectũ voluntarij ex primo parente. Et quãuis vtroq; modo sit malũ pueris, tamẽ prout habet rationem voluntarij solũ est malum culpæ, & hac ratione nõ est a Deo, quia Deus non est causa voluntarij, vt supra disp. 129. c. 7. & 8. ostensum est, sed a voluntate primi parentis vt a propria causa deriuatur: prout autẽ est subtractio gratię a solo Deo subtrahente concursum suũ, & denegante gratiã, est pœna peccati Adæ. Data opera dixi esse pœnã peccati Adæ, nã dici non potest pœna peccati originalis, quod in singulis contrahitur, nihil enim in ipsis paruulis potest esse prius, quo reddantur digni priuatione gratiæ, cum omnis talis dignitas ex defectu ali quo debeat proficisci, nullus autẽ defectus, vel priuatio prius esse possit priuatione gratiæ habitualis, & caritatis. Quodsi paruuli dicuntur rei, & digni, vt priuentur gratia, non dicuntur propter aliquem defectũ, & peccatum ipsis proprium, quia nullus potest esse prior defectus quam iustitiæ, & sanctitatis, sed peccato primi parentis dicũtur digni tali priuatione, sicut etiã eo digni sunt, vt contrahant peccatum originale, non alia dignitate, quam peccati primi parentis. Ex quo etiam colligitur perperam Durãdum dixisse, vt supra retulimus, peccatũ originale esse reatum carendi iustitia, non ipsam priuationem iustitię: nam talis reatus, seu dignitas non est aliquid prius in paruulis, quam ipsius iustitiæ, seu gratiæ priuatio.

Priuatio gratiæ est pœna peccati Adæ, non peccati originalis.

Obseruãdũ. Ceterũ obseruãdũ est cum dicimus priuationem gratiæ, & caritatis esse pœnã peccati Adę, nõ esse ita intelligẽdũ, vt quatenus habet rationẽ peccati, sit pœna, quia peccatũ, vt peccatũ, pœna esse nõ potest; sed quia licet hęc priuatio ipsis paruulis cõparata, vt habet rationẽ volũtarij, sit peccatũ, & malũ

malitia

Universidad de Deusto
Biblioteca

malitia culpę, comparata tamen cum primo parẽte non est illi peccatum, sed alia ratione malũ; ideo dici potest ipli pœna. Vbi notandum est, quamuis malum pœnæ ordinẽ habeat ad voluntarium, quod consequitur, vt sit pœna, quia infligitur propter culpam, tamen voluntarium non est fundamentum malitiæ pœnæ, vt ipsa pœna mala sit, sed vt rationẽ pœnæ habere dicatur, quæ alioqui mala esset. At malitia culpę, vt fundamentũ postulat ipsum volũtarium, vt sit malitia, ratione cuius malitiæ iam incipit esse in homine dignitas pœnæ: ablata vero ratione voluntarij non potest manere malitia moris, & disconuenientia cũ natura rationali, vt rationalis est.

43 *Tertium argumentum.* Tertium argumentum. Si talis priuatio esset peccatum originale sequeretur in paruulis plura esse peccata originalia: nã in vnoquoque est priuatio gratię, caritatis, fidei, & spei, & aliorum donorum, & habituum, cur ergo non erũt plura peccata originalia? Respondeo has omnes priuationes ex vna deriuari, quæ est radix, & fundamẽtum, in qua consistit vera mors animæ, nam sicut gratia est vita animæ, ita etiam priuatio illius est mors: priuatio autem fidei, & spei non est mors animæ, quia ipsa fides, & spes non est vita illius, & quamuis caritas a gratia distingueretur, vt docet S. Tho. quod mihi difficile est, vt ostendam disp. 198. c. 3. non sequitur duo esse peccata originalia, alterum priuationem gratiæ, alterum priuationem caritatis: quia in opinione S. Tho. hi duo habitus etiamsi secundum esse naturale, & physicum sint diuersi; eandem tamen vitam spiritualem tribuunt, eandemque dignitatem: quare sicut non est magis iustus aliquis ex eo, quod habeat habitum gratiæ, & caritatis, quam si solum haberet habitum gratiæ, ita non est magis peccator, nec nouum habet peccatum ex eo quod careat habitu caritatis, & gratię, quam si solo habitu gratię, aut caritatis tantum careret; ordine enim hi duo habitus eandem vitam tribuunt, & ita priuatio vtriusque, eadem animæ mors est.

Quar'um argumentum. Quartum argumentum: sicut ex sententia Scoti in 4 d. 14. q. 1. §. *Dico ergo*, homo post actum suum dicitur, & est vere peccator, & in peccato manet ex sola relatione rationis proueniente ex actu preterito peccati, eodẽ modo paruuli dici possent peccatores, & in peccato manere a relatione proueniente ex actuali peccato primi parentis absque eo, quod ratione alicuius positiui, aut priuationis peccatores dicerentur. Respondeo nõ satis esse peccatum primi parentis vt paruuli peccatores, aut in peccato manere dicantur, nam hoc modo ab vno solo peccato omnes peccatores constituerentur, quod est contra definitionem Concilij Tridentini, vt cõtra Catherinum, & Pighium ostendimus. Cum igitur necessarium sit in vnoquoq; propriũ peccatum assignare, necesse est ad priuationem alicuius doni confugere, alioqui nullum peccatum propriũ ipsis esse posset. Adde quod nullus ab alieno peccato dici potest, aut esse peccator, sicut neque a iustitia aliena iustus, sed sicut a præterito actu dici potest homo iustus, quia proprius fuit, sic etiam & peccator ob eandẽ rationem a proprio peccato præterito, vt disput. 202. cap. 3. monstrabimus. 44

Quintum argumentum. Quintum argumentum. Negatio doni gratiæ, & iustitiæ in pueris nõ habet rationem priuationis, sed simplicis negationis, quia non est in potestate eorũ habere formã oppositam, ergo non potest habere rationem peccati. Respondeo in quacunq; opinione asserendum esse peccatum originale non esse in potestate pueri, & quãuis in potestate parentũ sit applicare illi remediũ, ob id tamen non dicitur esse, peccatum in paruulis, sed quia in potestate primi parẽtis fuit tale donum in eos transfundere ex pacto, & ordinatione Dei: ex quo factum est, vt paruuli dicerentur nati cum debito habendi tale donum, ac proinde eo priuati, & in peccato, vt supra diximus. Idcirco recte Anselmus lib. illo de conceptu virginali cap. vlt. contendit ex impotentia habendi iustitiam nõ excusari paruulos a peccato originali. An vero tale peccatum possit tolli sola Dei ordinatione, & voluntate absq; aliqua mutatione intrinseca videbimus disp. 206. cap. 4.

Sextum argumentum. Sextum argumentum. S. Tho. supra q. 21. ar. 1. 2. & 3. asserit peccatum proprie esse malitiã non quomodocunq;, sed in actu, & operatione, culpã vero esse malitiã in operatione humana, peccatum autẽ originale nõ est defectus in operatione etiã naturali, nedũ humana, ergo non est proprie peccatũ. Posset aliquis respõdere peccatũ & malitiã primarie denotare malitiã eo modo quo dixit S. Tho. & per extẽsionẽ sine metaphora significare etiã defectũ in moralibus extra operationem, quale est originale. Melius tamẽ respondetur peccatum non tantum dici de operatione, sed etiam de defectu extra illã, quamuis peccare solum de operatione dicatur, nam & monstra in naturalibus peccata naturæ dicuntur, & de culpa eodem modo. 45

Non pa-

Non parum aliqui laborant in ea difficultate, vtrum peccatum originale vniuoce sit peccatum, an vero æquiuoce, vel analogice cum actuali. Capreol. in 2. d. 30. q. 1. ar. 3. ad arg. Dur. cõtra 2. conel. existimat peccatum actuale, & originale æquiuoca esse: Ricardus vero d. 32. art. 3. q. 2. censet analogice hæc duo dici peccata: id q̃ disertis verbis affirmat. Ego tamen existimo peccatũ originale ita appellandũ esse peccatum, vt simpliciter, & absolute absque vllo additamento peccatũ dicatur: quare qui dicũt esse æquiuoce peccata, actuale, & originale nihil contra fidem docent, nam quod æquiuoce tale dicitur, simpliciter tale dici potest, & ita sicut pecccatum actuale, quod est æquiuoce peccatum cum originali, dicitur simpliciter peccatum, sic e cõtra. In analogia vero non item: nam inter ea, quæ analogice dicuntur talia, quoddam est simpliciter, & absolute tale, aliud autem non nisi cum additamento, quare peccatum originale, aut actuale non esset simpliciter, si analogice vtrumq; 46 Peccatũ diceretur, nisi sequeremur quorundam sententiam, qui etiam analogiam concedunt inter ea, quæ eandem formam simpliciter, & intrinsece participãt, id quod difficultate non caret, nisi in transcendente aliquo, vt accidẽte. Cẽseo igitur peccatũ originale, & actuale vniuoce peccatum esse, & appellari: nam ratio peccati abstracte consi derata in sola inconuenientia cũ natura rationali consistit, hæc autem absolute, & simpliciter conuenit priuationi gratiæ debitæ, sicut priuationi actus debiti, quæ est peccatum omissionis, quamuis non sint eiusdem rationis secundum speciem. Ideoque licet paruuli dicantur absolute peccatores, non dicuntur absolute peccare, sed cum additamento *in Adamo*, quia peccare denotat peccatum actuale, vel cõmissionis, vel omissionis, & hęc satis de essẽtia peccati originalis.

Quo modo peccatum originale traducatur in posteros. Disp. 133.

Catholica doctrina. cap. 1.
Corollaria superioris doctrinæ. cap. 2.
Solo Adamo peccante futurum erat in posteris originale peccatum. cap. 3.
De subiecto peccati originalis. cap. 4.

Catholica doctrina.

CAPVT I.

1 *Primus in hac re error.* EVerunt in hac re tres errores; primus fuit, animã educi de potentia materiæ, & ideo ab ipso corpore infici, veluti corpus etiam luto, vel alia re sordida potest maculari. Secũdus fuit, fieri ex traduce. Quæ duæ sententiæ manifeste contra fidem catholicã sunt, cum definitum iam sit, animam rationalem immortalem esse, & ex traduce, vel ex materia non fieri, sed a Deo ex nihilo creari. Tertius error fuit Buzeri, & aliorũ nostri temporis, qui affirmant peccatũ originale esse ingenitum nobis a Deo, nõ alio modo, quã sit iustitia ipsa originalis a Deo producta; cum enim dicant hoc peccatũ vel esse ipsam substantiam hominis, vel ipsam concupiscentiæ naturalem inclinationem, vt præcedente disputatione retulimus, consequenter dixerunt, hoc peccatum fieri a Deo. Illud autem damnatum esse ibidẽ demonstrauimus, hoc vero contra fidem esse, constat ex ijs, quæ diximus disputatione 129. cap. 1. vbi etiam ostendimus, Deum nõ esse causam peccati propriam, id quod tam de actuali, quam de originali eodem modo intelligendum est: sicut enim peccatũ Deo placere non potest, quatenus peccatum est, sic etiam illius causa directe esse nõ potest, neque etiam cõsequenter, sicut est liberum arbitrium non tendens expresse in malitiã, quia vt disputatione illa c. 7. dicebamus, peccatum, vt peccatũ, siue sit defectus aliquis, siue inconuenientia positiua cum rationali natura, postulat vt fundamentum necessarium voluntarium voluntate creata, ita, vt defectus ea sola ratione, qua cõsequitur voluntarium, habeat veram rationem peccati moralis, cum ergo Deus non sit causa volũtarij creati, quatenus voluntarium est, vt ibidem ostendimus, quia in relatione quadam extrinseca ex modo operandi voluntatis creatæ proueniente consistit, ideo non potest Deus esse causa peccati.

Secũdus error.

Tertius error.

2 *Causa peccati originalis fuit primus parens ratione sui peccati.* Causa igitur huius peccati fuit primus parens ratione sui peccati, & transgressionis, non quidem physica, & naturalis, quia nihil reale in posteros traducere potuit virtute propria, aut virtute peccati, quod commisit, quod veram haberet rationẽ peccati, vt manifestũ est, vel eo præsertim, quod peccatum illius iam transijt, imo deletũ est, fuit ergo primus parẽs causa moralis peccati posterorum, quatenus ex eius voluntate pendebat

Universidad de Deusto
Biblioteca

pendebat transfundere iustitiam in filios Deo ita statuente, quare eo peccante sequuta fuit in eis priuatio iustitiæ debitæ, quæ hoc ipso rationem habet peccati, vt supra explicatum est.

Dubium an necessarium fuerit pactũ Dei cũ Adamo, vt in posteros deriuari posset peccatum

Obiter tamen videamus, an necessarium fuerit pactũ Dei cũ Adamo, vt in posteros peccatũ deriuari posset. Catherinus opusc. arbitraturpactũ expressum interuenisse inter Deum, & primum parentem illis verbis, *In quacunque hora comederis morte morieris.* Genes. 2. & 3. Sotus vero primo de natura, & gratia c. 10. friuolum existimat huiusmodi pactum, quem multi Recẽtiores sequuntur, eoquod lex naturalis absque vllo alio pacto obligabat ad conseruandam iustitiam. Sed certe negare non possumus ex voluntate sola Dei constitutũ fuisse, vt gratia originalis traduceretur in posteros, si primus parens in gratia perseueraret, & amitteretur, si peccaret, neq; enim illa suapte natura hoc exigebat, pactum autẽ expressum cum ipso Adamo pro se negare non possumus: nã prędicta verba Genesis illud aperte continent, & testatur Athanasius in lib. de incarnatione verbi, paulo post initiũ. At de pacto cum ipso Adamo pro sua posteritate non ita constat, & fortasis necessarium nõ erat, sed sufficeret voluntas, & constitutio Dei, qua vellet priuare posteritatẽ gratia, si primus parens peccaret, & ita satis videtur si dicamus, gratiam transfundendam in posteros non ex natura rei, sed ex Dei voluntate, perseuerante tamen primo parente in ea, ipso autem peccante nõ item. Intellige,

3 re autem debemus hanc voluntatem, & dispositionem in Deo, hoc ipso quod creauit hominem rectum, & impassibilem, & iussit vt prolem haberet, ipso autem peccante, & non alio modo posteros illius Deus gratia priuauit, & ad statum mortalitatis reduxit in maledictionem peccati ipsorũ, de qua cõstat in scriptura, sic enim recte colligimus non fuisse mutatos posteros Adæ in peiorẽ statũ nisi propter peccatum sui parentis, ac proinde eo non existẽte nascituros in gratia, & impassibiles, sicut eorum pater conditus est, & hãc fuisse primariam Dei intentionem, siquidem oppositum non voluit nisi occasione oblata peccati primi parentis.

Ignoratio pacti non tollit rationem peccati originalis.

Quod vero huius pacti notitiã non habuisset primus parens parũ obesset, quo minus priuatio originalis iustitię in posteris fuisset peccatũ originale, nã quamuis ratio voluntarij sit necessaria vt priuatio iustitię sit peccatum, quia tamen hoc peccatum nõ est actuale, sed originale, nec est peccatũ actionis, sed dispositionis naturæ, ideo nõ est necessarium voluntarium ex cognitione, satis ergo est, vt sit ex causa aliqua volũtaria, sicet ex peccato: sic enim iam fiet, vt paruli careant gratia, quã ex ordinatione Dei debebant habere, ac proinde talis priuatio sit peccatum, non actionis, sed dispositionis naturę, ratione cuius vere sunt Deo inimici, & digni alia pœna, vt supra disputatione 131, & 132. explicauimus.

Corollaria superioris doctrinę.

CAPVT II.

4 Primum corollarium.

EX hac doctrina aliqua licet colligere, primum est hoc modo recte defendi, Deum non esse auctorẽ peccati, quia, vt diximus, essentia illius in priuatione consistit, quæ, prout habet rationem voluntarij, peccatum est, ratio autem voluntarij in liberum solũ arbitrium creatum reducitur, vt disputatione 129. c. 7. diximus.

Secundum corollarium.

Secundo colligitur animam infici a carne, non quia ab ea aliquid reale cõtrahat: nam spiritus nequit a carne tanquam a causa efficiente maculari, sed quia simul atq; corpori infunditur habet negationem doni, quod debebat habere, atq; eo priuata est: nã pro animabus, quæ erant infundendæ in corporibus ex semine Adę propagatis fuerat cõmissa iustitia primo parenti: quare hoc ipso, quod corporibus infusæ eã non habent, priuatę dicuntur, atque peccatum, seu defectum naturæ contrahere. Hoc pacto intelligendus est Beda tomo 8. in libro q. q. 14. non longe a fine, vbi asserit animã ex vnione cum carne peccato maculari. Quocirca si quis miraculose generaretur a Deo nõ per seminis Adę propagationẽ, anima eiꝰ a carne nõ macularetur, non quia caro purior esset, sed quia sine debito habendi iustitiam tali corpore anima infunderetur, ac proinde non esset gratia, & iustitia priuata: nec enim Adamus iustitiam accepit pro omnibus hominibus, sed pro eis tantum, qui ex semine suo naturali propagatione futuri erant. Doctrinam hanc tradidit recte Scotus in 2. d. 32. §. *Quantum ad tertium*, & hoc sensu dixit Sanctus Thomas quæstione 81. artic. 4. eos contrahere peccatum originale (intellige, nisi præseruentur gratia Dei) qui fuerunt in lumbis Adæ, hoc est ex semine illius naturaliter erant generandi. Quare si aliquis etiam ex semine humano mulieris, aut virimiraculose a Deo generaretur, sicut ex alia materia produci posset, nõ contraheret originale peccatum.

Tertio infertur ex dictis peccatum originale in posteros Adæ deriuari etiam post pœnitentiam ipsius, non vt dixit Beda. q. illa 14. quia homines generantur cum ardore libidinis, quem modum dicendi sequitur Magister in 2. d. 31. & Bonau. ibidem ar. 2. q. 1. sed quia causa originalis peccati solum fuit primum peccatum Adæ semel commissum, propter quod iustitia, quæ deriuanda erat in posteros, eisdẽ iuste denegatur: nec propter pœnitentiam primi parentis, sed sola passione Christi restituitur, ita tamen vt semel contractum peccatum, hoc est priuatio iustitiæ applicatione meritorum Christi per interiorem renouationem deleatur. Beda autem Magister, & Bonau. adducti vidẽtur testimonijs quibusdam Augustini, nam lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione cap. 9. 27. & 28. & lib. 3. cap. 8. vtitur exemplo hominis, qui sine præputio generat hominem cum præputio, sicut granũ sine palleis generat cum palleis, vt ita ostendat ab

6 homine baptizato generari non baptizatũ & ita ab Adamo post pœnitentiam iustificato descendere filios cum peccato. Reddit autem rationem, quia nullus homo baptizatus generat quatenus baptizatus est, sed prout in se habet aliquid vetustatis ex Adamo, idemque de Adamo generante sentiret: eam autem vetustatem non putat esse libidinis ardorem, sed obligationem carendi iustitia originali, quare si cũ eodem ardore libidinis aliquis generaretur cum gratia, & iustitia nõ cõtraheret peccatũ originale.

Quarto ex eodem principio asserendum est, peccata aliorum parentum non deriuari in filios, nisi tantum secundum pœnam, vt disputatione 135. dicemus, id quod secũdum aliorum sententias de essentia peccati originalis, vix potest defendi, siue dicamus esse conuersionem, siue auersionẽ, siue morbidam qualitatem, hæc enim non poterant ex pacto Dei deriuari, vt superius diximus, sed ex natura actus, quare cũ peccatũ aliorum parẽtum sit eiusdem speciei, seu naturæ cum peccato primi parentis, ita ex alijs parentibus, sicut ex Adamo peccatum originale propagaretur, quod est absurdum.

Ea igitur de causa ex peccatis aliorum parẽtum non cõtrahitur in posteris aliquod peccatum, quia peccatũ originis aliud esse non potest, quam priuatio debiti doni transfundendi in filios: alijs vero parentibus nullum donum commissum fuit, quod in posteros deriuarent, ergo ab illis nullum originale peccatum prouenire potest.

7 Sententia Augustini de hac re.

Quocirca mirandum est quare Augustinus in Enchiridio. c. 45. & 46. affirmet probabiliter posse defendi, peccatis etiam aliorum parentum paruulos obligari tametsi S. Thomas q. 81. art. 2. existimet hanc quæstionem non fuisse ab Augustino definitã. Ceterum, vt ego opinor, Augustinus eam definiens respondit, probabiliter posse defendi id, quod proxime ex ipso retulimus: fortasis in hanc sententiam adductus est, quod existimaret originale peccatum esse reatum solum, qua ratione non mirum erat, si peccata aliorum parentum in filios transirent; solum dubitauit Augustinus, eamque difficultatem soluere ausus non fuit, vtrum paruuli qui ex alijs parentibus nascuntur, ita obligentur eorumpeccatis, vt tãto peius implicentur, quãto quis posterius nascitur, an hoc verum sit in tertiam solum, & quartã generationem. Nobis autem iã certum est, paruulos ex Adamo descendentes æqualiter insici peccato originali, nec ex eo magis maculari, quod posterius nascantur, etiamsi propinquiores parentes pluribus fuerint irretiti peccatis. Ex eodem capite infertur, omnes Adæ posteros æqualiter in peccato originali cõceptos esse, illudque eiusdem rationis in omnibus esse, etiamsi propinquiores eorum parẽtes pluribus fuerint obnoxij iniquitatibus, quia originale peccatum nihil aliud est, quam vnius, & eiusdem gratiæ, & iustitiæ in omnes posteros voluntate solius primi parentis transfundendæ priuatio, quæ cum sit vna, & æqualis in omnibus vnum, & æquale erit originale peccatum.

Solo Adamo peccante futurum erat in posteris originale peccatum.

CAPVT III.

8

VT exacte intelligamus ea vsam peccati originalis, quod in posteros traducitur, examinare oportet, an ex solo Adamo hoc ge-

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc genus peccati potuerit deriuari, vel eodem modo propagaretur, si solum Eua peccaret. Est autem aliqua ratio dubitãdi sumpta ex sacra scriptura, nam Ecclesiastici 25. dicitur, *A muliere initium peccati, & per eã omnes moriuntur*, & in illud ad Rom 5. *Per vnum hominem peccatum introiuit in mundum, in quo omnes peccauerunt*. Hieronym. & Ambrosius per vnum hominem Euam intelligunt: si igitur illa fuit causa peccati, ea solum peccante nihilominus peccatum in ceteros deriuaretur. Ex alia vero parte sunt nonnulla testimonia, quæ totam causam nostri peccati in Adamum non in Euam reducere videntur. Patres enim communiter excepto Hieron. & Ambrosio locum illũ Pauli non de Eua, sed de Adamo primo nostro parente interpretantur, & 1. ad Corint. 15. dicitur, *& sicut in Adam omnes moriũtur, ita in Christo omnes viuificabuntur*, & in Cõcilio Trident. sessione 5. decreto de peccato originali canone 2. & 4. definitur, hæreticũ esse negare ex Adamo nos peccatum contrahere, aut asserere, Adamum suo peccato sibi tãtũ non nobis nocuisse, aut sibi soli nõ nobis iustitiã, & sanctitatẽ amisisse. Quod si sola Eua peccante sine viro originale peccatum in nos deriuaretur, sequeretur de facto peccatum solius Euæ fuisse causam nostri originalis, nobisque sanctitatem, & iustitiã amisisse, ac proinde peccatum viri, nempe Adami, nihil nobis nocuisset, nec gratiam in illo genus humanum amisisset, aut in eo peccasset, sed in Eua: quod si hoc est absurdum: fit vt in solum Adamum causa nostri peccati referenda sit.

Ratio dubitandi.

Probabilior sententia est nos in primo parente non in Eua amisisse iustitiã.

Quocirca Beda 8. tom. lib. quæstionum q. 14. inquit, originale peccatum trahere originem ex Adamo, nõ ex diabolo, quia ex diabolo non propagamur, nõ ab Eua, quia vir, id est Adam, non est a muliere, sed mulier a viro. Ex quo sequitur Adamo non peccante etiamsi Eua peccaret, non futurum peccatũ originale: id, quod plane affirmat S. Tho. q. 81. a. 5. vbi eam rationem assignat, quia nimirum mulier passiue se habet ad generationem prolis. Ceterum quamuis vera esset opinio medicorũ, qui asserũt, mulierem causam esse effectricem generationis, si iustitia originalis commissa esset soli viro, ab ea non deriuaretur peccatum originale: cõtra vero si mulieri commissa esset iustitia et iamsi passiue tantum ad generationem concurreret, ab ea sola peccatum originale deriuari posset. Vt enim sequente capite dicemus, vis traducendi peccatum originale, nõ est naturalis facultas generandi, hæc enim est conditio, sed iustitiam, & sanctitatẽ primo parenti tãquam capiti commissam fuisse: quare si illa esset commissa voluntati solius mulieris, ab ea sola peccatum originale contraheremus. Hæ rationes, vt opinor, oltẽdunt multo probabilius esse iustitiã, & sanctitatem nos amisisse in primo parente Adamo, non in Eua, & ita Eua etiam non peccãte, eodem modo peccatum futurum.

9

Sententia Anselmi.

Verumenimuero Anselmus libro de conceptu virginali, cap. 9. cum quæsisset, cur originale peccatum in scripturis tribuatur potius Adamo, quam Euæ, cum tamen Eua prius peccauerit, respondit, vtrumque denotari in scriptura nomine principalis, aut quia eodem nomine scilicet *Adam* etiã mulier Eua in scriptura significatur Genes. 5. *Masculum, & fœminam fecit eos, & vocauit nomẽ eorum Adã in die quo creati sunt*, hoc enim nomen *Adam* hebraice idem significat, quod latine *homo*, atque ita viro, & fœminæ commune est. Cõcludit deinde, si Adam non peccaret, sed sola Eua, nihilominus necesse non fore totum genus humanũ interire: poterat enim Deus aliã producere mulierẽ ex qua genus humanum nasceretur. Hac tamẽ ratione nõ probat Anselmus quid foret, sed quid Deus facere posset. Quare in ea videtur manere sententia, vt nõ ab Adamo solum, sed ab vtroq; simul tãquam ab integra causa peccatum esset derinãdũ: quo pacto recte dicitur in scriptura, Adamum nobis perdidisse iustitiã, & in eo nos omnes peccasse, & alia, quæ superius adduximus. Difficile sane est, cũ id ex sola Dei voluntate pendeat, in hac re certam proferre sententiam: id tamen verisimilius est Adamum, scilicet virum, causam fuisse nostri peccati originalis, an vero solus, vel simul etiam cum muliere, vt Anselmus existimauit, non est tam certum.

10

Sententia Anselmi.

Id vero multo minus certum, aut potius sine vllo prorsus fundamento est, quod affirmant Scotus in 2. d. 32. §. *Ad argumenta tertiæ quæstionis*, in responsione ad secundum, & Conradus. q. 81. art. 2. quibus cõcordare videtur Sanctus Thomas de malo. q. 5. art. 4. nempe futurum nihilominus peccatũ originale, si primo parente non peccante aliquis filius eius peccaret, ita vt tunc in posteros illius deriuaretur. Nam quamuis ille filius Adæ amitteret iustitiam originalem, & sanctitatem, quam ex suo parẽte recepisset

Quid sentendo de peccato filius Adæ non peccante.

vndenã

vndenam constare potest non solum sibi, sed etiam posteris amissurum: siquidem nõ apparet aliquid, propter quod dicamus posteros Adæ recepturos tunc fuisse iustitiam pro se, & sua posteritate. Demũ si aliquis inquirat, an si primus parẽs peccasset, postquã filios in gratia, & iustitia genuisset, gratiam, & iustitiã pro illis amitteret, atque iam nati peccatum originale contraherent, respõdendum est incertum quidẽ esse de paruulis, qui nondum actu proprio iustificari potuerunt, quia nõ satis certum est, an primi parentes iustitiã receperint cõseruandam, & amittendã, non tantum pro nascendis ex ipsis, sed etiam pro ijs, qui nati fuissent ante peccatum: vtroque autem modo eã a Deo accipere potuerunt. Et qui dẽ si accepissent etiam pro natis ante peccatum, fieret vt iam nati iustitia illa spoliarentur, ac proinde priuati gratia peccatum originale eodem modo contraherent, atq; illi, qui post peccatum nascerentur.

11

De adultis vero alia est ratio, nã si in gratia constituti nullũ opus bonum fecissent, quod esset vitæ æternæ, & augmẽti gratiæ meritorium, eodem modo ac paruuli nati post peccatum primi parẽtis originale peccatum contraherent scilicet priuationem iustitiæ: at vero si iam fuissent promeriti vitam æternã, & gratiæ augmentum, nullo modo contraherẽt peccatum originale: tametsi donũ gratis collatũ, quo potentiæ inferiores sub ratione cõtinebantur, amitterẽt. Ratio vero discriminis est, quia adulti, qui nõdum proprio actu promeriti essent gloriam, & augmentum gratiæ, non essent alio modo iusti apud Deum, quam per gratiã, & iustitiam sola Dei voluntate collatã sicut paruuli: hæc autem potuit illis initio cõferri sub eo pacto, & lege, vt peccato suorum parentum eã amitterent, tunc autem Peccatum originale contraherẽt sicut illi, qui postquã Adamus peccasset, nati essẽt: at vero illi adulti, qui proprio actu iustificati apud Deum, vel gratiæ augmẽtum, & gloriã essent promeriti, ita sãctificati essẽt vt non nisi proprio actu iustitiã amittere possent, nam licet donum habitualis iustitiæ illis negaretur propter peccatum primi parentis, tamen ipsi adhuc iusti manerent

12 ex actibus præteritis: sicut enim ex peccato præterito dicitur homo manere in peccato per solum respectum extrinsecum, itã vt vere peccator maneat, & dignus supplicio, sic etiam ex actibus præteritis meritorijs vitæ æternæ manerẽt illi iusti, & sancti apud Deũ vt infra disp. 220. fusius dicemus.

De subiecto peccati originalis.

CAPVT IIII.

Sententia S. Thomæ & discipulorũ eius.

INter alias causas peccati originalis cõmemorari solet subiectum, in quo recipitur, de quo inter Scholasticos nõnulla dissensio est, vno tamen, aut alio modo in ea opinari non multum interest, referã tamẽ sub breuitate placita nostrorum Scholasticorum. Sententia S. Tho. Caiet. & Conr. & recentiorũ Thomistarum est, peccatũ hoc esse in essentia animæ, ratio vero S. Tho. & Conr. est, quia hoc peccatum differt ab alijs, quod alia propria voluntate, hoc autem ipsa generatione contrahitur: at generatio primo attingit essentiam: ergo peccatum, quod generatione traducitur, primo etiam erit in essentia. Huius rationis nullã fecit mentionem Caiet. imo & Recẽtiores Thomistæ raro ea vtuntur, cum multo facilior in eorũ Schola ratio suppetat, & hæc sua difficultate non careat. Nam si peccatũ hoc generatione traductũ deberet esse primo in termino ipsius generationis, quasi generatione in eo cõproductum, non in essentia animæ, quã non attingit generatio, sed in essentia totius cõpositi, quæ ex vtraque parte, anima videlicet, & corpore conflatur, esse deberet. Deinde etiamsi generatio primo attingeret animæ essentiam, non sequeretur in ea primũ esse peccatum hoc generatione transfusum: tum quia cõsistit in priuatione iustitiæ, ac proinde ibi deberet esse, vbi iustitia sedem haberet: tũ etiã quia licet esset aliquid positiuum non ita produceretur generatione, vt primarie cũ 13 substantia genita ipsa ratio peccati produceretur, sed consequenter, cum esset aliquid consequens essentiam animæ productã, præsertim cum peccatum hoc non trãsfundatur virtute natiua ipsius virtutis generantis, sed ex pacto, & lege, vt superiori disputatione c. 3. explicatum est.

Caietanus. Caiet.

Ratio.

Alia ratio potior.

Ex principijs nihilominus Scholæ S. T. manifeste colligitur peccatum originale, quod in priuatione iustitiæ consistit, esse in essentia animæ proxime inhærere, nã cum S. D. infra q. 110. art. 4. dicat gratiã esse in essentia animæ, caritatem autẽ in voluntate, gratia autem sit ipsa sanctitas, & iustitia: cõsequitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

quitur peccatum originale, quod est priua tio iustitiæ esse in ipsa essẽtia animæ. Aliæ vero rationes, quę a Thomistis ad hoc ipsũ comprobandum solent adduci, parum habent momẽti, ideo illis supersedemus. Ce terum secundum hanc sententiam negari non debet peccatum originale esse etiã, in
14 potentia voluntatis, nam etiã in Schola doctoris Angelici habitus caritatis, qui est in volũtate, est vera sanctitas, & iustitia apud Deum, quare & illius priuatio, quæ etiã est in voluntate, veram habet rationem peccati originalis nõ quidem diuersi a priuatione iustitiæ, quæ est in essentia, sed vnum ordinem cum illa constituens peccatum.

Aliorum sententia. Aliorum sentẽtia est peccatum hoc esse proxime in voluntatẽ secundum omne id, quod veram habet rationẽ peccati; huius sententiæ est in primis *Ansel.* *Ansel.* lib. de conceptu virginali cap. 3. vbi late probat non posse esse in semine, non in corpore infantis geniti, sed tantum in anima: vtrum vero hꝛ in essentia proximè, an in voluntate solũ, nõ reuocat in quæstionẽ, sed indubitanter pronuntiat proxime in volũtate esse debere, eo quod subiectũ proximum iustitiæ nullum aliud esse existimat præter volũtatẽ. Hãc sentẽtiã ex Scholasticis amplectitur *Scotus.* Scotus in 2.d.32. §. *Ad argumenta secundæ quæstionis* in fol.5. cõsentit ex parte *Durandus.* Dur.d.31.q.3. cum ait, nõ esse in essentia animæ, sed aut in voluntate, aut in appetitu, aut in vtroq; Verũ hic auctor non satis aperte definit, vtrũ peccatum originale fuerit defectus iustitiæ originalis in voluntate, an in alijs viribus inferioribus *Prima ratio Caietan.* quatenus rationi subdebãtur. Pro hac sententia affert Caiet. contra priorem, quã ipse sequitur has duas rationes: formale peccati originalis est priuatio subiectionismẽtis Deo, vt affirmat *S. Thom.* S. Thom. q.82.ar. 2.& 3. hæc autem est in volũtate, sicut ipsa subiectio; essentia namque animæ non secundũ se, sed ratione potentiarũ subijcitur Deo. *Secunda ratio.* Præterea sola voluntas videtur esse capax
15 culpæ, nam sicut ei soli conuenit ordinate secundũ rationẽ operari, sic illi soli conuenit a fine, & recta ratione deficere. Respõdere posset aliquis etiã in alijs potẽtijs primarie esse peccatum, vt disp.73.c.5. probatũ est, etiãsi in sola volũtate primarie sit opus secũdum virtutem, quia, vt actus sit bonus requiritur expressa intentio circa honestatẽ: vt autem opus sit peccatũ satis est opus esse deficiens, & liberum: quam differentiã disp. illa c.7. ex professo assignauimus. Ceterum confirmare possumus hanc rationẽ alio modo, quia licet aliæ potentiæ sint capaces peccati, eo quod sint principia operationum, tamen essentia non videtur capax peccati, sicut neque operationis.

Probabilis est dicta sententia ex dicto fundamento.

Hanc sententiã ego non parum probabilẽ existimo nõ tã propter has rationes, sed ob eam solum, quia non parum probabile existimo nullum esse habitum iustitiæ, & gratiæ proxime in essẽtia animæ distinctũ ab habitu caritatis, quem in potentijs constituimus, vt late ostendemus infra disp. 198. quo fit vt priuatio iustitiæ originalis, quæ eadẽ est cum priuatione caritatis proxime sit in voluntate. Quod vero asserit S. Tho. de subiectione mentis Deo, suæ nõ cõtradicit sententiæ: nam ipse non solam priuationẽ iustitiæ, quę erat in essẽtia animę, sed etiam caritatis in voluntate, existimat esse peccatum, & rectitudinem mentis a rectitudine essentiæ putat prouenire. Præterea licet essentia nõ sit capax peccati actionis, quia ipsa non est primum principium operandi, esset tamen capax peccati originalis, quod est defectus secũdum esse, si capax esset alicuius habitus, & rectæ dispositionis, quæ esset iustitia: quare nihil obstaret quo minus in ea proxime esset originale peccatum.

Quę sit pœna peccati originalis. dis.134

De pœnis huius peccati in hac vita. cap. 1.
Pœnam ignis in alia vita infligi paruulis propter originale sensit Driedo. cap. 2.
Pueros decedentes cum originali nulla pœna sensus puniri communis Scholasticorum, & verior sententia est. cap. 3.

De pœnis huius peccati in hac vita.

CAPVT I.

Prior pars est probatio iustitiæ quæ tenuimus inferiora subdebantur.

1 ANtequam de pœna alterius vitæ, quę huic peccato debetur, disseramus, in qua maior difficultas est, paucis in hoc c. enumerabimus pœnas eiusdem peccati, quæ in hac vita illud consequuntur. Prior igitur, eaque spiritualis est amissio gratiæ, & iustitiæ, vbi cursim etiã obseruandum est id, quod diximus disp. 132. c. 10. nempe priuationem iustitiæ, quatenus mentem Deo subijciebat, nullo modo fuisse pœnam, & effectum peccati originalis, quia nullus defectus potuit esse prior in paruulis hac iustitiæ priuatione, qui verã haberet rationem peccati: fuisse tamen pœnam peccati primi parẽtis ea dumtaxat ratione, qua fuit negatio quędam, & subtractio gratiæ, prout a Deo, non prout libera: sic enim est ipsamet ratio formalis peccati originalis, vt ibidẽ explicatum est: priuationẽ tamen huius iustitię quatenus vires inferiores subdebat rationi esse pœnam non solum peccati primi parẽtis, sed etiam peccati originalis in vnoquoque paruulo contracti: nã ex eo, quod paruuli carent subiectione mentis, & coniunctione cum Deo vires inferiores destitutæ sunt dono iustitiæ. Porro hunc defectũ virium inferiorum ortũ fuisse ex peccato primi parentis docet Aug. 14. de ciu. Dei c. 17 ex illo Gen. 3. vbi dicitur parentes nostros, postquam peccarunt, sensisse nuditatẽ corporis, & erubuisse, cum antea absque vllo motu verecundiæ se mutuo conspicerent. Ita intelligunt eundem locum Chrysostomus, & Eucherius ibidem, & idem Aug. 6. de Genesi ad literam c. 26.& 27.& cõcione ad Catechumenos contra Iudæos, & Arrianos Bern. sermone 1. de annunciatione B. Mariæ: cumque posteri omnes Adæ in eodẽ statu essent nascituri, in quo ille erat, antequam peccaret, & nunc sentiant verecundiam ex nuditate, & alios similes motus: fit vt hi defectus fuerint pœna peccati etiã originalis in vnoquoq; contracti: nã ex eo q quis nascitur absque coniunctione cũ Deo per gratiam, hos omnes cõtrahit defectus.

Deinde pœna peccati originalis contracti in vno quoque, & peccati primi parẽtis fũt mors, atque ægritudines corporales: nã Genes. 3. minatus fuit Dominus primis parentibus morteni in quacumque hora comederent, hoc est necessitatem moriendi, eodem quoque c. dixit ad mulierem, *Multiplicabo ærũnas tuas, &c.* & Adã, *In labore comedes ex ea* (scilicet terra, &c.) & iterũ: *In sudore vultus tui vescêris pane tuo, donec reuertaris in terram de qua sumptus es, quia pulvis es, & in pulverem reuerteris.* Porro dominũ loquutũ ibi fuisse de morte corporali, patet, quia ad Rom. 5. dicitur. *Per vnum hominem peccatum introiuit in mundum, & per peccatum mors*: & iterum, *Stipendia peccati mors*, & ad Rom. 8. *Corpus quidem propter peccatũ mortuum est.* Quem locum tractans Aug. li. 2. de nuptijs, & concupiscentijs c. 4. non sine causa dictum putat *propter peccatum*, ne scilicet putaremus ex eo mori corpus, quia

de terra sumptum est. Hanc vero mortis pœnam indicasse Dominum quãdo primos nostros parentes pellicęis tunicis amiciuit, tradunt Origines Homilia 6. in Leuiticum, Epiphanius hæresi 64. & in Anchorato, & Aug. in Epistola 106. notat inter alios errores Pelagium dixisse primum hominẽ non fuisse conditum immortalem, & impassibilem, qui damnatur in Concilio Mileuitano c. 1. & in Arausicano 2. canone 1. deniq; ex Patribus Chrysostomus Homilia 17. in Genesim, Aug. in concione ad Cathecumenos contra Iudæos, & alios, & 13. de ciu. c. 3.& c. 13.& de prædestinatione, & gratia c. 3.& 6. contra Iulianum c. 4. Cyrillus li. 1. in Ioãnem c. 15. Fulgent. de fide ad Petrũ c. 15.& de incarnatione Domini nostri Iesu c. 12.& 14. Petrus Diaconus in lib. etiã de incarnatione c. 6.& Bern. in sermone ad milites Tẽpli c. 11. docẽt mortem, & alias ęgritudines corporales esse pœnam peccati primi parẽtis. Porro hanc pœnam mortis statim post peccatum incurrisse primos parẽtes, & omnes posteros in eis, dubium non est, ita tamen vt nõ statim morerentur, sed necessitatem contraherẽt moriendi, & laboribus, atque morbis obnoxij redderẽtur: quã etiam
3 nos omnes, cum nascimur, eodem modo cõtrahimus. An vero omnes non tantum hãc necessitatem cõtraxerint, sed etiam re ipsa aliquãdo sint morituri, quæstionem habet propter Enoch, & Eliã, quos in finem seculi credimus reseruatos, vt aperte cõstat ex c. 44. Ecclesiastici, sed alio loco examinanda est: nũc satis sit dixisse hanc pœnam mortis corporalis communẽ fuisse ex peccato primi parentis deriuatam. Addendum autem est non solum esse pœnam peccati primi parentis, verum etiã peccati originalis in singulis; quia ex eo quod paruuli sine gratia nascuntur quã a sua conceptione debebant habere, sicut sunt digni, vt gloria beatitudinis careant, ita etiam, vt mortis necessitatẽ incurrant.

Origen. Epiphan. August. *Conc. Mileu. Cõ. Arau. Chrysost.* *August.* *Cyrillus. Fulgentius.* *Petrus Dia. Bernard.* *Ecclesiast. 44*

Pœnam ignis in alia vita infligi paruulis propter originale sensit Driedo.

CAPVT II.

Sententia Driedonis.

DE pœna autẽ alterius vitæ, quã patiuntur infantes propter originale peccatum, non eodẽ modo sentiũt Catholici: nonnulli censent non tantum eos puniri pœna dam-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ni, quæ est sola gloriæ priuatio, sed etiam pœna aliqua sensus ex igne proueniente, mitiori tamen, quam adultos: quare eodē modo concedent pœnam tristitiæ ex consideratione pœnę damni, quam incurrerunt. 4
Diedrr. Gregor. Augustt. Sententiam hanc tradidit Diedro lib. 1. de gratia, & libero arbitrio tractatu 3. c. 2. p. 5. & probabilem existimat Grego. Arimi. in 2. d. 30. q. 3. ea forsan ratione quod Augustinus eam docuisse videretur. Testimonia Augustini sunt manifesta. Omissis autem duobus, altero libri 5. Hypognosticō post medium, altero ex libro de fide ad Petrum cap. 27. & 44. nam hi libri non sunt August. sed illi hypognosticon sunt incerti cuiusdā auctoris: ille autem de fide est Fulgentij sententiæ Augustini studiosissimi, sunt duo alia certa, & perspicua, vnum est sermone 14. de verbis Apostoli vbi ait infantes in peccato originali decedētes ex hac vita deputandos esse ad sinistram in ignem æternum. Alterum est lib. 5. contra Iulianum c. 8. post medium, vbi docet hanc pœnam ignis seruatam esse infantibus, quanta vero futura sit definire non audet. Idem plane
Fulgentius. affirmat Fulgentius libro citato, & libro de incarnatione c. 30. quem librum approbatione, & nomine aliorum Episcoporum Africæ ipse conscripsit ad eundem Petrum Diaconum, vt ex initio primi capitis illius libri colligitur. Adde etiam Gregoriū Magnum in libro 9. moralium cap. 12. in illa
Gregor. verba *In turbine conteret me*, vbi ita loquitur: *Ac si aperte humani generis damna conspiciens dicat, districtus Iudex qua eos animaduersione trucidat, quos culpa propriæ actionis damnat, si & illos in æternum percussit, quos reatus arbitrij non addicit.* Quæ verba indicare videntur, pœnam sensus pueris esse destinatam: quid enim est eos percutere in æternum nisi aliqua pœna sensus afficere? Clarius idem Gregorius paulo superius in ea verba eiusdem capitis, *Multiplicabit vulnera mea*, de eisdem paruulis ita loquitur, *Sed quia post mortem quoque æterna mors sequitur, occulto eis, iustoque iudicio etiā sine causa vulnera multiplicantur, perpetua quippe tormenta percipiunt, qui nihil ex propria voluntate peccarunt*, percipere autem 5
tormenta pœna sensus est: sentit igitur puer os pœna sensus torqueri.

Probatur ex Scriptura primum. Hæc sententia probari potest primum auctoritate scripturæ, deinde ratione, auctoritate quidem primo, quia vniuersitas hominum comparatur a Christo aræ, in qua simul sunt palex, & grana, ex quibus grana congreganda sunt in horreū, hoc est in vitam æternam recipienda, palea vero comburenda est igni inextingibili, vt dicitur Matth. 3. & Luc. 3. vel ergo paruuli decedē- Matth 3.
tes in originali erunt grana, vel palex, non Luc. 3.
grana, alioqui congregarentur in vitam æternam, quod est absurdum: ergo erunt pa- Secundo.
lex, ac proinde mittendi in ignem æternū. Secūdo, vt dicitur ibidem, *Omnis arbor, quæ non facit fructum, excidetur, & in ignē mittetur*: paruuli autem decedentes in originali sunt arbores infructuosæ: ergo excisæ ex Tertio.
hac vita in ignem mittentur. Tertio, cū Dominus venerit ad iudicādum duas tantum diuidet hominū classes vnam a dextris, & Matth. 25.
alteram a sinistris, Matth. 25. ijs autem, qui erunt a dextris dicetur, *Venite benedicti patris mei possidete paratum vobis regnum*: ijs vero qui a sinistris, *Discedite a me maledicti in ignem æternum*: atqui paruuli nō sunt audituri benedictionem illam, *Possidete paratum vobis regnum, &c.* ergo non erunt a dextris, ac proinde positi a sinistris cū alijs 6
recipient maledictionem illam, *Discedite a me maledicti in ignē æternum*. Deinde ra- Confirmatur ratione.
tione eadem sententia confirmatur hoc modo. Quamuis pueri torquendi non essent igne æterno, sicut adulti, tristitia tamen carere non poterunt: nam cum se videant perpetuo a regno cęlorum excluſos, non poterūt non maxime tristari, vel eo præcipue quod absque vlla ipsorum culpa actuali tāto bono fuerint priuati: iam igitur non sola pœna damni, sed etiam sensus punientur, nam vt prima parte disp. 142. c. 2. monstraui, ipsa quoque tristitia, quæ nascitur ex considerationē amissi boni ad pœnam sensus, non ad pœnam damni pertinere dicenda est.

Pueros decedentes cum originali nulla pœna sensus puniri communis Scholasticorum, & vera sententia est.

CAPVT III.

Communis & vera sententia.

Tametsi negare non possimus prædictam opinionē fuisse Augustini, & Fulgentij, a qua non multum Gregorius Magnus abhorret: communis tamen in Schola sententia, & meo iudicio non solū multo probabilior,

babilior, sed etiam vera est, hos pueros nulla alia pœna quam damni, hoc est, beatitudinis priuatione puniri. Ita docent cū Magistro in 2. d. 33. Bon. art. 3. q. 1. Ricard. art. 3. q. 1. Durand. q. 3. Scotus q. vnica Gab. q. 1. art. 2. conclusione 1. & sequentibus, Mar. in 2. q. 19. art. 5. post 2. conclusionem, Alex. 1. p. q. 39. mem. 3. ar. 4. Dominicus Sotus li. 1. de natura, & gratia c. 14. Catherin. in opusculo peculiari de hac re. Quibus sententia August. nimis aspera visa est: hanc vero Scholasticorum putant nōnulli definitam in capite, *Maiores. 5. Sed adhuc*, de baptismo 7
& eius effectu, vbi ait Innocentius pœnam peccati actualis esse cruciatum gehennæ, sed pœnam originalis esse priuationem visionis: quo pacto intelligenda est definitio Concil. Floren. sessione vltima in literis vnionis, cum dicitur eos, qui cū mortali, vel originali ex hac vita decesserint, mox in infernum descendere, ibi tamen pœnis disparibus puniri: hæc enim pœnarum inæqualitas non in eo est, vt paruuli mitius igne torqueantur, vt dicebat Augustinus: sed quod ipsi solum puniantur pœna dāni, quæ est in sola priuatione beatitudinis: adulti vero pœna ignis, & sensus. Id quod expresse tradit Ambrosius in illud ad Ro. 5. *Propterea sicut per vnum hominē, &c.* vbi ita scribit, *Mors autem dissolutio corporis est, cum anima a corpore separatur, est & alia mors, quæ secunda dicitur, in gehennam, quam nō peccato Adæ patimur, sed cuius occasione pro propriis peccatis adquiritur, &c.*

Ratione vero hæc communis sententia confirmatur hoc pacto; cum ex nullo scripturæ loco, nec ex aliqua Ecclesiæ traditione constet pueros igne torqueri, nō est ita facile id asserēdum de locis scripturæ inferius dicemus: de Ecclesiæ traditione constat nullam esse: quodsi naturā peccati originalis attendamus, videbimus plane pueros talis pœnæ ignis capaces non esse: nam dolor, & cruciatus ab igne profectus habēt vim cuiusdam increpationis, veluti flagella quibus malefactores afficiuntur: quis autem dicat puerum etiam a Deo dignè flagris verberari propter peccatū quod ex culpa parentum contraxit? qui autem de tali peccato reprehendi nequit, nec propter illud flagellis verberari, multo minus igne, 8
aut alio tormēto digne torqueri potest: pœna enim tormentorum rationē habet quodammodo vituperij, & exprobrationis cuiusdam, hac vero nullus dignus est, nisi propter illa, quæ in sua sunt potestate, teste Aristot. 3. Eth. c. 5. & quamuis pœna sensus, quæ posita est in tristitia profecta ex considerationē pœnę damni, absq; absurdo videretur posse concedi in paruulis; ad huc Scholastici communiter in hoc vnum conspirant, vt negent pueros ex tali pœna damni tristari. Ita sentiunt Bona. d. illa 33. ar. 3. q. 2. Ric. ar. 3. q. 2. Scotus q. vnica Dur. q. 3. Gab. q. 1. ar. 2. con. 2. Mar. in 2. q. 19. art. 5. corollario 3. post secundam conclusionem, Sotus li. 1. de natura, & gratia c. 14. & Recentiores communiter, vt ita solum pueri puniantur pœna dāni, quæ est priuatio beatitudinis, eo quod eorum peccatum in sola priuatione gratiæ positum sit; nam & tristitia vndecūque proueniat, est pœna sensus, vt supra diximus, & habet rationem cuiusdam increpationis, & tormenti, cuius pueri non videntur esse digni.

Aristot. Bonauen. Ricard. Scotus. Durand. Gabr. Marsil. Sotus.

Variant prædicti Doctores in assignanda ratione, propter quam pueri nō tristentur de pœna damni, quā patiuntur. Bonauen. eam reddit, quia diuino iudicio paruuli ita constituti sunt medij inter peccatores, qui patiuntur in inferno, & beatos, vt 9
quamuis patiantur pœnam damni, qua parte conueniunt cum damnatis, tamen nō sentiant vllam tristitiam ea parte, qua conueniunt cum beatis. Nam quamuis cognoscāt se carere gloria, quam habuissent, nisi primus parens peccasset: ex alia tamen parte consolatur eos, quod eam sua culpa actuali non amiserint, & ita pœnam ignis in æternū effugerint. Concordat Ricar. tametsi potissimam causam huius rei referat in diuinam prouidentiam. Durand. autem aliam assignat rationem, quia videlicet tristitia nascitur ex cognitione, pueri autem non cognoscunt se esse priuatos beatitudine, & ideo non tristantur: quod vero eam priuationem non cognoscāt, probat ille, quia cum non habeant notitiam finis supernaturalis, non possunt cognoscere se esse tali fine priuatos. Scotus vero inquit aut paruulos nō cognoscere se esse priuatos, aut saltem de ea priuatione non tristari, quia vident ita a Deo fuisse dispositum. Tandem Dominicus Sotus fatetur infantes notiam habere in alia vita sui finis supernaturalis, ignorare tamen se habuisse proximam aptitudinē ad illum; & ideo non tristari; sicut si aliquis sciat dignitatem Monarchicam totius orbis esse maximam, & videat se illa carere, non ideo tristabitur, quia non videt, se fuis-

Universidad de Deusto
Biblioteca

se proxime ad illam destinatum. Mihi vero certum est ob rationem superius dictã, infantes decedentes in originali nulla afflictione in alia vita torqueri, modũ autem, quo id fieri possit, cum se videant tanto bono beatitudinis expertes, diuinæ prouidentiæ, & iudicio reseruatum existimo: ille namque miris, & inexplicabilibus modis ita disponere potest eorum affectum, vt nullã inde percipiant tristitiam. Fundamenta vero opinionis Driedonis, & Gregorij facile dilui possunt: ad tria illa loca scripturæ, ex quibus desumptã sunt argumenta, respondeo ibi sermonem solum esse de adultis: primum quidem area illa, in qua, & granum, & palea est, vniuersitatem adultorum tantum significat, quibus solum Ioãnes Baptista loquebatur, cum dicebat illis, *Genimina viperarum*, &c. Deinde ad eosdẽ etiã dixit *Omnis arbor*, &c. Postremo duæ illæ classes significatæ in die iudicij nomine paleæ, & grani, adultis tantum conueniunt, id quod ex verbis saluatoris cum ipsos iudicauerit colligitur, dictur? enim est bonis, *venite benedicti*, &c. & redditurus rationem hoc modo, *Esuriui enim, & dedistis mihi manducare*, &c. Cõtra vero damnatis qui erunt a sinistris, dicet, *Discedite a me*, &c. *esuriui enim, & non dedistis mihi manducare*. Quamuis ergo pueri sint a sinistris collocandi, illi tamen non sunt audituri illam sententiam, *Ite maledicti in ignem æternum*, &c. Ad rationem vero satis superque iam diximus.

Ratio iam est soluta.

Obseruandũ hanc pœnam damnẽ esse omnium maximam. Chrysost.

Vltimo obseruandum est hanc pœnam infantum, quam diximus esse solum pœnam dãni, esse omniũ maximã. Ita docuit Chrysostomus Homilia 24. in Matth. & 47. ad populum, & epistola 5. ad Theodorum: ratio vero est manifesta, quia eo maior est aliqua pœna, quo maius est malũ patientis illam, atqui priuatio gloriæ est maximũ malum, quia est priuatio maximi boni; ergo est maxima pœna. Dices hac ratione solum probari esse maximã pœnam ex ijs, quæ in priuatione consistunt, quia est priuatio maximi boni, non tamẽ absolute: nam aliqua pœna in positiua ratione mali, & discõuenientis posita est, vt colligitur ex dictis disp. 95 c. 8. Ceterum si ratio hæc recte expendatur de vtroq; genere pœnæ probat hanc esse maximam, quia pœna, tam quæ est in positiua inconuenientia, quam quæ est in priuatione, optime dicitur maxima, si maximo bono opponitur; impossibile enim est esse maximũ malum nõ oppositũ hoc, aut illo modo maximo bono: cum igitur maximũ bonum sit beatitudo, erit maximum malum priuatio illius. Nonnulli tamẽ Recentiores dixerunt hanc pœnam non esse omniũ maximam adducti auctoritate Aug. in Enchiridio c. 93. qui dixit hanc pœnam esse omnium mitissam. Verum eorum sentẽtia mihi non probatur: ideo enim dicitur, aliqua pœna mitior, non quia minor sit, sed quia minus cruciat, & cum paruulos hæc pœna nõ cruciet, hac ratione mitissima dici põt: magnitudo tamen pœnæ pẽsanda est ex magnitudine mali, pœna enim essentialiter mala est habenti.

Solutio Clementinum. Augustini.

Obiectio Recentiorum.

Sed dicunt Recentiores illi magnitudinẽ pœnæ non esse expendendam ex opposito bono, sed ex conueniẽtia boni, quo priuat, ita vt quo magis fuerit bonum, quo priuat cõnaturale, priuatio sit maior pœna, quo sit (inquiũt) vt alicui maior sit pœna priuatio patrimonij, quã si impediatur a regni adeptione: ideoq; pœna infantiũ, quæ consistit in priuatione beatitudinis, sit mitior, & minor, quia licet priuet maiori bono, tamẽ non priuat bono magis connaturali. Verũ si alicui pœna est priuatio maioris boni, ego non video quo modo non sit maior quã ea, quæ priuat minori bono: quod enim bonum sit connaturale, vel non, parum refert, si is, qui eo priuatur, aliquo modo erat ad illud destinatus, vt maior pœna dicatur priuatio illius: nam priuatio maioris boni maius malũ est, ac proinde maior pœna. Quod si aliquis nõ erat ad illud bonũ destinatus, nulla ei pœna esse posset tali bono carere: licut modo nulli nostrum pœna est regno aliquo carere, quia ad illud nunquam fuimus aliquo modo destinati. Si tamẽ aliquis aliq habuisset ius ad illud, maior illi esset pœna eo priuari, quã patrimonio: cũ igitur paruuli essent prius designati ad vitã æternã, & nunc ob culpam originalẽ, quam contrahunt, ea careant, sequitur maiorem habere pœnam. Porro ijdem auctores interpretantur dictum Chrysostomi, quod pro nostra sententia adduximus, ita vt ille solum loquatur de pœna damni, quam patiũtur adulti, non de pœna damni infantium, illa vero dicatur maior non sub ratione solius priuationis, sed tristitiæ, quam affert. Verum Chrysostomus plane loquitur de pœna dãni, quatenus est solum priuatio maximi boni, atq; ideo hęc interpretatio reijciẽda est.

Solutio.

Aliter ad obiect.

Ceterum prædicti auctores probare contendunt

tendunt hanc priuationem non esse omniũ maximam hac ratione, pœna debet cũ peccato proportionem habere, ita vt maxima
13 maximo peccato, maior vero maiori, & minor minori tribuatur, peccatum autẽ originale nõ est maximũ; ergo nõ est ei maxima pœna assignãda, priuatio igitur gloriæ, quę est pœna huius peccati non est omniũ maxima. Respõdeo illam propositionẽ de proportione culpæ, & pœnę, vt supra explicata est, solũ esse veram de pœna, quæ in eodẽ genere potest esse maior, & minor: nã illa pœna, quæ semper eadẽ est, nec sua natura maior, & minor esse potest, pro minimis, & pro maximis peccatis infligitur, talis est pœna damni, quam in omnibus æqualem esse diximus disp. 100. c. 5. in pœna autẽ sensus, quæ habet gradus est vera illa propositio: alioqui sequeretur condigne cõmutari posse in pœnam temporalem flagellorum pœnam damni paruulorum: quis enim neget multo maiorem esse pœnã priuationẽ beatitudinis, quam flagellis paruo tempore verberari? absurdũ autem est asserere condigne fieri posse talem commutationem, quia licet pœna illa flagellorum sit minor, est tamen alterius generis, quæ cum habeat vim cuiusdam increpationis, & correptionis in paruulis locum habere non potest.

An iuste filij puniantur pro peccatis parentum. Disp. 135.

Iuste a Deo puniri filios in hac vita vsque in quartam generationem etiam pœna mortis propter peccata parentum. cap. 1.
Exponitur locus ex cap. 18. Ezechielis. cap. 2.
Iudices creatos non posse infligere pœnam sensus, aut tormentorum filijs pro peccatis parentum. cap. 3.

Iuste a Deo puniri filios in hac vita vsque in quartam generationem etiam pœnamortis propter peccata parentũ.

CAPVT I.

EX superiori disputatione super est quædam difficultas, quã nobis posset aliquis obijcere, vt probaret iuste posse infantes in alia vita puniri pœna sẽsus absque vlla culpa ipsorum actuali: difficultas autẽ est huiusmodi. Filij puniuntur etiam pœna mortis propter peccata parentum in tertiam, & quartam generationem, cum tamen filij nullam a parentibus contrahãt culpã: quid ergo mirum si infantes propagati ab Adã veram contrahentes peccati maculam non tantum pœna damni, sed etiam sensus puniantur. Quam difficultatẽ, vt expediamus hanc disputationẽ, instituere decreuimus, quod multa dificilia, & scitu digna contineat, in hoc autem capite ostendemus quo modo a Deo in hac vita filij pro parẽtibus puniantur pœna sensus etiã mortis, quæ in hac vita maxima est.

Probatur ex Scriptura. Exod. 20.

Ex multis sane Scripturæ locis certũ est peccata parentum puniri in filijs; Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, Zelotes, visitãs iniquitatem patrum in filios in tertiã, & quartam generationem eorum, qui oderũt me*: & Iosue 7. pro delicto Achan, qui furatus fuit de spolijs Iericho regulam aureã, percussit Dominus multos de exercitu Iudæorum: & Ioan. 7. *Quis peccauit hic, an parentes eius, vt cæcus nasceretur?* Hinc ergo prædicta oritur difficultas, nã si filij pro parentibus puniuntur tã graui pœna mortis, & cæcitatis, cur non punientur infantes in alia vita pœna sensus. Respondebit aliquis forsitan cum Alexan. 1. p. q. 39. m. 3. ar. 4. & cum Aug. lib. 6. quæstionum veteris testamenti, qui est super Iosue c. 8. posse vnum puniri pro peccato alterius pœna temporali & corporali, non tamen spirituali, & perpetua: premamus igitur magis difficultatem. Si paruuli propter peccata primi parentis puniuntur pœna æterna spirituali dãni, cur non punientur æterna etiam pœna sensus, si quidem illa, quæ est dãni maior est. Posset rursus aliquis respõdere cum Hier. in illud Hieremiæ 31. *In diebus illis non dicent vltra* &c. quem sequi videtur Nicolaus de Lyra in illud Exodi 20. *Deus tuus fortis*, &c. nullam pœnam infligi filijs pro parentibus nisi eorũ peccata imitentur, quia Exodi 20. non dicitur absolute, *In filios in tertiam, & quartam generationem*, sed additur, *eorum, qui oderunt eum*, ac si dicatur, qui proprijs sceleribus imitati peccata parẽtum Deum offenderunt: ideoque existimat Nicolaus, quem in hac parte sequitur S. Tho. 2. 2. q. 108. ar. 4. ad 1. additum fuisse in tertiam, & quartam generationem, non vlterius, quia ad has vsque generationes solum filij parẽtes videre possunt, vt eorum peccata imitẽtur. Quem sensum probauit Aug. lib. cõtra Adimantum Manichæum c. 7. vt illi respõderes,

Solutio. Alex.

Hier. 31. Nicolaus de Lyra.

Sententia alij quorum.

S. Thom.

Aug.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Exod.20. deret, qui vt verus testamentum dinaret, dicebat hunc locum Exodi 20. contrariũ esse illi Luc. 6. *Estote misericordes*, & Matth. 18. vbi Christus dicit dimittendum esse septuagies septies; respondet autem solum filios puniri, qui imitantur peccata parentũ, & ideo additum fuisse, *Ijs, qui oderunt me*, & solum vsque in tertiam, & quartã generationẽ, quia vsque ad has solũ filij videre possunt parentes vt eos imitẽtur. Eodẽ modo intelligit Gre. li. 15. moral. c. 31. addit vero Aug. in li. 5. quæstionũ veteris testamẽti q. 42. positam fuisse tertiam, & quartam generationem pro vniuersis generationibus, quæ septenario numero significantur. Obstat tamẽ huic sententiæ, & interpretationi manifesta ratio; nã eodem c. Exodi 20. postquã dominus dixit, *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, & zelotes visitãs iniquitatẽ patrum in filios in tertiã, & quartam generationem eorum, qui oderunt me*, subiungit, *& faciens misericordiã in millia ijs qui diligũt me, & custodiũt præcepta mea*; quib' verbis opponit scriptura eos, qui oderunt Deũ, ijs qui diligunt ipsum. Quodsi loqueretur de filijs, qui oderũt Deũ imitãtes parẽtes suos, loqueretur etiã de ijs, qui diligunt illũ eodẽ modo, ac proinde, aut deberet dicere in tertiã, & quartã generationẽ, & non in millia; aut certe de illis, qui oderunt Deũ, non deberet tertiã, & quartam generationẽ solũ exprimere: quod enim ait Aug. per tertiã, & quartam generationẽ intelligi omnẽ generationẽ, non habet firmũ fundamẽtũ: quid enim opus est ad mysticos sẽsus cõfugere, vbi literalis facilis est? videmus autẽ seruatũ a Deo, imo eius exẽplo in Ecclesia Dei receptũ, vt filij puniantur in quartã generationẽ pro delictis parentũ: præterea cũ dixit, *Et faciẽs misericordiã in millia ijs, qui diligunt me*: ita opponit Dei misericordiam iustitiæ, vt eã exaltet in eo, quod misericordiã præstat filijs in mille generationes, hoc est, sine fine propter bona parentũ: cum tamen non puniat eorũ peccata nisi in tertiã, & quartã. Quocirca verba illa: *Eorũ qui oderunt me, & ijs, qui diligunt me*, non ad filios sed ad parentes referri debent, vt fit sensus, visitans iniquitatem eorum parentum, qui oderunt me, in filios in tertiam, & quartã generationem, & cõtra, faciens misericordiam ijs, qui diligũt in mille generationes:

3 Impugnatur dicta sententia Gregor. Augest.

4 quã sentẽtiã clarius expressit nobis Moyses Exodi 34. *Dominator domine Deus misericors, & clemens, patiens, & multæ miseratio-*

Exod.34.

nis, ac verax, qui custodis misericordiam in millia: & infra *qui reddis iniquitatem patrum filijs, ac nepotibus in tertiam, & quartam progeniem.*

Demum vt optime notauit Alphõsus de Castro lib. 2. de iusta hæreticorũ punitione c. 10. si Deus puniret filios ob ipsorũ peccata quia imitarentur peccata parentũ, nõ tam puniret parentes, quam filios, imo parentes nullo modo punire diceretur. Punit igitur Deus pœna sensus peccata parẽtum in filijs, etiamsi filij parentũ peccata nõ imitentur, vt optime docent Aug. li. 1. ad illo 6. quæstionum veteris testamenti c. 8. & Alex. & Alphonsus de Castro locis allegatis, & Ioannes Arboreus lib. 6. Theosophiæ c. 9. & S. Tho. infra q. 87. ar. 8. in corpore, & ad 1. ea dũtaxat ratione, quia filij sunt aliquid patris, ac proinde bonum, & malum filiorum, quodammodo bonum parentũ est. Ex quibus manet adhuc difficultas initio proposita, quare scilicet infãtes decedẽtes in originali non puniuntur pœna sensus propter parentes. Verum facile dissolui potest, primũ quidẽ ex doctrina Aug. in eo loco quia pœnæ, quibus puniuntur filij propter peccata parentum a Deo, nõ sunt pœnæ alterius vitæ, nec spirituales, sed præsentis vitæ, & corporales: quo fit, vt nullus damnetur æterna pœna, vt inquit Aug. propter pecca parẽtũ, neque gratia priuetur, vel alio spirituali dono. Rationẽ vero huius indicauit ipse, quã alij auctores fusius explicarũt: quia scilicet 5 pœnæ exteriores', & tẽporales duo habẽt, vnum est esse pœnas pro peccatis parentũ, alterum est esse medicinam, & exemplum alijs, vt corrigantur: ideoque non cõsueuit Deus pœna spirituali, aut alterius vitæ infilijs punire parẽtes: cum autem sit dominus vitæ, & mortis, & peccata parentum digna sint, vt puniantur temporali, & visibili pœna filij, recte illam infert aliquando eo fine quem diximus: nam sola pœna corporalis, & huius vitę homines mouere solet, vt corrigantur, spiritualis autem, & alterius vitæ non ita facile mouet. Quodsi Deus puniuit peccatũ Adę in posteris priuatione donorũ spiritualium, & gloriæ, quã supra diximus esse pœnã peccati Adæ, ideo fuit, quia dona illa transfundenda erãt in posteros meritis ipsius Adæ, & obedientia: cũ igitur ipse peccauerit, recte peccatũ eius punitur eo genere pœnæ. Sed obijcies, qui fieri potest, vt ma- Obiectio
lũ, quod filius patitur, sit pœna patris de mortui, cũ iam illam sentire nequeat, sicut esset

Alphonsus a Castro.

Vera sententia.

Augustin.

Alex. Castro. Arboreus. S. Thom.

Ratio.1

Soluitur 1ª ficultas ex dicto proposito

esset pœna, si ipso viuente, aut simul cũ eo filius pateretur, sicut Sodomitarum filij simul cum parentibus consumpti sunt. Primum respondet Alphonsus de Castro c. illo 10. non esse vsquequaque verũ parentes non sentire in purgatorio mala, quę filij in hac vita patiuntur: nam quæstionẽ hãc tractans Aug. in Psal. 108. in illa verba, *fiant filij eius orphani*, non audet eam definire, sed inquit, si huiusmodi pœnas mortui sentiũt, cumulum esse malorum, quæ patiuntur: si vero nõ sentiunt formidinem esse bonorũ. Deinde respondere possumus, etiamsi non sentiant defuncti parentes mala, quæ filij sui in hac vita patiuntur, vel quia iam ipsi beati sunt, vel quia existentes in purgatorio hæc mala non cognoscũt, de quo Aug. dubitauit, hinc tamen solum sequitur ex malis filiorum non oriri pœnam sensus, & afflictionis parentibus: possunt tamen hæc mala esse pœna damni parentum, quatenus vt inquit Arist. li. 1. Ethi. c. 11. tã prosperitates, quam aduersitates posterorum, & amicorum aliquid defunctis afferre, licet non ita, vt eos felices, aut infelices efficiant, vt præcedente capite fusius ostenderat: nam si filij sunt aliquid patris, & ideo in illis recte puniri possunt, vt admonet S. Tho. infra q. 87. art. 8. in corpore, & ad primum.

Ceterũ præcipua illa difficultas initio proposita alio modo dissolui potest: quia videlicet quamuis filij puniantur pro parentibus, mala tamen, quæ ipsi patiuntur, nõ sũt 6 pœna ipsorum, sed parẽtum, vt recte obseruauit S. Tho. infra q. 87. a. 8. nam pœna eorũ solum dicitur, qui peccarunt: in eo autẽ casu argumenti solum parentes peccarunt, quãdo filij puniuntur pro peccatis ipsorũ. Nunc vero cum de pœna peccati originalis disserimus, non de pœna relata ad peccatũ Adæ, sed ad peccatum originale contractũ in vno quoq; loquimur: cum igitur in quouis infante non sit aliud peccatum, quã originale, quod in priuatione gratiæ positum est, merito quidem nullam aliam ei pœnam quam priuationis gloriæ assignamus: puniri autem pueros pœna ignis æterna propter peccatum primi parentis, ita vt non sit eorum pœna, sed primi parentis, non videtur rationi consentaneum, eo præsertim quod iam primus omnium parens beatitudine fruitur æterna, peccato suo iam sufficiẽter purgato, & pœna pro ipso soluta: quare si Deus potentia sua aliquem infantem in ignem detruderet æternũ, nec esset ipsius pœna, nẽc parentis, sed Deus auctor vitæ, & mortis tale tormentum infligeret.

Exponitur locus ex cap. 18. Ezechielis.

CAPVT II.

7 Obiectio ex Ezechiel. 18.

ITis omnibus, quæ diximus contrarium dixisse videtur Ezech. 18. illis verbis, *Et testatus est populo Israel dicẽs, quid est quod inter nos parabolã vertitis in prouerbium istud in terra Israel dicentes patres comederunt vuã acerbam, & dentes filiorum obstupescunt? viuo ego dicit Dominus, si erit vobis vltra parabola hæc in prouerbiũ in Israel*, & subdit statim, *anima quæ peccauerit, ipsa morietur*, id quod toto illo capite prosequitur ostẽdẽs filium non subiturum mortẽ pro peccato patris, sed vnũquemque pro suo peccato puniendũ; hoc ipsũ promiserat Deus Ieremiæ 31. his verbis, *In diebus illis non dicent vltra Patres comederunt vuam acerbam, & dẽtes filiorũ obstupuerũt, sed vnusquisque in iniquitate sua morietur.* Ex quibus etiã in ferri videtur iniuste infantes puniri pœna adhuc priuationis gloriæ, cũ nullũ peccatum propria iniquate cõtraxerint: iniustũ enim videtur vt infans æterna morte, quæ est æterna priuatio beatitudinis, & dicitur secũda mors pro peccato, & iniquate patris puniatur: nec videtur Deus suã promissionẽ seruare, qua dixit, *anima quæ peccauerit, ipsa morietur*, siquidẽ paruuli, qui nõ peccarũt, moriũtur. Aug. in Enchiridio c. 46. & Greg. li. 15. mora. c. 31. & Nicolaus de Lyra expli cant illud Ezech. 18. quod allatũ est, & eodẽ modo intelligunt illud Ieremię 31. de tẽpore legis Euangelicæ, in qua paruuli renati baptismo non erant pro peccato primi parẽtis æterna morte puniẽdi: illud vero Exodi 20. quod supra recitatum est, vbi dicitur Deus punire peccata parẽtũ in filios, intelligit Greg. de pœna tẽporali, & de filijs dũtaxat paruulis, etiamsi peccata parentũ nõ imitentur; de adultis vero non, nisi parentum vestigia sequantur. Quam sane differentiam ego non video ex Scriptura colligi, cum tam adulti, quam paruuli pro peccatis parentum pœna temporali a Deo puniantur, vt præcedẽte capite probatum est: nec enim maior ratio esse potest, quare infans potius, quã adultus absq; proprio peccato pro peccatis parentũ puniatur. Illud etiam, quod dicitur de pueris legis euangeli

Expositio Augustini & aliorum. Greg. Nicol.

Non placet.

8

Universidad de Deusto
Biblioteca

ex, non satis percipio in sententia præsertim communi, quam ex August. & ex ipso Gregorio in Schola habemus: nempe paruulis sub omni lege fuisse remedium salutis, sicut est modo in Euãgelica baptismus: sic enim parabola illa non solum tempore Euangelij, sed etiam quouis alio tempore locum non haberet.

Vera solutio & explicatio vtriusque loci.

Quare respondeo duobus illis locis Ieremiæ 31. & Ezechielis 18. non loqui dominũ de pœna temporali, cum dicitur vnusquisque in iniquitate sua morietur: sed de spirituali, & æterna, ibi enim late ostendit Ezechiel, quo modo vir iustus, qui legem obseruauerit in iustitia sua viuet, non quidem vita tẽporali, sed æterna, vt infra disp. 189. c. 4. ostendemus: si vero filius legem nõ obseruauerit, morietur ipse, & non pater pro eo, morte inquam etiam æterna, & contra eodem modo. Ob id tamen non negat filios puniendos esse temporali pœna pro peccatis parentum, sicut alijs locis dixerat, siquidem a tempore etiam Ieremiæ, & Ezechielis eodem modo filij pro peccatis parẽtum mala patiuntur: sed ait non vltra vertendã parabolam in prouerbium, eo quod etiamsi filij pœna temporali puniẽdi sint pro peccatis parentum, absque ratione tamen assument parabolam illam dicentes. *Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorũ obstupescunt.* Cum enim illis ostendisset æternam cuiusque vitam, aut mortem ex propria iustitia, aut inquitate pendere, iniuste quidem de Deo conquererentur assumentes parabolam illam, eo quod pro parentum peccatis aliqua pœna temporali punirentur: quare verba illa, *Viuit Dominus si erit vobis vltra parabola hæc in prouerbium*, recte interpretatur Nicolaus, ac si diceret Scriptura, si vobis erit vltra iusta ratione parabola hæc in prouerbium: ego enim ostendam æquam, & iustam esse viam Domini: id ipsum Ieremias promisit 31. capite.

9

Cur paruuli puniantur pœna spirituali & æterna.

Neque vero paruuli conqueri possunt de Deo, quod ipsi pœna spirituali, & æterna puniantur, cum enim peccatum in se ipsis contrahant originale, quia carent iustitia, quam debebant habere, vt superius probatum est, priuatio gloriæ, quam patiuntur, non est pœna damni peccati primi parentis, sed originalis, quod in seipsis contrahunt; quare cum dicimus eos esse dignos hac pœna damni, non existimamus eos tantum esse dignos dignitate parentum, sed etiam dignitate propria ex ipsa priuatione iustitiæ profecta, ac proinde paruuli non dicuntur portare iniquitatem patrũ suorum, sed in proprio peccato non quidem ab ipsis perpetrato, sed in seipsis cõtracto mori: quod vero contrahant in se peccatum propter culpam parentum, mirum non est, cũ hoc peccatum consistat in sola priuatione doni, q̃ gratuita Dei voluntate transfundẽdum erat in posteros: Ezechiel autẽ plane loquitur de adultis, vt ipsis ostendat æquam esse viam Domini sicut explicauimus.

Iudices creatos non posse infligere pœnã sensus, aut tormentorum filijs pro peccatis parentum.

CAPVT III.

Status controuersiæ.

TAmetsi certum sit apud Doctores pœna dãni, quæ consistit in priuatione bonorum interdũ filios pro peccatis tãtum parentũ nullam in seipsis culpam contrahentes, iuste puniri; tamen de pœna mortis, aut sensus controuersia aliqua est. Nicolaus de Lyra in illud Deuter. 24. *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro parentibus, &c.* cẽset pœnã tormẽti, & sensus, etiã mortis infligi posse filijs pro peccatis parentum a iudicibus etiam creatis: primo quia Iudicum 20. decẽ tribus pugnantes contra tribum Benjamin interfecerunt mulieres, & paruulos propter peccatum parentum, quod factum Scriptura non reprehẽdit: id autem quod licet iure belli potest etiam iudex sententia lata decernere vt fiat. Secundo Iosue 7. Achan cũ filijs, & filiabus occisus est propterea q̃ contra præceptum Domini ex spolijs Iericho regulã auream, & alia furatus est: neq; vero Iosue peculiari Dei cõcessione ita fieri decreuit, sed iudiciaria solũ potestate, quã in populũ, habebat. Tertio confirmari pot ex c. *Vergentis*, de hæreticis, vbi dicit Pontifex filijs eorum, qui maiestatem læserunt, ex misericordia vitam concedi.

Prima sententia. Nicolaus de Lyra.

Secunda sententia probatur. S. Thom. Alex. Durandus. Arborensis Castro.

Multo tamen probabilior est opposita sententia communis, quam tradunt S. Tho. 2.2.q.108. art.4. ad 2. Alex. 3. p.q.41.m.4. art.1. Durandus in 2. distinct. 33. q. 1. Ioan. Arboreus, & Alphonsus de Castro locis superius citatis. Ratio vero est manifesta: nã quis vnquam vidit filios verberibus affici pro delicto patris? aut quænam Paganorũ rum bene instituta respublica simili pœna filios

filios pro peccatis parentum affecit: cum enim iudex creatus non sit dominus vitæ, & mortis, non potest iuste insolenti hac pœna peccata parentũ in filijs punire. Habet quidem princeps creatus hanc potestatem, vt vitam subditi exponat aliquando periculo mortis, si opus est, etiamsi ipse eam amissu-
11 rus sit: quia quisque subditus debet iuuare rempublicã opera sua eo modo, quo necessitas exposcit: aliquando autem maior est necessitas defendendi rempublicam, quam propriam vitam, si princeps præcipiat: alioquin nullus subiret hoc munus, si timeret periculũ suæ vitæ, quod esset incõmodũ: tamẽ nullus princeps potestatẽ habet cruciãdi subditum vsque ad mortẽm nisi ob proprium illius peccatum. Deus autẽ, quæ sua est omnipotẽtia, & maiestas, sicut potest viuificare, & mortẽ afferre, sic potest etiã peccata parentum hoc modo in filijs castigare. Ceterum princeps creatus bonorũ, & famæ cuiuscũque maiorẽ habet in sua republica potestatẽ: ideoque exigente ita delicto parẽtũ potest honore filios priuare, imo etiã re familiari, non quã iam possidebant filij, sed quam a parentibus erant accepturi. Est autem maxima differentia inter honorẽ, & pecuniã, aliamque supellectilem: nam hæc ita a filijs possidentur tanquam a veris dominis, vt eorum dominium nullo modo pẽdeat ex parentibus: at honor ita est filiorũ vt a parentibus etiam ipsis cõtinuo in filios deriuetur: quare non mirum si propter peccatum etiam parentum amittatur cum ex hominũ ẽstimatione pendeat: qui filios propter parentes communiter honorant, & cõtra ob delicta parentum honore priuant.

Hanc vero sententiã expressit Dominus Deut. 24. cum dixit, *Non occidentur patres pro filijs, nec filij pro parentibus, sed vnusquisque pro peccato suo morietur*: id quod ad iudices populi dictum fuisse ex ipso contextu manifestum est. Respondet Nicolaus de Lyra mortem filiorum pro delictis parentũ bifariam posse cõsiderari, primum vt pœna est, & ita non infligi iuste filijs pro parentibus; deinde vt habet rationem medicinæ, quatenus morte filiorũ alij a peccatis deterrerẽtur: inquit igitur priori modo nõ iuste infligi mortẽ filijs pro parẽtibus; bene aũt posteriori. Sed respõsio inanis, & futilis est
12 nam mors hoc modo inflicta nõ posset esse pœna filiorum, cum nullam ipsi culpã habeberẽt; frustra igitur hac ratione vetaretur: posteriori autem modo semper locum haberet, quia alijs exemplum esset: cur ergo Scriptura absolute prohiberet ne aliquis pro patre occideretur?

Soluitur primum argumentum.

Argumenta vero Lyrani facilia sunt. Ad primum respondeo decem tribus potuisse quidem occidere infantes, & filios cum parentibus ipsorum, si ad finẽ victoriæ necessarium fuit: nam etiam innocentes licet simul cum alijs occidere in bello, si alio modo victoria contra inimicos obtineri non potest, non in pœnam peccati parentum, sed quia maioris momẽti est victoria belli, quę ad communem pacem, & trãquillitatem refertur, quam seruare vitam innocentium: quodsi ad finem belli, nempe victoriam, necessaria non erat mors innocentum, dubiũ non est decem tribus in eo facto peccasse: Scriptura autem non reprehendit factum, non quia ipsum probet, sed quia simpliciter narrat, quid factum sit. Secundum etiã facile diluitur, nam Hebræi omnes notant filios Acham nõ fuisse cum eo occisos, nec id ex litera Scripturæ colligitur: hæc enim solum verba Scriptura habet. *Tollens itaq; Iosue Acham filium Zare, argentumque, & pallium, & auream regulam, filios quoque, & filias eius, boues, & asinos, & oues, ipsumque tabernaculum, omnemque supellectilem (& omnis Israel cum eo) duxerũt eos ad vallem Achor, vbi dixit Iosue, quia turbasti nos, exturbet te Dominus in die hac, lapidauitque eum omnis Israel, & cuncta, quæ illius erãt, igne consumpta sunt, congregauerunteque super eũ aceruũ magnũ lapidum, qui permanet vsque in præsentem diem, hoc est, supplicium Acham.* Ex quibus non apparet filios Achã cum eo fuisse lapidatos, & occisos, imo oppositum colligitur; nam si filij essent cum eo occisi, non dixisset Scriptura, *Lapidauit eum Israel*, sed *Lapidauit eos Israel*, nec dixisset cõgregatum fuisse super eum, sed super eos, aceruum lapidum; credibile autem non est filios Acham cum reliquis rebus ip- 13
sius igne fuisse consumptos, quis enim credat ipsum Acham lapidatũ fuisse, filios autem eius, qui non peccauerunt, igne cõbustos? hæc enim pœna maior est. Quod vero ducti fuerint filij eius cũ eo in vallẽ Achor mirũ nõ est: id enim factũ est, vt timore supplicij, & spectaculi perterriti peccata parentis non imitarentur. Fuisse autẽ hanc apud Hebræos consuetudinẽ, colligitur manifeste ex Danielis 13. capite, nam Susannam, *Daniel. 13.* cum ad supplicium duceretur, comitati sunt parẽtes, & filij, & consanguinei, nõ, vt cum illa pu-

Diluitur secundum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

illa punirentur, sed ob alium finem, quem diximus, & in maiorem ipsius confusionē, atque tormentū. Quodū cū Aug. lib. 6. quæstionum veteris testamenti c. 8. & Nicolao in eum locum Iosue 7. dicamus filios Achā cum ipso fuisse affectos supplicio mortis, dicendum est id fecisse Iosue nō propria iudiciaria potestate, sed Dei peculiari reuelatione, & concessione: nam similis pena iudicibus fuerat interdicta Deuteron. 24. vt dictum est. Ad tertium respondeo Pontificem in eo capite *Vergentis*, de hæreticis nō probare dictum imperatorum, quasi re vera existimet imperatores sola benignitate sua vitam cōdonare potuisse filijs eorū, qui maiestatem læserunt, cum alias posset libere, & iuste eos morte afficere. Sed Pontificem referre, quid imperatores suis legibus statuissent, id quod stulte satis ab eis cautum fuisse optime notauit Alphonsus de Castro loco allegato. Ex quibus omnibus colligere licet id, quod in superiori disputatione cōclusum est, nempe infantes in peccato originali decedentes non pena ignis, neque sensus, sed sola pena damni, quę in priuatione gloriæ cōsistit, in alia vita puniri, ea autem vere dignos esse non dignitate primi parentis, sed propria ex defectu iustitiæ in ipsis contracto, vt superius satis, superque explicatum est.

August.
Nyclaus.
Deuter. 24.
Soluitur tertium argumentum.

QVAESTIO OCTVAGESIMA quarta, De causa peccati, secundum quod vnum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa peccati, secundum quod vnum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.
Vtrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Infra art. 2. or. fi. & 4. ad 1. & 11. 4. ad 4. Et 2. 2. q 19 ar. 2. ad 3. Et mal. q. 8. ar. 1. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus diuitiarū, opponitur virtuti liberalitatis: sed liberalitas non est radix omniū virtutū, ergo cupiditas non est radix omnium peccatorū.

Q. 71. ar. 4. & 7. ar. 6.

Præterea. Appetitus eorum, quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis: sed diuitię, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi vt vtiles ad aliquē finem, sicut dicitur in primo Ethi. ergo cupiditas non est radix omnis peccati: sed procedit ex alia priori radice.

& q 1. a. 1 ad 3. Et 8 ma. 7. lect. 2. co. 2. Et in Corinth. 1. lect. 4. col. 1. fin Et 1. Ethic. 6. col. 6.

Præterea. Frequēter inuenitur, quauaritia quæ cupiditas nominatur, oritur ex alijs peccatis, puta, cū quis appetit pecuniā propter ambitionē, vel vt satisfaciat gulæ: nō est ergo radix omniū pecatorū.

Sed contra est, quod dicit Apostolus 1. ad Timoth. vlti. radix omnium malorum est cupiditas.

Respondeo dicendum, quod secundū quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Vno modo prout est appetitus inordinatus diuitiarum, & sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis: & sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conuersio ad commutabile bonum, vt dictum est. Tertio modo sumitur, prout significat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda: & sic dicunt cupiditatē esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quę ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatū procedit. Et hæc quidem quamuis vera sint, non tamen videntur esse secundū intentionē Apostoli: qui dixit, cupiditatem esse radicē omnium peccatorum, manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui cum velint diuites fieri, incidunt in tentationes, & laqueum diaboli, eo quod radix omniū malorum est cupiditas, vnde manifestum est, quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus diuitiarum, & secundum hoc dicendum

est, quod cupiditas secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimētum præstat toti arbori. Videmus enim quod per diuitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcunque peccatum, & adhibendi desiderium cuiuscūque peccati: eo quod ad habenda quæcūque tēporalia bona, potest homo per pecuniā iuuari: secundum quod dicitur Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Et secundum hoc patet, quod cupiditas diuitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod nō ab eodem oritur virtus, & peccatum: oritur enim peccatum ex appetitu cōmutabilis boni: & ideo appetitus illius boni, quod iuuat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur, virtus autē oritur ex appetitu incommutabilis boni, & ideo caritas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum: secundum illud Ephe. 3. in caritate radicati & fundati.

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia diuitiæ propter se quærantur tanquam vltimus finis: sed quia multum quæruntur, vt vtiles ad omnem tēporalem finē, & quia vniuersale bonum est appetibilius, quā aliquod particulare bonum, ideo magis mouet appetitum, quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis alijs per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicēdum, quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, vt nō semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus cōsideratur, quod vt in pluribus est, nō autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur, non igitur dicitur auaritia radix omnium malorū quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta.

In corp. artic.

Conclusio est, *Cupiditas, quæ est speciale peccatum, nempe auaritia, est radix omnium peccatorum.*

ARTICVLVS II.
Vtrum superbia sit initium omnis peccati.

2. 2. q. 162. art. 2. & 4. 5. ad 1. & 4. 7. ad 1. Et 2. d. 42. q. 2. a. 1. ad 7. & 4. d. 17. q. 2. a. 1. q. 1. cor. Et Rom. 1. le. 8. col. 4. fi. & c. 7. lec. 2. co. 2 Et 1. Co. 11. lec. 4. co. i fi. & 12. præc.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddā principium arboris: & ita videtur idem esse radix, & initium peccati: sed cupiditas est radix omnis peccati, vt dictum est: ergo ipsa etiam est initium omnis peccati: non autem superbia.

Præterea, Eccles. 10. dicitur, Initium superbiæ hominis est apostatare a Deo, sed apostasia a Deo est quoddam peccatum, ergo aliquod peccatum est initiū superbiæ, ergo & ipsa non est initiū omnis peccati.

Præterea. Illud videtur esse initiū omnis peccati, quod facit omnia peccata, sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit ciuitatē Babylonis, vt Aug. dicit in 14. de ciuit. Dei, ergo amor sui est initium peccati, non autem superbia.

Cap. 28. & vlt. tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 10. Initium omnis peccati superbia.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt superbiā dici tripliciter. Vno modo secundū quod superbia significat inordinatum appetitum proprię excellentiæ, & sic est speciale peccatū. Alio modo secundū quod importat quendam actualem cōtēptum Dei quantū ad hūc effectum, qui est non subdi eius præcepto, & sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi cōtemptum ex corruptione naturæ: & sic dicunt quod est initiū omnis pecca

Universidad de Deusto
Biblioteca

nis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte cõuersionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur & fouetur, & propter hoc cupiditas dicitur radix: sed superbia respicit peccatũ ex parte auersionis a Deo: cuius præcepto homo subdi recusat, & ideo vocatur initium: quia ex parte auersionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quãuis vera sint, tamẽ nõ sunt secundũ intẽtionem sapientis, qui dicit, Initium omnis peccati est superbia: manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellẽtiæ, vt patet per hoc quod subdit, Sedes ducum superborum destruxit Deus, & de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundũ quod est speciale peccatũ, est initium omnis peccati. Considerãdum est enim, quod in actibus voluntarijs, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo inuenitur, scilicet intentionis, & executionis. In primo quidẽ ordine habet rationem principij & finis, vt supra multoties dictum est. Finis autẽ in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, vt homo per illam quandã perfectionem singularem, & excellẽtiam habeat, & ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellẽtiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id, quod præbet opportunitatẽ adimplendi omnia desideria peccati, q̃ habet rationem radicis, scilicet diuitiæ, & ideo ex hac parte auaritia ponitur esse radix omnium malorũ, vt dictum est. Et per hoc patet responsio ad primum.

Q. 2 art. 1. ad 1. & art. 3. ad 2. & q. 20. art. 2. ad 2. & q. 57. art. 4. & q. 65 art. 2.

Art. prec.

Ad secundum ergo dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse initiũ superbiæ, ex parte auersionis, ex hoc enim quod homo nõ vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellẽtiam in rebus temporalibus, & sic apostasia a Deo nõ sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis, vt quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est auersio ab incõmutabili bono. Vel potest dici, quod apostatare a Deo, dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species: ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subijci, & præcipue nolle subdi Deo: ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendũ, quod in hoc homo se amat, quod sui excellẽtiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum: vnde ad idem pertinet, quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Cõclusio est, *Superbia, vt est vitium capitale, & peculiare, est initium omnis peccati.*

Quomodo cupiditas dicatur radix, & superbia initium omnis peccati. Disp. 136.

Variæ sententiæ Doctorum. cap. 1.
Probabilior sententia. cap. 2.

Variæ sententiæ Doctorum.

CAPVT I.

GVm Paulus 1. ad Thimot. vlt. dixerit radicem omniũ malorum esse cupiditatẽ, cuius occasione videtur S. Tho. articulũ 1. instituisse, & Ecclesiasticus 10. c. pronũtiauerit initiũ omnis peccati esse superbiam, videndum est quid eis locis scriptura voluerit significare, & qua ratione hæc duo genera peccatorum dicantur esse causa omnis peccati; varie namque sensum Pauli, & Ecclesiastici doctores exponunt. Augustinus 11. libro de Genesi ad literam capite 15. nomine cupiditatis intelligit generalem quandã auaritiam, qua quisq; appetit amplius quã oportet propter excellentiam suam, & quẽdam propriæ rei amorem. Quã interpretationem amplectitur Bonauentura in 2. di. 42. dub. 4. literali vbi docet cupiditatem esse radicẽ omnis peccati, vt ait Paulus loco allegato,

1 Ratio diffi. cultat. 2. Thim. vl.

Eccles. 10.

Augus.

allegato, & superbiam esse initium omnis peccati, vt inquit sapiens Ecclesiastici 10. est enim discrimen inter initium, & radicẽ; quia initium est id, vnde incipit motus, radix vero vnde trahitur nutrimẽtum: in peccato autem sunt duo, vnum est auersio, alterum conuersio: auersio comparatur initio motus: nam recessus a termino est, ex quo motus sumit initium, & quia superbia est veluti quidam recessus a Deo, merito dicitur initium omnis peccati: conuersio vero, quæ in peccato nihil aliud est, quam amor rei creatæ, per quem veluti subministratur incentiuum, & nutrimentum peccati iure optimo radici comparatur. 2

Verum nomine cupiditatis, vt optime notauit S. Thom. in hoc articulo, non intelligit Paulus affectum inordinatum inuniuersum: sed peculiare peccatum auaritiæ circa pecuniam, & res temporales, quæ pecunia æstimantur. Idem cum S. Thoma docet Caietanus in hoc art. & Durandus in primum d. 42. q. 4. n. 7. & Pauli interpretes communiter. Quem sensum contextus ipse manifeste indicat, inquit enim, *Nam qui volunt diuites fieri incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli, & desideria multa inutilia, & nociua, quæ mergunt homines in interitũ, & perditionem: radix enim omnium malorũ est cupiditas, quam quidam appetentes erraue runt a fide, & inseruerunt se doloribus multis.* Ecclesiasticus quoque loquitur de superbia, quæ est peculiare peccatum humilitati oppositum, vt infra patebit.

Ceterum inter eos, qui locum Pauli intelligunt de cupiditate auaritiæ, non est concors sententia in explicanda mente illius. S. Thom. in art. 1. & 2. Conradus, Caietanus, & alij Recentiores in hoc art. vt locum Apostoli interpretentur, dicunt in peccati esse duplicem ordinem, vnum intentionis, alterum executionis: initium peccati ordine intentionis asserunt esse superbiam: quia initium humanorum operum est finis, hic autem in malis videtur esse propria excellentia, cuius voluntas est superbia, & merito dicitur initium, quia inde tanquam ex principio videtur incipere omnis motus, & appetitus humanus: ordine vero executionis illud est primum, & videtur habere rationem radicis, quod præbet occasionem, & opportunitatem peccandi, hoc autem est auaritia: diuitiæ enim, quæ sunt obiecta, & materia auaritiæ, occasionem subministrãt cuiuis peccato: merito ergo dicitur ab Apostolo auaritia radix omnis peccati. 3

Impugnatur a Durando acute.

Hunc tamen sensum impugnat Durand. q. illa 4. nu. 9. & me iudice acute satis: nam quamuis diuitiæ, quæ sunt obiectũ, & materia auaritiæ, sint radix, & occasio omnis peccati, eis namque opportunitates, & occasiones peccati comparantur: tamen diuitiæ non sunt radix hoc modo omnis peccati, quatenus auare retinentur, aut quærũtur, sed quatenus superflue erogãtur: ergo hoc modo potius prodigalitas est radix omnis peccati, quam auaritia. Caietanus vero art. 1. respondet peccatum auaritiæ esse affectum immoderatum pecuniæ quacumque ratione, ita vt sit quid prius, quam retentio immoderata pecuniæ, vel superflua illius erogatio, inquit ergo hoc modo auaritiam esse radicem omnis peccati: est enim radix superbiæ, inanis gloriæ, imo & ipsius prodigalitatis: cum enim sit immoderatus pecuniæ affectus, potest esse tam ad retinendum vltra modum, quam ad superflue erogãdũ.

Caiet.

Verum hæc doctrina Caietani non satisfacit difficultati propositæ: nam licet verum sit peccatum auaritiæ peculiare esse nimiũ appetitum pecuniæ ex se, siue sit ad retinendum, siue ad erogandum, vt docet Caietanus in hoc 1. art. & S. Thom. 2. 2. q. 118. art. 1. & ibidem ipse Caietanus; tamen si auaritiæ affectus modo explicato est radix omnis peccati, esse non potest quatenus pecuniam retinet, sed solum quatenus superflue erogat: hoc autem modo iam vergit, imo subit rationem prodigalitatis, quare potius dicenda esset prodigalitas, quã cupiditas, & auaritia radix omnis peccati: vel ipsa saltẽ pecunia secundum se, non sub affectu auaritiæ. Præterea, Paulus non dixit eos, qui diuites sunt incidere in magnas tentationes, quasi denotaret pecuniam ipsam deseruire ad omne genus peccati; sed pronuntiauit eos, qui volunt diuites fieri propter affectum pecuniæ congerendæ nondum possessæ in magnas incidere tentationes, quia cupiditas est radix omnis peccati intelligit autem nimium desiderium pecuniæ conquirendæ. Denique ex intẽtione ambitionis, & gulæ vel alterius peccati quis appetit pecuniam, & tunc concedit S. Thom. art. 1. ad tertium oriri ipsam auaritiam ex alijs peccatis tanquam ex radice, cum tamen ipsa pecunia acquisita postea in executione deseruiat ad gulam, ambitionem, & ad alia peccata, ex quorum appetitu ordine intentionis ortum fuit desideriũ pecuniæ: er-

Non satisfacit.

4

Universidad de Deusto
Biblioteca

niæ : ergo non ideo dicitur auaritia radix omnis peccati a Paulo, quia in executione materiam sub ministret alijs peccatis; sed quia re vera ex nimio desiderio pecuniæ ordine intētionis alia vitia ex ea oriūtur, vt infra explicabitur; frustra igitur distinguimus in scriptura radicem, & initium.

Variæ interpretationes loci Eccles. 10. Bonauent.

Iansenius.

De superbiæ autem peccato non omnes eodem modo interpretantur testimonium illud Ecclesiastici; nam Bonauētura, quem supra allegauimus, intelligit de superbia secundum rationem communem, quatenus est in omni peccato auersio a Deo; quem sensum sequitur Iansenius in eum locum, qui absque ratione pro sua sententia refert S. Thomam in hoc articulo. Si tamen quis attente consideret, quæ sapiens in eo capite dicit, aperte comperiet ipsum loqui de superbia, vt est peculiare peccatū contra virtutē humilitatis, vt indicat Augustinus lib. 11. de Genesi c. illo 15. S. Th. in art. 2. huius quæstionis, Caietan. Conr. & Durand. locis citatis. Quomodo autem hoc peculiare peccatū dicatur initium omnis peccati, non eodē modo explicant prædicti Doctores. Durādus exponit duobus modis, vno quidem ita, vt superbia ordine solum temporis, non causæ fuerit initium omnis peccati; quia primum omnium peccatum fuit angelorū, & inter homines fuit primorum parentum; vtrumque autē fuit superbiæ : atque hæc interpretatio Iansenio probatur: altero modo ita, vt non dicatur superbia initiū omnis peccati; sed initium peccati dicatur omnis superbia. Probat vero hāc explicationē n. 10. illius quæstionis 4. quia peccata delectationum carnalium non mouent ad superbiam, nec ex illa oriuntur, peccatum etiam timiditatis, & pusillanimitatis non procedit ex superbia. Quare, vt propositio vera sit, intelligēda est eo modo, quem dixit Durandus; vel certe (inquit ipse) nomine superbię non vitium peculiare, & capitale oppositum humilitati, sed amor sui immoderatus, quē vocat Aug. amorem inflantē, intelligitur.

August. S. Thom. Caietanus. Contadus. Durandus.

Vera sententia.

CAPVT II.

Explicatur vere locus Pauli & Ecclesiastici soluntur rationes difficultatis.

ANtequam explicemus quo pacto peccatum auaritiæ dicatur radix, & peccatum superbię initium omnis peccati, supponendum est locum illū 1. ad Thimot. vlt. intelligendū esse de cupiditate nimia pecuniæ, quæ dicitur auaritia, ita vt hæc dicatur a Paulo radix omnis peccati, id quod satis superius a nobis ostensum est; locum autē Ecclesiastici 10. loqui de superbia, vt est peculiare vitium capitale. Deinde præmittendum est non esse satis manifestum, an locus ille Ecclesiastici 10. vbi dicitur superbia initium omnis peccati, intelligēdus sit ita, vt significet in vno quoque homine esse initium ceterorum omnium peccatorū, quæ committit, an vero in primo homine duntaxat. Et sane si de superbia, quæ est vitium peculiare, locus ille intelligatur, sensus videtur esse, quem sequitur Iansenius, nimirum primum peccatum, ex quo in primo homine cæpit iniquitas, fuisse superbiam; dicitur enim, *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia*: subdit deinde Ecclesiasticus alia, quæ de superbia, vt est vitiū capitale, & peculiare necessario intelligenda videntur: acsi dicat, principiū superbiæ hominis recedētis a Deo tunc cæpit, cū homo ab eo defecit scilicet in paradiso, & quando cor eius a Deo recessit: initium enim omnis peccati, quod postea sequutū est, fuit superbia primi hominis; iuxta illud Thobiæ 4. *Superbia nunquam in sensu tuo, aut in tuo uerbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* 6 *Thobiæ 4.*

His positis quod attinet ad veritatē eius, quod quæritur, an videlicet cupiditas sit radix omnis peccati, & superbia sit initiū, primum dicēdum est nulla facti distinctione radicis, & initij, vtrumque hoc peccatum dici posse radicem, & initium omnis peccati, hoc est causam, ita vt initium non sumatur pro principio durationis, sed pro causa. Ceterum cum dicimus hæc duo vitia esse causam reliquorum peccatorum, non est ita stricte accipiēdum, vt reliquorum omniū peccatorū sint causa : sed quia hæc duo genera peccatorum sunt causa, vt permulta alia cōmittātur. In hunc sensum explicat S. Thom. testimonium illud Pauli 1. ad Thimot. vltimo, de auaritia in commētarijs illius loci, & Adamus, aliique expositores: qui enim nimium affectus est diuitijs non dubitat contra fas pecuniā quærere: ideoque subiungit Paulus de his, *Inseruerunt se doloribus multis*, id est sollicitudinibus, & peccatis, nam & dolor secundum phra- *Adamus.*

dum phrasim hebraicam, significat etiā peccatum, & Dominus Luc. c. 8. comparauit diuitias spinis, quæ suffocant sementem. Adde etiā quod cupiditas nimia pecuniæ potest esse omnium, & singulorum peccatorū causa, etiamsi semper non sit, nam si alicuius non esset, maxime prodigalitatis; huius autem recte esse potest, si nomine cupiditatis non intelligamus desiderium retinendi pecuniam, sed nimium affectum illā cōparandi, siue ad retinendum, siue ad largiēdum, ex hoc enim nimio affectu procedit aliquando, vt quis prodigus sit, & plus æquo largiatur, vt ita sibi viam præparet cōquirendi, & comparand pecuniam: potest etiam esse causa superbiæ, vt manifeste constat.

Deinde de superbia fere eodem modo dicendum est, posse esse causam, imo frequenter esse causam multorum peccatorum, & ideo dici posse initiū omnis peccati, quinimo omnium, & singulorū causam dici posse, nō quia semper sit, sed quia esse potest: nam & timiditatis causa esse potest, tamet si oppositum senserit Durandus, peccatorum etiam carnis, similiter potest esse causa ipsius cupiditatis, sicut & cupiditas superbiæ, & hoc intelligendum est frequentius, & moraliter, vt Sanctus Thomas notauit art. 1. ad 3. Ceterum non video quomodo peccatū pusillanimitatis, quod est superbiæ omnino oppositum ex illa possit oriri: hoc tamen non obstat quominus dicamus superbiam esse causam omnis peccati intelligimus enim nomine omnis peccati moraliter omnium fere multitudinem peccatorum.

ARTICVLVS III.

Vtrum præter superbiam, & auaritiā sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.

Adam. 1. 2. q. 84. a. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod præter superbiam & auaritiam non sint quędam alia peccata specialia, quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plātas, vt dicitur in 2. De anima, nam radices sunt ori similes: si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorū : videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, & nullum aliud peccatum.

Præterea. Caput habet quendam ordinem ad alia mēbra, inquantum a capite in omnia membra diffunditur quodam modo sensus, & motus, sed peccatum dicitur per priuationem ordinis, ergo peccatum non habet rationem capitis, & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

Præterea. Capitalia crimina dicuntur, quæ capite plectūtur, sed tali pęna puniūtur quædā peccata in singulis generibꝰ, ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est, quod Greg. 13. Moral. *cap. 31.* enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia.

Respondeo dicendū, quod capitale dicitur a capite: caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis: quod est principium, & directiuum totius animalis, vnde metaphorice omne principium caput vocatur, & etiam homines, qui alios dirigunt, & gubernant, capita aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale vno modo a capite proprie dicto, & secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum, quod capitis pœna punitur, sed sic nunc nō intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatū capitale, prout metaphorice signat principium, vel directiuum aliorum. Et sic dicitur vitiū capitale, ex quo alia vitia oriuntur, & præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, vt supra dictum est, & ideo vitium capitale non solum est principium aliorū sed etiam est directiuum, & quodammodo ductiuum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, & imperat circa ea, quę sūt ad finē. Vnde Greg. 31. Moral. huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituū cōparat. *q. 18. a. 6. & q. 72. a. 6. & 75. a. 1. c. 32.* *cap. 31.*

Ad primum ergo dicendum: quod ca-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pitale dicitur denominatiue a capite, quod quidem est per quãdam deriuationem vel participationem capitis: sicut habens aliquam proprietatem capitis, & non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa, quæ habent rationem primæ originis, sicut auaritia, quę dicitur radix, & superbia, quę dicitur initium: sed etiam illa, quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatũ caret ordine ex parte auersionis: ex hac enim parte habet rationem mali: malum autem secundum Augustin. in lib. de natura boni est priuatio modi, speciei, & ordinis, sed ex parte conuersionis respicit quoddam bonũ: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem. Cap. 4. circa princ. 20. 6.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ: sic autem hic non loquimur.

Conclusio est, *alia peccata peculiaria sunt. quæ capitalia dicuntur.* Explicat autem S. Tho. hæc dici capitalia, non quia ex ipsis omnia oriantur, sicut ex auaritia, & superbia, sed quia ex ipsis alia deriuantur, hæc autem vulgo nescio qua ratione dicũtur mortalia, cum re vera non semper mortalia sint.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum conuenienter dicantur septem vitia capitalia.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septẽ esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, inuidia, ira, auaritia, tristitia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur, virtutes ergo, & vitia principalia, siue capitalia non sunt nisi quatuor. 2. d. 42. q. 2. a. 3. Et mal. q. 8. ar. 1 q. 5. art. 2.

Præterea. Passiones animę sunt quædam causæ peccati, vt supra dictum est: sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe, & timore, enumerantur autem aliqua vitia, ad quæ pertinet delectatio, & tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam, & luxuriam: tristitia vero ad accidiam, & inuidiam, ergo incõuenienter enumerãtur principalia peccata. q. 77.

Præterea. Ira nõ est principalis passio, non ergo debuit poni inter principalia vitia.

Præterea. Sicut cupiditas, siue auaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, vt supra dictum est, sed auaritia ponitur vnum de septem vitijs capitalibus, ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset. a. 1. huius q.

Præterea. Quædam peccata committuntur, quę ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorãtia, vel cum aliquis ex aliqua bona intẽtione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur, vt det eleemosynam, ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed incontrarium est auctoritas Gregor. sic enumerantis 31. Moralium. cap. 31.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Huiusmodi autem origo potest attẽdi dupliciter. Vno quidem modo secundum conditionem peccantis: qui sic dispositus est, vt maxime afficiatur ad vnum finem, ex quo vt plurimum in alia peccata procedat, sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad inuicem, & secundum hoc in pluribus vnũ ex alio oritur, vnde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias ra- Aristot.

rias rationes mouendi appetitum, & secundum harum rationum distinctionẽ distinguuntur capitalia vitia. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter. Vno modo directe & per se, & hoc modo bonum mouet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, & quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malũ adiunctum. Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis, vel honoris, & hoc bonũ inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, & hoc vel pertinet ad conseruationem in diuidui: sicut cibus & potus, & hoc bonum inordinate prosequitur gula. Aut ad cõseruationem speciei, sicut coitus, & ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet diuitię, & ad hoc ordinatur auaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter, bonum præcipue mouet appetitũ, ex hoc, quod participat aliquid de proprietate fœlicitatis, quã naturaliter omnes appetũt. De cuius ratione est primo quædam perfectio, nam fœlicitas est perfectũ bonum ad quod pertinet excellentia, vel claritas, quã appetit superbia, vel inanis gloria. Secundo de ratione eius est sufficiẽtia, quam appetit auaritia in diuitijs eã promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua fœlicitas esse non potest, vt dicitur in 1. & 10. Ethi. & hanc appetunt gula & luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter, quia aut hoc est respectu boni proprij, & sic est accidia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adiunctum: aut est de bono alieno, & hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad inuidiam, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditiuum proprię excellentię. Aut est cum quadam insurrectione ad vindictam: & sic est ira. Et ad eadẽ vitia pertinet prosecutio mali oppositi. 1. 2. q. 77. & 84. a. 4. ad 1. & 2. q. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod nõ est eadem ratio originis in virtutibus, & vitijs, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, veletiam ad bonum incõmutabile, quod est Deus vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis: vnde non oportet, quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor, & spes sunt passiones irascibilis: omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, & tristitiam, & ideo delectatio, & tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus tanquã principalissimæ passiones, vt supra habitum est. q. 25. ar. 4.

Ad tertium dicendum, quod ira licet non sit principalis passio: quia tamẽ habet specialẽ rationẽ appetitiui motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, iusti vindicatiui, ideo distinguitur ab alijs capitalibus vitijs.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, vt dictum est: & secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium, & in eo superbia non quasi vniuersale vitiũ connumeratur alijs, sed magis ponitur velut regina quædam omnium vitiorũ: sicut Greg. dicit, auaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est. Ar. 2. huius quæst. li. 31. Moral. cap. 31. ar. 1. huius q.

Ad quintum dicẽdum, quod ista vitia dicuntur

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicuntur capitalia, quia ex eis vt frequẽtius alia oriuntur, vnde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex alijs causis oriri. Potest tamẽ dici, quod omnia peccata, quæ ex ignorantia proueniunt, possunt reduci ad accidiam ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirire propter laborẽ: ignorantia enim, quæ potest esse causa peccati, ex negligentia prouenit, vt supra dictum est, quod autem aliquis cõmittat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat, quod non sunt facienda mala, vt veniãt bona. Q.16. ar.2.

Conclusio est affirmans: horum autem septem peccatorum capitalium numerum recte colligit S. Thomas in textu.

QVAESTIO OCTVAGESIMA QUINTA De effectibus peccati, in sex Articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus peccati.

Et primo quidem, de corruptione boni naturæ. Secundo, de malitia animæ. Tertio, de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatũ diminuat bonũ naturæ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis nõ est grauius quam peccatum dæmonis: sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, vt Dio. dicit 4. de di. no. ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit. 3.q.48.a.4. Et 2.d 3.q. 4.ar.1.ad 5. & d.30. q. 1.ar.1.ad 2. Et.3.d.20. ar.1.q.1. ad 2. Et 3. contra c.12. Et mal.q.2. a. 11.

Præterea. Transmutato posteriori nõ trasmutatur prius: manet enim substantia eadem transmutatis accidentibus: sed natura præexistit actioni voluntariæ: ergo facta deordinatione circa actionẽ voluntariam per peccatum nõ transmutatur propter hoc natura ita, quod bonum naturæ diminuatur. C.4.p.4.parum a med.

Præterea. Peccatum est actus quidam, diminutio autem est passio: nullum autem agens ex hoc ipso, quod agit, patitur: potest autem contingere, quod in vnum agat, & ab alio patiatur, ergo ille, qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

Præterea. Nullum accidẽs agit in suũ subiectum: quia quod patitur, est potentia ens: quod autem subiicitur accidenti iam est actu ens secundum accidens illud: sed peccatum est in bono naturæ sicut accidens in subiecto: ergo peccatũ non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod sicut dicitur Luc. 10. Homo descendens a Hierusalem in Ierico, id est, in defectum peccati, expoliatur gratuitis, & vulneratur in naturalibus, vt Beda exponit: ergo peccatum diminuit bonum naturæ. Luc.10. habetur in glo. super ibi. Locum.

Respondeo dicendum, quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici, primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura cõstituitur, & proprietates ex his causatæ, sicut potẽtiæ animæ, & alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutẽ, vt supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quodam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ donum originalis iustitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ, primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primiparentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutẽ diminuitur per peccatum: per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus vt supra habitũ est, oportet autẽ, quod ex hoc, quod aliquid inclinatur q.63.ar.2.

clinatur ad vnum contrarium, diminuatur inclinatio eius ad aliud: vnde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, diminuitur bonũ naturæ, q̃ est inclinatio ad virtutem. 1.ar.2.

Ad primum ergo dicendũ, quod Dio. loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, viuere, & intelligere, vt patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem: vnde ipsa natura secundum se nõ variatur propter variationem voluntariæ actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte, quę ordinatur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diuersis potentijs, quarum vna est actiua & alia passiua, & ex hoc contingit, quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, vt supra dictũ est, cum de generatione habituũ ageretur. 3.q.1 & 2.d.30.ar.1.

Ad quartum dicendum, quod accidẽs non agit effectiue in subiectum: agit tamen formaliter in ipsum eo modo loquendi, quo dicitur, quod albedo facit album, & sic nihil prohibet, quod peccatum diminuat bonum naturæ, eo tamen modo, quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus, sed quantum ad inordinationẽ agentis, oportet dicere, quod talis inordinatio causatur per hoc, quod in actibus animæ aliquid est actiuum, & aliquod passiuũ, sicut sensibile mouet appetitum sensitiuum, & appetitus sensitiuus inclinat rationem, & voluntatẽ, vt supra dictum est, & ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita, quod accidens agat in proprium subiectum: sed secundum quod obiectum agit in potentiam, & vna potentia in aliam, & deordinat ipsam. 2.d.30.ar.1.

ARTICVLVS II.

Vtrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Conclusio. *Conclusio, Principia naturalia, quibus homo præditus est, & proprietates inde prouenientes, vel facultates natiuæ non minuuntur per peccatum, inclinatio vero naturalis ad virtutem minuitur: bonum uero iustitiæ originalis omnino ablatum est per peccatum.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum & ipsa natura humana sit finita, sed quodliber finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione: cum ergo bonum naturæ cõtinue per peccatum diminui possit, videtur, quod possit quandoque totaliter consumi. Infra q.93. a.6.ad 2. Et 1.q.48.a.4. Et 2.d.6.ar. 4. ad 3. & d.34 art. 5. Et mal.q.2. ar.12. & 3. cõt.c.12. 118. Et 3. contra cap.12.

Præterea. Eorum, quæ sunt vnius naturæ, similis est ratio de toto, & de partibus, sicut patet in aere, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus similiũ partium, sed bonum naturæ est totaliter vniforme, cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiã per peccatum auferri posse videtur.

Præterea. Bonum naturæ, quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem, sed in quibusdam propter peccatũ habilitas prædicta totaliter tollitur, vt patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum, ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est, quod Aug. dicit in Enchi. quod malum non est nisi in bono: sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis, vel gratiæ, quia est ei contrarium: ergo oportet, quod sit in bono naturæ: non ergo totaliter tollit ipsum. cap.13.14 & 19.20.3.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonum naturæ, quod per pec-

Universidad de Deusto
Biblioteca

catum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem competit homini eo ipso q̃, rationalis est, ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem: per peccatum autem nõ potest totaliter ab homine tolli, quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati: vnde non est possibile, quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inueniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem vsi sunt quodam exemplo, in quo inuenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in 1. Physi. quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si à quacunque quãtitate finita semper subtraxero mensuram palmi, si vero fiat subtractio secundum eandem proportionem, & non secundum eandem quãtitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta si quantitas diuidatur in duas partes, & a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo, quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum, non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ, quã precedens, sed forte magis, si sit grauius. Et ideo aliter est dicẽdũ, quod prædicta inclinatio intelligitur vt media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, & tendit in bonum virtutis sicut interminum, & finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: vno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini: primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, vt supra dictum est: sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertinendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret, quod quãdoque totaliter consumeretur natura rationali totaliter consumpta: sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est, quod diminui quidem potest in infinitum: quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secũdum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato: non tamen potest totaliter cõsumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationẽ ad susceptionẽ lucis ex hoc ipso, quod est diaphanum: diminuitur autem inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum superuenientiũ, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem, hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, vt dictum est.

Ad secundũ dicẽdũ, q̃ inclinatio naturalis est quidẽ tota vniformis: sed tamẽ habet respectum & ad principiũ, & ad terminum: secundum quam diuersitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ, sed quod non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiã: sicut etiã in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa, quæ reducere possit formando organum, quod requiritur ad videndũ.

Conclu-

Conclusio est, *Inclinatio ad virtutẽ, quæ est in ipso libero arbitrio, licet minui dicatur per peccatum, omnino tamen tolli non potest.* Conclusio est de fide, nam in Concilio Tridentino sessione 6. can. 5. damnatur, qui dixerit liberum arbitrium extinctum fuisse per peccatum: cum igitur inclinatio natiua ad virtutem sit ipsamet vis liberi arbitrij, sequitur hæreticum esse asserere hãc omnino per peccatum extingui.

Qua ratione verum sit inclinationem naturalem ad virtutem per peccatũ diminui. Disp. 137.

Quid sentiant Durand. & Scot. cap. 1.
Inclinationem natiuam ad virtutem extrinsece minui per peccata, probabilior sententia est. cap. 2.
Diluuntr argumenta contra præcedentẽ sententiam. cap. 3.
Quomodo natiua inclinatio ad virtutem quãtumuis minuatur, prorsus extingui non possit. cap. 4.

Quid sentiant Durandus, & Scotus.

CAPVT I.

VIgata sententia est Dionys. 4. c. de diuinis nominibus, in dæmonibus post peccatum integra mansisse omnia naturalia, quam probat Sanctus Thomas in hoc articulo, & Scholastici communiter, & ratio ipsa manifesta confirmat, vt infra ostendemus, quare difficile est id, quod deinde S. Doctor subiungit, nempe naturalem inclinationẽ ad virtutem per peccata diminui, hæc enim duo videtur inter se pugnare: etenim id, quod integrum manet, nulla ratione diminutum manere potest. Explicandum igitur est in hac disputatione, quo pacto verum esse possit, vt inclinatio naturalis, quæ videtur esse quoddam bonum naturæ, peccatis minuatur. In qua re Scholastici varie sentiunt, prior sententia est Durandi in secundum d. 34. q. 4. qui existimat natiuam inclinationem ad virtutem, quam ipse primam, & radicalem appellat, nempe voluntatem ipsam, & intellectum nullo modo minui per peccatum, acquisitam vero, quam ipse proximam, & secundariam vocat, nempe habitum minui, & omnino etiam tolli. Concordant Scotus in 2. d. 37. q. 1. §. *Istæ quæstiones*, Gab. d. 35. q. 1. artic. 2. conclusione 2. & Antisiodorensis lib. 2. tractatu 27. cap. 3. in vltima quæstione, quæ incipit, *Dictum est, quod peccatum*, in solutione primi, cum affirmat peccatum non esse priuationem boni naturalis, quia si hoc bonum minueretur, tandem consumi posset, & idem Scotus in quæstionibus reportatis in 2. d. 35. q. 1. ex professo probat inclinationem, & facultatem ad bonum nõ posse minui per peccatum. Probat autem, quia si minueretur, esset per corruptionem alicuius gradus: atqui nullus gradus, aut pars illius vel minima potest auferri, tum quia corruptio illius gradus deberet esse annihilatio, cum eius productio sit creatio, & ea, quæ creãtur sola annihilatione destrui possint, peccatum autẽ non potest aliquid destruere annihilando illud: tum etiam quia illa inclinatio ad virtutem est propria hominis passio, passiones autem, & proprietates rerum non minuuntur: ergo inclinatio ipsa naturalis ad virtutem per peccatum nõ potest minui.

Scotus. Gab. Antisiod.

Hoc argumentum Scoti solum probare contendit inclinationem natiuam ad virtutem non minui intrinsece per peccatũ, hoc est ablata aliqua parte, aut gradu ipsi intrinseco, in quo, vt infra videbimꝰ, nullus Scholasticorum contrarium docet: ratio autem, qua vtitur Durandus ad hoc tendit, vt contra Sanctum Thomam ostendat inclinationem natiuam ad virtutem nõ solum intrinsece, sed etiam extrinsece non diminui: nã si hoc modo diminui diceretur (inquit Durandus) id tantum esset propter extrinseca impedimenta, quæ opponuntur, nempe propter habitus vitiorum, qui ad oppositum virtuti inclinant: hæc autem impedimenta nõ sufficiunt, vt ipsa natiua inclinatio ad virtutem minui dicatur: nã ex eo, quod luci opponãtur corpora opaca, quibus ipsa lux impeditur, ne diaphanum illustret, non sequitur natiuam inclinationem diaphani, vt illuminetur, diminui: alioqui quo plura opponerẽtur, magis illa minueretur, quod est absurdum: ergo similiter quantumuis per peccata adquirantur habitus vitiosi inclinantes ad oppositum virtuti, non minuetur vllo modo inclinatio innata ad illam. Illo autem exemplo corporum, quæ opponũtur luci, vsus est S. Tho. ac proinde Duran. cum illud in Sanctum Doctorẽ retorquet, sententi r illius omnino aduersatur: nã Sco

Ratio Durãdi qua probat nullo modo minui inclinationem ad virtutem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tus, & alij fortasis nihil contra ipsum dicere voluerunt, vt infra dicemus. An vero exemplum sit accommodatum, capite sequente videndum est.

Inclinationem natiuam ad virtutẽ extrinsece minui per peccata, probabilior sententia est.

CAPVT II.

3 *Posterior sententia probabilior.*

DOctores, qui oppositam sententiam defendunt, plures sunt, & graviores; affirmant vero natiuam inclinationem, & facultatem ad virtutem non intrinsece, sed extrinsece minui per peccata: diminutionem intrinsecam vocant, quæ fit per corruptionẽ aliquam partis, aut gradus constituentis ipsam; extrinsecam vero, quę ab extrinsecis prouenit impedimentis, ne ita facile feratur in virtutẽ, vt inferius explicabitur.

4 *S. Tho. Caiet. Conr. Alex. Bonau. Ricar. Gregor. Mar. 5. Sotus. Concil. Arausc.*

Hanc sententiã tradiderunt S. Tho. Caiet. Conr. & recentiores Theologi in hunc articulum, Alex. 2. p. q. 95. m. 3. ar. 1. in corpore, & ad. 2. Bona. in 2. d. 35. ar. 1. q. 1. & ar. 2. q. 3. Ricard. ar. 2. q. 1. & 2. Greg. in 2. d. 33. & 35. q. 1. ar. 1. ad 6. contra primam conclusionem, Marsil. in 2. q. 21. ar. 3. conclusione 1. & 3. Dominicus Sotus. lib. 1. de natura, & gratia cap. 13. hi auctores conueniunt cum Scoto, & Durand. in eo, quod asserunt facultatem natiuam ad virtutẽ intrinsece nõ minui per peccata: nonnulli confirmãt ex Concilio Arausicano 2. canone 13. & can. 25. vbi dicitur liberum arbitrium infirmatum, inclinatum, & attenuatum fuisse per peccatum; quæ fuit doctrina Aug. satis familiaris. Ceterum hi Patres in alio longe diuerso sensu sunt locuti: infirmitatem enim arbitrij, & attenuationem in eo esse dixerunt, vt homo per peccatum priuauerit se auxilio gratiæ Dei, sine quo aut nihil boni, aut multa bona operari non potest, vt suo loco dicemus, at S. Tho. in his articulis, & Scholastiti disputant de diminutione natiuæ inclinationis ad virtutẽ, quæ adiuta gratia operatur.

Quo modo extrinsece minuatur inclinatio ad virtutem per peccatum secundum D. Th. & alios.

Qua vero ratione inclinatio naturalis extrinsice minui dicatur ratione impedimentorum, in quo Durandus ipsis aduersatur, difficile explicant. S. Thomas in articulo sequente vtitur exemplo illo, quod impugnauit Durandus: sicut enim inquit diaphanum aptitudinem, & inclinationem habet, vt illuminetur, quæ in se nunquam minuitur, etiamsi multa impedimenta opponantur, ne possit illuminari, extrinsece tamen dicitur minui; eodẽ modo inclinatio voluntatis ad virtutem, etiamsi prauis habitibus ex peccatis acquisitis impediatur, intrinsece nunquam minuitur, sed extrinsece. Ceterum, præter quã quod exemplũ non est satis accommodatum, illud genus diminutionis extrinsecæ nõ est adhuc omnino explicatum. Primum quidem quis dicat eo minorem esse vllo modo inclinationem, & facultatem visus ad videndum, & ignis ad cõburendum, quo plura opponũtur impedimenta inter visum, & rem visibilem inter ignem, & rem comburendam? non est igitur asserendum inclinationem diaphani, vt illuminetur eo esse minorem quo plura opponuntur opaca corpora inter ipsum, & corpus luminosum. 5

Recentiores nonnulli S. Thomã, ceterosque Scolasticos huius sententiæ ita interpretãtur, vt loquantur non de natiua inclinatione ad virtutem, sed de facultate operandi secundum virtutem, considerata non tantum inclinatione, & potentia natiua, sed etiam omni remotione impedimentorum, ac proinde asserunt per peccatum minui inclinationem ad virtutem, quia sunt plura impedimenta, ne operetur secũdum virtutem: atque hoc sensu affirmant corpora opaca inter diaphanum, & luminosum posita minuere capacitatem naturalem luminis: fallunter tamen aperte, quoniam licet hoc, quod est posse illuminari, vel posse operari secundum virtutem minuatur ex quocũque extrinseco impedimento, tamen nõ ex quocunq; posito impedimento dicitur minui ipsa naturalis inclinatio: aliud enim est naturalis inclinatio ad lucem, seu virtutem, aliud autem posse secundum virtutem operari, & lucem recipere consideratis omnibus alijs necessarijs: cũ igitur dicãt Scholastici naturalem inclinationem minui, hoc est, natiuam alio modo intelligendi sunt. Adde, quod si de inclinatione naturali hoc modo explicata loquerentur Doctores, non tantum dicere deberent in diaphano minui per extrinseca impedimenta, verũetiam omnino tolli: nam positis impedimentis non potest vllo modo nec secũdũ minimũ hic, & nunc illuminari, ac proinde hic, & nunc nõ manet potẽtia modo ex posito: sic igitur nõ recte respõdisset S. Tho. in ar. 2. cũ dixit ideo minui inclinationẽ naturalẽ ad virtutẽ, sed nõ corrũpi omnino, quia 6

diminu-

diminutio solum fit per extrinseca impedimenta, siquidem aliqua potentia modo superius expositio omnino destruitur per extrinseca impedimẽta, vt in diaphano, ergo alia ratio reddẽda erat. Ratio igitur propter quã inclinatio ad virtutẽ prauis habitibus ex peccatis cõparatis aliquo modo nẽpe extrinsece minuitur, ea est, quia potẽtia volũtatis ita ex se inclinatur natiua sua facultate ad virtutẽ, vt libera sit etiam ad peccatũ, atq; in vnam, & in aliam partẽ possit facilius inclinari, qualitate aliqua adquisita, nẽpe habitu ita, vt quamuis in se substantialiter immota maneat, habitu tamen adquisito promptius moueatur in eam partẽ, in quam habitus inclinat, & quia quo magis fertur, & inclinatur in vnam partẽ, magis ab alia impeditur, & retardatur, fit, vt quo magis aliquis peccat, & maiorem habitum vitiosum adquirit, minus ad virtutem promptus sit, & inclinetur. Hæc autem diminutio inclinationis ad virtutem non dicitur intrinseca, sed extrinseca, quia cum in se immota sit, ratione habit⁹ quę est forma extrinsecus comparata, impeditur, ne ita prompte in virtutem feratur, sicut sine habitu in illã ferretur. Est hoc genus impedimẽti, quod explicauit S. Doct. in artic. 1. lõge diuersum ab eo, quod adduxit in artic. 2. in exẽplo illo diaphani: in eo enim exemplo est omnino extrinsecum impedimentũ 7
nullo modo inclinans diaphanum, aut luminosum ad oppositum. Quare ego nõ video, quomodo ratione illius inclinatio illa passiua diaphani, vt illuminetur, & luminosi vt illuminet, aliquo modo minuatur: at vero habitus vitiosus licet ab extrinseco proueniat, quia tamen est forma intrinseca tribuens ipsi voluntati promptitudinem, & inclinationem natiuam adiuuans, & magis inclinans ipsam in vnam partem, hoc est, vt facilius circa illã operetur, quia per habitum ipsum voluntas operatur, fit, vt inclinationem in contrariam partem aliquo modo diminuat, vt explicatum est. Et hoc voluerunt docere auctores citati pro hac nostra sententia, cum asserunt inclinationem ad virtutem non minui secundum quod ineſt essentiæ animæ, sed vt ineſt voluntati, quæ ordinatur ad bonum, debent autem intelligi ita, vt nec natiua inclinatio voluntatis minuatur intrinsece ablatione alicuius intrinseci, sed solum extrinsece adiecta ipsi inclinatione habitus ad oppositum.

Ratio vera sententiæ.

Cap. III. 1193

Diluuntur argumenta contra præcedẽtem sententiam.

CAPVT III.

8 *Rationi Sẽtiæ satisfit.*

RElíquum est, vt argumenta alla ta in primo capite, quæ sententiã Dur. confirmant, diluamus. Ad primũ argumentum, quod adduximus ex Scoto, respõdemus eo solũ probari inclinationem natiuã ad virtutem, tam quæ est in essentia animæ, quam in voluntate, non minui intrinsece per ablationem alicuius gradus intrinseci, aut partis constituentis, non quia eius productio sit creatio, & eius corruptio debeat esse annihilatio, vt falso existimauit Scot. sed quia hæc inclinatio, aut est ipsamet essentia hominis, aut propria passio illius: essentia autem, & passio alicuius rei nõ minuitur ipse ipsa, & in hunc sensum dixit Dion. initio citatus omnia naturalia in dæmonibus integra mãsisse. Nihil tamen obstat, quominus inclinatio natiua ad virtutẽ extrinsece minui dicatur, hoc enim non fit diminutione alicuius intrinseci gradus, sed addita quadã inclinatione adquisita habitus ad oppositã partem, vt explicatũ est. Quo fit, vt diminutione facta natiuę inclinationis ad virtutẽ, hoc modo nunquã possit ipsa inclinatio prorsus extingui, vt seq. cap. patebit, extingueretur autẽ omnino, si diminutio fieret ablato aliquo intrinseco illius. Ad secũdum argumentũ Dur. ex dictis quoq; in capite superiori patet respõsio, neq; enim dicimus inclinationẽ natiuam ad virtutẽ extrinsece adhuc diminui propter quæcũque extrinseca impedimenta, nec vt timur exemplo corporũ opacorum, quæ inter luminosum, & diaphanũ posita illuminationẽ impediunt. Iam enim ostendimus his, & similibus impedimentis non minui vllo modo natiuã inclinationem, sed illa duntaxat in exemplũ adducimus, quæ præbent potentiæ aliquã inclinationẽ cõtrariã, vt de habitibus diximus, illis autẽ minui extrinsece natiuã inclinationẽ satis a nobis probatum est. Posset tamẽ aliquis obijcere hoc modo 9
Si inclinatio natiua ad virtutẽ aliquo pacto minueretur propter oppositos habit⁹, eadẽ ratione & caritatis inclinatio aliquo modo minuetur propter habitus vitiosos, q̃ videtur absurdũ. Respõdẽt nonnulli recẽtiores primũ posse cõcedi caritatẽ minui quodãmodo per habit⁹ vitiosos cõtrarios nõ intrinse-

Soluitur ratio Durand.

Obiectio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ce, sed extrinsece, vt de inclinatione natiua ad virtutē dicebamus. Ceterū præter quam quod diuersa est omnino ratio, vt infra ostendemus, existimo non posse ita absolute concedi, caritatis habitum minui, sicut id concedimus de inclinatione natiua ad virtutem. Respondent, ideo minui inclinationem naturalem ad virtutē per peccata, quia peccata ad aliquid ipsi inclinationi contrarium inclinant, at vero peccata venialia nō inclinant ad aliquid contrarium caritati, sed feruori illius. Hæc etiam solutio non satisfacit, quod enim peccata venialia inclinent contra feruorem caritatis, satis videbatur, si aliquid aliud non obstaret, vt caritas ipsa diceretur saltem minui, licet non corrumpi, siquidem venialia inclinant ad aliquid contra feruorem, & intensionem caritatis, aut alia reddenda ratio est.

Non placet. *Alia solutio.* *Non satisfacit.*

10 Tertio alij respondent ideo non posse cōcedi, caritatem diminui per peccata, quia periculum esset, ne forte id intelligeretur de diminutione intrinseca, nam sicut augetur intrinsece caritas, eodem modo dici videretur minui intrinsece, sicut dicitur augeri: contra vero cum facultates naturales nō augeantur intrinsece, tale periculum non est, cum dicuntur diminui: intelligimus enim communiter eo modo, quo possunt minui, & augeri. Hæc tamen solutio ad hoc solum tendit, vt non dicatur absolute propter periculum, videtur autē admittere cum additamento explicando de diminutione extrinseca posse concedi. Tandem alij respondent hoc modo. Ideo caritas non dicitur minui per venialia, quia non obstante quocumq; peccato veniali potest elicere actum ita intensum, sicut si veniale non fuisset commissum. Verum hac ratione nec pra uis habitibus minui diceretur inclinatio ad virtutem, quia potest quis per caritatem aliquando ita intensum actum elicere, sicut si prauos habitus non haberet.

Tertia solutio. *Non placet.* *Quarta solutio.*

Vera solutio Respondeo igitur diuersam esse rationem caritatis, & inclinationis naturalis: nam inclinatio naturalis ideo per peccatum dicitur aliquo modo minui, quia per peccatum adquiritur inclinatio quædam habitualis, quæ inclinat ipsammet voluntatem ad oppositum, & ita ab inclinatione natiua, quā habet ad virtutem, retardatur: caritas autē non recipit in se inclinationem aliquam cōtrariam ad oppositum adquisitam ex actu peccāti, sed caritas simul est in eadem potētia cum inclinatione habitus ad peccatū, ex hoc autē non dicitur nec extrinsece minui diminutio enim inclinationis prouenit ex eo, quod in se recipiens contrariā inclinationem media illa aliquo modo ad oppositum inclinatur, vt supra explicuimus.

Quomodo natiua inclinatio ad virtutem, quantumuis minuatur, prorsus extingui non possit.

CAPVT IIII.

NVllus est Catholicorum, qui nō affirmet, ita minui natiuam inclinationem ad peccatum, vt extingui omnino non possit, variant tamen in reddenda ratione, ob quam hæc diminutio tandem ad extinctionē peruenire nequeat. Nonnulli Theologi, vt referūt Bonau. in 2. d. 35. art. 2. q. 3. & Ricard. eadem d. ar. 2. q. 2. eam putarunt esse rationem, quia hæc inclinatio est quodāmodo infinita, eo quod ordinem habet ad infinitos actus syncathegorematice, quantumuis igitur minuatur, nunquā omnino finiri potest, quia infinitum diminutione, quæ initium habuit, tandem omnino extingui nequit. Hanc tamen rationē, quam recentiores nonnulli amplectuntur, reijcit Bonau. hoc modo, si hęc inclinatio semper manet cum habitudine ad infinitos actus, quantūuis peccata crescant, nunquam minuetur, quia infinitum minui non potest: eo quod magis, & minus in infinito locum non habent, vt late ostēdi disput. 26. c. 2. Alio quoque argumento confutari potest: nam hoc genus infinitatis, quod in voluntate hi Auctores concedunt, est durationis tātum: ideo enim ad infinitos actus aptitudinem habet nostra volūtas, quia infinito tēpore durabit, alioqui autem secundum intentionē finita est: cum ergo diminutio fiat non secundum durationem, sed secundum intensionem, cur tandem secundum id, quo finita est, non omnino tandem finietur, ita vt sicut nunc manet minus prompta ad virtutem per peccatum, inde omnino amittat omnem inclinationem.

11 *In quo conueniunt Catholici.* *Prima diuersarum ratio.*

12 Secundo alij, vt refert S. Thomas in artic. 2. Bonau. & Ricardus locis citatis dixerunt hanc inclinationem ad virtutem finitam quidem esse, nunquam tamen extingui posse, etiamsi in dies minuatur: quia dicūt minutio fit secūdum proportionem: nam finita quātitas, si secūdū proportionē minuatur nunquam omnino finiri potest, vt Mathematici

Secunda solutio alterius.

matici demonstrant. Verum, vt optime admonent S. Thomas Bonauentura, & Ricardus diminutio hæc inclinationis voluntatis fieri non potest secundum proportionem, quia secundum peccatum non minus potest auferre huius inclinationis, quā primum: vt autem diminutio hæc fieret secundum proportionem, oportebat diminutionē fieri semper minoris, & minoris partis, vt constat. Adde etiam, quod diminutio secundum proportionem, quam hi Doctores comminiscuntur, in voluntate locum habere non potest, vt satis constat.

Tertia ratio *Quarta S. Thomæ ratio.*

13 Tertio alij apud Ricardum dicunt, nunquam hanc inclinationem finiri, quantumuis minuatur, quia semper scaturit abessentia tanquam aqua a fonte, qui quantumuis minuatur, nunquam exhauriri potest. Hæc tamen ratio friuola est, sequeretur enim cōtinuo nouam inclinationem ab essentia emanare, sicut noua aqua a fonte scaturit, quod est absurdum. Tum etiam, si hac ratione non posset omnino corrumpi inclinatio eodem sensu non posset diminui, sicut supponimus. Quarto S. Thomas, Bonauentura Caietanus, Conradus, & recentiores Thomistæ eam reddunt rationem, quia cū hæc diminutio inclinationis ad virtutem nō sit intrinseca, sed extrinseca tātum ex sola extrinseca impedimentorum positione, fieri nequit, vt tandem finiatur. Quæ ratio, si intelligatur, vt supra a nobis explicata est, optime probat: nam diminutio hæc extrinseca est, eo quod inclinatio voluntatis eatenus minuitur, quatenus habitibus vitiosis in oppositum inclinatur, nunquam autem ita potest in contrarium inclinari, quin in se talis natiua inclinatio integra maneat, ac proinde indifferens, & inclinata in oppositum: quantumuis igitur minuatur, nunquam finietur, vel eo præsertim quod inclinatio habituum, qui in contrariam partem inclinant, subijciuntur facultati ipsius voluntatis, sic enim non possunt natiuam eius virtutem in vnam partem omnino destruere, quantumuis habilem reddant in contrariam. Sed obijciet quispiam, Per peccatum amittitur imago, & similitudo Dei, sicut docent Origenes hom. 1. in Genesim aliquantulum a medio, peccatis enim, inquit, nos portare similitudinem diaboli, per pœnitētiam vero recuperare Dei similitudinem, quam perdidimus. Idem tradidit Augustinus lib. 6. de Genesi ad literam c. 27. & 28. Respondeo hanc sententiam recte explicatam fuisse ab Augustino 2. retractationū. c. 24. his verbis, *Quod dixi Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, vt reformatione opus haberet.* Verum, quia ex hoc loco videtur saltem colligi aliquid illius imaginis amissum fuisse, respondeo similitudinem, & imaginem Dei aliam esse naturaliter impressam in intellectu, nempe memoriam, & voluntatem, & huius nihil 14 minui intrinsece, sed tantum extrinsece, & ideo nunquam omnino deleri, quātumuis extrinsece minuatur: aliam vero esse similitudinem, & imaginem Dei, homini per gratiam, & caritatem expressam: his enim qualitatibus similes Deo efficimur, quia iusti etiam apud ipsum constituimur, & hæc omnino amittitur per peccatum, & de hac intelligendi sunt Origenes, & Augustinus li. illo 6. Cum vero art in lib. retractationū manere aliquid similitudinis, nō intelligit manere aliquid similitudinis, quæ in nobis erat per gratiam, sed quia manet naturalis illa similitudo, quæ per gratiam reformata perfectior est similitudo Dei, ideo dixit manere aliquid similitudinis. Dicit autem eā manere deformatam, quia priuata gratia, & maculata peccato fœditatem aliquam in se contrahit. Atq; ideo dixit Dionys. c. 2. de Ecclesiastica Hierarchia p. 1. in principio: hoc omnes conari, vt similes Deo per gratiam efficiamur, id quod in obseruatione mandatorū Dei positum esse existimat, &c. 2. p. inquit, per baptismū auferri statū dissimilitudinis, quē ex peccatis cōtraximus.

Dionys.

ARTICVLVS III.

Vtrū cōueniēter ponātur vulnera naturæ ex peccato cōsequētia infirmitas, ignorātia, malitia, & cōcupiscētia.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconueniēter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiscentia. Non enim idem est effectus & causa eiusdem: sed ista ponuntur causa peccatorum, vt ex supradictis patet: ergo nō debēt poni inter effectus peccati.

Infra a. 5. & mal. q. 2. a. 11. cor fin. Et Gal. 3. lect. 7. *q. 76. & 77. ar. 3. & q. 78 ar. 5.*

PRAETEREA. Malitia nominatur quoddam peccatum, non ergo debet

Universidad de Deusto
Biblioteca

Præterea. Cõcupiſcentia eſt quiddam naturale, cum ſit actus virtutis concupiſcibilis, ſed illud, quod eſt naturale, non debet poni vulnus naturæ: ergo concupiſcentia nõ debet poni vulnus naturę.

q. 77. art. 3. Præterea. Dictum eſt, quod idem eſt peccare ex infirmitate, & ex paſsione: ſed concupiſcentia paſsio quædam eſt: ergo non debet contra infirmitatem diuidi.

c. 67. a med. to. 7. & lib. 1. retract. c. 9. a med. to. 1 Præterea. Auguſt. in lib. De natura & gratia ponit duo pœnalia animæ peccãti, ſcilicet ignorãtiam, & difficultatem, ex quibus oritur error, & cruciatus, quæ quidem quatuor non concordant iſtis quatuor: ergo videtur quod alterum eorum inſufficienter ponatur.

In contrarium autem eſt auctoritas Bedæ.

Loco citato a. 1. huius q. arg. ſedcontra Reſpondeo dicendum, quod per iuſtitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio a Deo perficiebatur ei ſubiecta, hæc autem originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis, ſicut iam dictum eſt, & ideo omnes vires animæ remanent quodãmodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutẽ: & ipſa deſtitutio vulneratio dicitur naturæ. Sunt autem quatuor potẽtiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubiecta virtutum, vt ſupra dictũ eſt, ſcilicet ratio, in qua eſt prudẽtia: voluntas, in qua eſt iuſtitia: iraſcibilis, in qua eſt fortitudo: concupiſcibilis, in qua eſt temperantia. Inquãtum ergo ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt vulnus ignorantiæ: inquantum vero voluntas deſtituitur ordine ad bonum, eſt vulnus malitiæ, inquantum vero iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt vulnus infirmitatis: inquantum vero concupiſcentia deſtituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, eſt vulnus concupiſcentiæ. Sic igitur iſta quatuor ſunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque diminuitur per peccatum actuale, vt ex dictis patet, etiam iſta ſunt quatuor vulnera ex aliis peccatis conſequentia, inquantum ſcilicet per peccatum & ratio hebetatur præcipue in agendis, & voluntas indurat ur ad bonum, & maior difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit. Art. 1.

q. 71. art. 3. ad 2. Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id, quod eſt effectus vnius peccati, eſſe alterius peccati cauſam: ex hoc enim, quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad ſecundum dicendum, quod malitia nõ ſumitur hic pro peccato, ſed pro quadam pronitate voluntatis ad malũ, ſecundum quod dicitur Gene. 6. Proni ſunt ſenſus hominis ad malum ab adoleſcentia ſua.

loco citato in arg. ſed contra. Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, cuncupiſcentia in tãtum eſt naturalis homini, inquantum ſubditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc eſt homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter poteſt dici omnis paſsio inquantum debilitat robur animæ, & impedit rationem, ſed Beda accepit infirmitatem ſtricte, ſecũdum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet adiraſcibilem.

Ad quintum dicendum, quod difficultas, quæ ponitur ab Auguſt. includit iſta tria, quæ pertinent ad appetitiuas potẽtias, ſcilicet malitiam, infirmitatem, & concupiſcentiam. Ex his enim tribus cõtingit, quod aliquis non facile tendit in bonum: error autem, & dolor ſunt vulnera conſequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea, quæ cõcupiſcit.

Concluſio eſt affirmans.

Qua ratio-

Qua ratione per peccatum dicatur homo vulneratus in naturalibus. Diſput. 138.

Quid ſenſerint Greg. & alij Theologi. cap. 1. Vera ſententia. cap. 2.

Quid ſenſerint Gregorius, & alij Theologi.

CAPVT I.

1 q. 109. a. 2. Ota huius diſputationis difficultas ex quadam vulgata doctrina Bedæ in cap. 10. Lucæ orta fuit: explicans enim illam parabolam hominis deſcedentis ab Hieruſalem in Iericho, qui incidit in latrones, & plagis impoſitis ipſum ſpoliauerũt, inquit hominem ab ſtatu gratiæ in ſtatum peccati prolapſum non tantum ſpoliatum fuiſſe gratuitis, ſed etiam vulneratum in naturalibus. Numerat autem ibidem quatuor vulnera naturæ, quæ homo patitur propter peccatum, infirmitatem, ignorãtiam, malitiam, & concupiſcentiam, de quibus controuerſia nunc eſt, qua ſcilicet ratione dicantur homini infligi propter peccatum. Gregorius in 2. d. 30. q. 2. art. 2. ad 3. & 6. fatetur quidem in pura natura, ſi nullum præceſsiſſet peccatum, futurum fomitem carnis ad malum, non tamen tantum, quantus eſt poſt lapſum in peccatum: hanc vero maiorem inclinationem ad peccatum exiſtimat ille prouenire nunc ex morbida qualitate, in qua putauit eſſe peccatum originale, vt retulimus diſputatione 132. c. 4. referri quoque ſolet a recentioribus ſententia quorundam Theologorum, qui aſſerebant nullum omnino futurum fomitem, & inclinationem ad malum in pura natura, ſed omnem, quem habemus, ex peccato proceſsiſſe: quam ſane opinionem non potui in aliquo auctore inuenire. Vtriuſque autem commune fundamentum hoc eſſe poteſt, quia niſi vno, aut altero modo philoſophemur, nulla ratione defendere, aut explicare poterimus doctrinam Bedæ, quę omnibus communiter probatur: nam ſi fomes, & inclinatio ad malum eodem modo fieret in pura natura, ſicut nunc eſt, quodnã vulnus haberet nũc natura, q̃ tũc nõ habuiſſet?

Vera ſententia.

Secunda & vera ſententia. Mihi vero ſummopere placet cõmunis ſentẽtia, quæ affirmat naturam humanam non fuiſſe aliquo poſitiuo vulnere ſauciatã, ſicut præcedens opinio aſserit, ſed eo duntaxat vulneratam fuiſſe, quia ſpoliata donis gratiæ ſuæ propriæ inclinationi relicta fuit, eodẽ prorſus modo inclinata, ſicut alioqui in pura natura eſſet. Ita ſenſerunt S. Tho. Caiet. Conrad. & Recentiores in hoc articulo, & idem Caietanus infra q. 109. ar S. Thom. Caieton. Conrad. Sotus. tic. 2. Dominicus Sotus lib. 1. de natura, & gratia c. 13. vbi comparat hominem in pura natura homini nudo, qui nunquam fuit veſtitus hominem vero in natura lapſa cõparat ſpoliato, qui antea veſtitus erat. Conſentiunt Albertus Pighius controuerſia 1. Driedo lib. de gratia, & libero arbitrio tra- Albertus Pighius. Driedo. Scotus. ctatu 4. c. 1. in fine, Scotus in reportatis quæſtionibus in 2. d. 29. q. 2. non longe a fine & d. 35. q. 1. ante medium in ſolutione cuiuſdam argumenti, Gab. in illa d. 35. q. 1. ar Gab. tic. 3. dub. 3. Vulnera autem naturæ ex ſola priuatione donorum ita explicant, vt in ſola diuiſione, & veluti ſciſsura viriũ animæ, & corporis vulnus conſiſtat: vulnus enim eſt ſeparatio quędam continui in animalibus: cum igitur facultates in ſtatu innocẽtiæ coniunctę, & vnitæ fuerint: per peccatum, factum eſt, vt dono gratiæ deſtitutæ, & priuatę inter ſe diuiderẽtur. Hac ergo ratione in ſtatu naturæ lapſæ hæc diuiſio recte dicitur vulnus, quę in ſtatu purę naturę nõ diceretur, quia cũ nulla vnio præceſsiſſet, diuiſio illa ita eſſet naturalis, vt vuln⁹ appellari nõ poſset, quare recte cõparat Caie. hominẽ in vno ſtatu homini nudo nato, in alio vero homini ſpoliato. Hoc genus vulneris cõtractũ ex peccato originali tradidit nobis Proſper lib. contra Collatorem c. 19. vbi ſicait, *Naturæ enim humanæ in illa vniuerſalis præuaricationis ruina nec ſubſtantia erepta eſt, nec uoluntas, ſed lumen decuſq; uirtutum, quibus fraude inuidentis exuta eſt.*

Primum vulnus eſt infirmitas. Hæc autem vulnera recte enumerantur a Beda, primum quidem infirmitas, nam ſpoliata habitibus gratię, & ſuæ relicta naturę infirmata eſt, nec minus imo multo magis infirma effecta eſt hoc ipſo, quod per peccatum amiſit pias, & ſanctas cogitationes, quibus adiuta vinceret tentationes, & recte pieque viueret apud Deũ. Huius infirmitatis meminit Fulg. li. de incarnatione c. 12. et 13 vbi aſserit per peccatũ Adamũ, & poſteros

omnes

Universidad de Deusto
Biblioteca

omues in illo amisisse facultatem Sanctæ, & piæ cogitationis, restitutamq; fuisse per
3 secundum Adamum: facultas autem pie cogitandi non est natiua potentia intellectus & voluntatis, sed gratiæ Dei excitans per intellectum nostram voluntatem, vt potẽs fiat ad piam, & sanctam operationem vt disputatione 193. c. 4. explicabitur.

Secundum vulnus est ignorantia.

Secundum vulnus est ignorantia, quæ ex peccato primi parentis profecta est: nam relicta sibi nostra natura multa ignorat, & ea præsertim, quæ ad salutem necessaria sunt. Est autem ignorantia eorum, quæ ad salutẽ pertinent, hoc loco accipienda pro defectu considerationis, quæ mouet ad pie, & sancte operandum. Tertium vulnus est malitia, quę dicitur esse in voluntate, quatenus ordine rationis destituta amplectitur peccatum, & id, quod malum est. Quartum est concupiscentia omnibus satis nota ad bonum delectabile sensui, cui cõiungitur peccatum: ideo autem hęc omnia licet in priuatione consistant vulnerare dicuntur naturam, quia diuisionem, & Schisma inter ipsas animæ facultates efficiunt soluta vnione, qua antea coniunctæ erant. Addendum tamen est per peccatum actuale relinqui in nobis vulnera quædam positiua, præter ea, quæ diximus, non quidem morbidam qualitatem, quæ commentitia est vt disputatione illa 132. c. 4. ostensum est, sed prauos habitus, quæ cum in peccatũ inclinant, vulnera naturę nostræ merito etiam dicuntur.

Tertium vulnus est malitia.

Quartũ est cõcupiscentia.

Sententia et fundamentũ huius reijcitur

Verum id, quod Greg. & alij dicebant, est plane absurdum: primum quidem nullam in pura natura futuram inclinationem appetitus ad peccatum, nã cum appetitus natura sua feratur in bonum sensibile, & hoc sæpius rationi aduersetur, non poterat appetitus in omni statu ex se ad peccatum id est, ad opus peccati nõ inclinari, nisi gratia Dei reprimeretur. Deinde, quod ait Greg. de maiori inclinatione in statu naturæ lapsæ, quam puræ, aperte quoque falsum est, cum enim ex peccato originali nulla cõtrahatur morbida qualitas, & ex se maneat eadem natura in hoc statu peccati, quæ esset in statu puro, fit vt non habeat maiorẽ nũc inclinationem, quam haberet, sed eodem modo relinquatur propriæ naturæ.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum priuatio modi, speciei, & ordinis sit effectus peccati.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod priuatio modi, speciei, & ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustin. in li. de natura boni, quod vbi hęc tria magna sunt, magnum bonum est, vbi parua, paruum, vbi nulla, nullum: sed peccatum non annullat bonum naturę. Ergo non priuat modum, speciem, & ordinem.

Præterea. Nihil est causa sui ipsius, sed peccatum est priuatio modi, speciei, & ordinis, vt Augustin. dicit in lib. De natura boni, ergo priuatio modi, speciei, & ordinis non est effectus peccati.

Præterea. Diuersa peccata diuersos habent effectus: sed modus, species, & ordo cum sint quædam diuersa, diuersas priuationes habere videntur, ergo per diuersa peccata priuantur, non ergo est effectus cuiuslibet peccati priuatio modi, speciei, & ordinis.

Sed contra est, quod peccatũ est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundũ illud Psal. 6. Miserere mei Domine quoniã infirmus sum: sed infirmitas priuat modum, speciem, & ordinem ipsius corporis: ergo peccatum priuat modum, speciem & ordinem animæ.

Respondeo dicendum, quod sicut in primo dictum est, modus, species, & ordo consequuntur vnumquodque bonũ creatum inquantum huiusmodi, & etiã vnumquodque ens, omne enim esse & bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species, forma autem vniuscuiusque rei, qualiscunque sit, siue substantialis, siue accidẽtalis, est secundum aliquam mensuram vnde & in 8. Metaphy. dicitur, quod formæ rerum sunt sicut numeri, & ex hoc habet modum quendam, qui mẽsuram respicit, ex forma vero sua vnũquodq; ordinatur ad aliud. Sic igitur secũdũ diuersos gradus bonorũ sut diuersi gradꝰ modi, speciei, & ordinis. Est ergo quoddam bo-

dam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum speciem, & ordinem, & illud nec priuatur nec diminuitur per peccatũ. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, & hoc etiam habet suum modũ, speciem, & ordinem, & hoc diminuitur per peccatum, vt dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis, & gratiæ: quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem, & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiã quoddam bonũ, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum speciem, & ordinem, & huius priuatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatũ est priuatio modi, & speciei, & ordinis, & priuat, vel diminuit modum speciem, & ordinem.

Vnde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species, & ordo se consequuntur: sicut ex dictis patet, vnde simul priuantur & diminuuntur.

Explicatio Articuli.

Prima conclusio est, *Peccatum non priuat nec minuit modum, speciem, & ordinem pertinentem ad bonum ipsius substantiæ, & naturæ.* Secunda conclusio, *Peccatum diminuit, non tamen priuat modo, specie, & ordine pertinente ad bonum inclinationis naturalis.* Tertia. *Peccatum priuat modo, specie, & ordine pertinente ad bonum gratiæ, & donorum.* Cum bonum cõsistat in modo, specie, & ordine, vt 1. p. disputatione 23. cap. 5. explicatum est, & peccatũ priuet, aut minuat aliquod bonum, ideo in hoc articulo inquirit an priuet modo, specie, & ordine, & discurrens per tria genera bonorum, quæ sunt in homine, tribus prædictis cõclusionibus respondet, & eadem proportione, qua de bono philosophatus est in superioribus, hic etiam de modo, specie, & ordine loquitur, ea vero, quæ de modo, specie, & ordine & de malo, quod consistit in priuatione alicuius horum notatione digna sunt, tracta-

Articus V.

Vtrum mors & alij corporales defectus sint effectus peccati.

AD quintũ sic proceditur. Videtur, q̃ mors, & alij corporales defectus nõ sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, & effectus erit æqualis: sed huiusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundãt: cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus, ergo mors, & huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

Præterea. Remota causa, remouetur effectus, sed remoto omni peccato per baptismum, vel pœnitentiam, nõ remouentur huiusmodi defectus, ergo non sunt effectus peccati.

Præterea. Peccatũ actuale habet plus de ratione culpæ, quam originale: sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum, ergo multo minus peccatum originale, non ergo mors, & alij defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Roman. 5. Per vnum hominem peccatũ in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors.

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter, vno modo quidem per se, alio modo per acidens. Per se quidem est causa alterius, quod se cũdum virtutem suæ naturæ, vel formæ producit effectum: vnde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa: vnde cum mors, & huiusmodi defectus sint præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sint præter intentionem peccantis, manifestum est, quod peccatum nō est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa remouens prohibens, sicut dicitur in 8. Physicor. quod diuellens columnam per accidens mouet lapidem columnæ superpositum, & hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis & omnium huiusmodi defectuum in natura humana: inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, vt in primo habitum est, & ideo subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, vt supra dictum est, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationē ipsius corporis, subtractio autem originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ, vnde etiam mors, & omnes defectus corporales consequentes sunt quædā pœnæ originalis peccati: & quamuis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum: augmentata enim, vel diminuta causat æqualem effectum: augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur, vel diminuitur effectus, sed æqualitas causæ remouentis prohibens nō ostendit æqualitatem effectuum, si quis enim æquali impulsu diuellat duas columnas, nō sequitur quod lapides superpositi æqualiter moueātur, sed ille velocius mouebitur, quo grauior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente, sic igitur remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, & secundum hoc secundum diuersitatem naturalis complexionis quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus quamuis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis & actualis remouetur ab eodem, a quo etiam remouentur & huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli Romanos 8. Viuificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis, sed vtrumque fit secundum ordinem diuinæ sapientiæ congruo tempore, oportet enim quod ad immortalitatem, & impassibilitatē gloriæ, quæ in Christo inchoata est, & per Christum nobis acquisita perueniamus conformari prius passionibus eius, vnde oportet, quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus cōsiderare, scilicet ipsam substantiam actus, & rationē culpæ: ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectū corporalem causare: sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur, & moriūtur: sed ex parte culpæ priuat gratia, quę datur homini ad rectificandum animæ actus: non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat, & ideo peccatum actuale nō causat huiusmodi defectus, sicut originale.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS VI.

Vtrum mors & alij defectus sint naturales homini.

Ad sextū sic proceditur. Videtur, q mors & huiusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim, & incorruptibile differunt genere, vt dicitur in decimo Metaphysicor. sed homo est eiusdem generis cum alijs animalibus, quæ sūt naturaliter corruptibilia: ergo homo est naturaliter corruptibilis.

Præterea. Omne, quod est compositū ex contrarijs, est naturaliter corruptibile: quasi habens in se causam corruptionis suę, sed corpus humanū est huiusmodi: ergo est naturaliter corruptibile.

Præterea, Calidum naturaliter consumit humidum: vita autem hominis conseruatur per calidum, & humidum: cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, vt dicitur in 2. de Anima, videtur quod mors, & huiusmodi defectus sunt homini naturales.

Sed contra, Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit: sed Deus mortem non fecit, vt dicitur Sap. 1. ergo mors non est homini naturalis.

Præterea, Id, quod est secundum naturam, nō potest dici pœna, nec malum, quia vnicuique rei est conueniens id, quod est ei naturale, sed mors & huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis: vt supra dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

Præterea, Materia proportionatur formæ, & quælibet res suo fini: finis autem hominis est beatitudo perpetua, vt supra dictum est, forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, vt in primo habitū est, ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum, quod de vnaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: vno modo secundum naturam vniuersalē, alio modo secundum naturam particularem. Natura quidē particularis est propria virtus actiua, & conseruatiua vniuscuiusque rei, & secūdum hāc omnis corruptio & defectus est contra naturam, vt dicitur in 2. de cœlo, quia huiusmodi virtus intēdit esse, & conseruationē eius, cuius est Natura vero vniuersalis, est virtus actiua in aliquo vniuersali principio naturæ, puta, in aliquo cœlestium corporum, vel alicuius superioris substantiæ, secūdum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans, quæ quidem virtus intendit bonum & conseruationem vniuersi, ad quod exigitur alternatio generationis, & corruptionis in rebus, & secūdum hoc corruptiones & defectus rerum sunt naturales, non quidē secundum inclinationem formę, quæ est principium essendi & perfectionis, sed secundum inclinationem materię quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secūdum distributionem vniuersalis agentis. Et quāuis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest: nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formę: quinimo habet propriam operationem immaterialem, vt in primo habitum est, vnde ex parte suæ formę naturalior est homini incorruptio, quam alijs rebus corruptibilibus: sed quia & ipsa habet materiam ex cōtrarijs cōpositam ex inclinatione materiæ, sequitur corruptibilitas in toto: & secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturā materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.

Tres autē primæ rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ vero tres ex parte formæ, vnde ad earum solutionē cōsiderandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundū suā incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua, sed corpus humanum, quod est incorrupti-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est huic formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio potest attēdi in aliqua materia, vna scilicet, quam agēs eligit, alia, quæ non est ab agēte electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ, sicut faber ad faciendum cultellum elegit materiā duram & ductilem, quæ subtiliari possit, vt sit apta incisioni. & secundum hanc conditionē ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc, quod ferrum sit frangibile & rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc elegit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset: vnde hæc dispositio materiæ nō est proportionata intētioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanū est materia electa a natura quātū ad hoc, quod est tēperatę cōplexionis, vt possit esse cōueniētissimū organū tactus, & aliarum virtutū sensitiuarum & motiuarum: sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electū a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilē, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis suppleuit defectum naturæ, & dono iustitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, vt in primo dictū est, & secūdum hoc dicitur, quod Deus mortem non fecit, et quod mors est pœna peccati. 1.p.q.97.a.1

Vnde patet responsio ad obiecta.

Conclusio est affirmans, qualiter vero necessitate naturæ conueniat homini ab intrinseco senescere, & interire explicandum est 3. parte, quæst. 14. artic. 3. Qua autem ratione hi defectus possint esse pœna peccati, cum sint naturales, manifestum est ex dictis in tota præcedente quæstione, nam relinqui hominem miseriæ suæ naturali spoliatum gratia, & donis, quibus ab ea immunis erat, non est mediocris pœna peccati.

Art.I.

QVAESTIO LXXXVI.

De macula peccati in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quæruntur duo.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex cō tactu naturæ inferioris: vnde radius Solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum, vt Augustin. dicit in lib. contra quinque hæreses, sed anima humana est multo superioris naturæ, quā res commutabiles ad quas peccando cōuertitur, ergo ex eis maculam non contrahit peccando. Infr.q.87.a.1. Et 2.p.q.87.a.6.in co. Et 4.d.18.q.1.a.2.q.c.1. cap.5.a.med.tom.6.

Præterea. Peccatum est principaliter in voluntate, vt supra dictum est, voluntas autem est in ratione, vt dicitur in 3. de Anima, sed ratio, siue intellectus nō maculatur ex consideratione quarumcunque rerum, sed magis perficitur, ergo nec volūtas ex peccato maculatur. 9.74.a.1.ad 2. text.41.in 3.

Præterea. Si peccatum maculā causat, aut macula illa est aliquid positiue, aut est priuatio pura, si sit aliquid positiue, non potest esse nisi dispositio, vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu causari, dispositio autem & habitus nō est, cōtingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculā, vt patet in eo, qui peccauit mortaliter prodigalitate, & postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitij oppositi, non ergo macula ponit aliquid positiue in anima. Similiter etiā nec est priuatio pura: quia omnia peccata eueniūt ex parte auersionis, & priuationis gratiæ sequeretur ergo, quod omnium peccatorum esset vna macula, ergo macula non est effectus peccati. 1.2.q.6.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 47. Salomoni dedisti maculam in gloria tua: & Ephes. 5. Et exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculā aut rugam, & vtrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quādo aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis & aurum: & argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autē spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, vnum quidē ex refulgētia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, aliū vero ex refulgentia diuini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ actus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem, cum autem peccat, ad hæret rebus aliquibus contra lumen rationis & diuinæ legis, vt ex supradictis patet, vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens. macula animę metaphorice vocatur. 1.2.q.6.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam: sed magis e cōuerso anima sua actione se inquinat inordinate eis inhærēdo cōtra lumē rationis & diuinæ legis

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secūdum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur. sed magis perficitur: sed actus volūtatis consistit in motu ad ipsas res: ita quod amor conglutinat animam rei amatæ, & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret secundum illud Oseæ 9. Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positiue in anima: nec significat priuationem solam, sed significat priuationem quandā nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatū: & ideo diuersa peccata diuersas maculas inducunt, & est simile de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis: & secundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrum macula maneat in anima post actum peccati.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod macula nō maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum nisi habitus vel dispositio, sed macula nō est habitus, vel dispositio, vt supra habitū est, ergo macula non manet in anima post actū peccati. Infra q.87. ar.6.co. & ad.1. Arg.prae.

Præterea. Hoc modo se habet macula ad peccatum sicut vmbra ad corpus, vt supra dictum est: sed transeunte corpore nō manet vmbra, ergo & trā seunte actu peccati non manet macula. Arg.1.ad.3.

Præterea, Omnis effectus dependet ex sua causa, causa autē maculæ est actus peccati, ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est, quod dicitur Iosue 22. An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, &c vsq; in præsentē diē macula huius sceleris in vobis permanet.

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeūte actu peccati, cuius ratio est, quia macula, sicut dictum est, importat quē- Arg.prae.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dam defectum nitoris propter receſſum a lumine rationis, vel diuinæ legis, & id eo quandiu homo manet extra huiuſmodi lumen, manet in eo macula peccati: ſed poſtquam redit ad lumen rationis, & ad lumen diuinum, quod fit per gratiam, tunc macula ceſſat. Licet autẽ ceſſet actus peccati, quo homo diſceſſit a lumine rationis, vel legis diuinæ, non tamen ſtatim homo ad illud redit, in quo fuerat, ſed requiritur aliquis motus voluntatis cõtrarius primo motui, ſicut ſi aliquis ſit diſtans alicui per aliquem motum, non ſtatim ceſſante motu, fit ei propinquus, ſed oportet, quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quod poſt actum peccati nihil poſitiue remanet in anima, niſi diſpoſitio vel habitus, remanet tamen aliquid priuatiue, ſcilicet priuatio coniunctionis ad diuinum lumen.

Ad ſecundum dicendum, quod tranſeũte obſtaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate, & habitudine ad corpus illuminans, & ideo ſtatim vmbra tranſit, ſed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum, vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicẽdum, quod actus peccati facit diſtantiam a Deo, quam quidem diſtantiam ſequitur defectus nitoris hoc modo, ſicut motus localis facit localem diſtantiam. Vnde ſicut ceſſante motu locali, non tollitur diſtantia localis: ita nec ceſſante actu peccati, tollitur macula.

Concluſio affirmat.

Quid ſit macula, quam peccatum in anima relinquit. Diſputatio 139.

Maculã relictam ex peccato nihil aliud eſſe quam reatum ad pœnam, ſenſit Scotus. c. 1.
Refellitur præcedens opinio. cap. 2.

Maculam peccati eſſe elongationẽ a Deo, docuerunt Magiſter, & alij. cap. 3.
Sola priuatione non ſufficienter explicari maculam relictam ex peccato, contra prædictã ſententiam oſtenditur. cap. 4.
Explicatur propria ratio maculæ ex peccato relicta, a qua per iuſtificationẽ emũdamur, c. 5

Maculã relictã ex peccato nihil aliud eſſe, quã reatũ ad pœnã ſenſit Scotus.

CAPVT I.

1 *Status quæſtionis.*

COntrouerſia hæc maioris, vt reor, momenti eſt, quam primo aſpectu appareat: ex ea nanque pendet vera intelligentia ſtatus peccati, a quo per iuſtificationẽ purgamur: plurimũ autem intereſt recte noſſe, quo pacto homo præterito actu peccati in peccato manere dicatur, vt ſciamus, quid ſit a peccato purgari, & iuſtificari, & qua forma talis emũdatio, & iuſtificatio fieri debeat. Scholaſtici vero diuerſo modo de hac re opinati, in cõtrouerſia de iuſtificatione, vt diſp. 204. & ſeq. videbimus, varie ſentiunt. Prima igitur opinio ſit Scoti in 4. d. 14. q. 1. §. *Dico ergo*, & in quæſt. reportatis eadem d. q. 1. aſſerentis maculam peccati, ex qua præterito actu peccati aliquis dicitur peccator, & in peccato manere, donec iuſtificetur, & quæ dicitur per pœnitentiã deleri, eſſe relationem rationis, nempe obligationem, & reatũ ad pœnam, quatenus anima poſt actum peccati eſt obiectum diuinæ iræ, & intellectus, atq; voluntatis Dei deſtinantis hominem ad pœnã debitam: hanc vero deſtinationem, ſeu ordinem ad pœnam, inquit, non eſſe ad pœnam, prout re ipſa futura eſt, ſic enim nullus prædeſtinatus in peccato eſſet, ſed qua re vera digne puniretur, ſi tũc homo diſcederet: addit tamen hominem fieri reum ex volũtate Dei ita ſtatuẽte, & deſtinãte ipſũ ad pœnã. *Prima opinio Scoti.*

Hæc eſt ſententia Scoti iuxta mentem, & verba ipſius fideliter explicata, quam etiam auctoritate, & ratione cõfirmare poſſum. Primum quidem auctoritate Aug. in Pſal. 31. in illa verba, *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorũ tecta ſunt peccata*: vbi ita ſcribit, *cooperta ſunt peccata, et tecta ſũt, abolita ſunt: ſi texit peccata Deus noluit aduertere, ſi noluit aduertere, noluit animaduertere, ſi noluit animaduertere, nolunt punire, noluit agnoſcere, maluit ignoſcere*: pro eodẽ igitur vſurpat Auguſt. abolita eſſe peccata, & Deũ *Probatur prima opinio auctore Aug.*

& Deum animaduertere, & punire voluiſſe: quare eſſe in peccato nihil aliud erit, quam eſſe obiectum diuinę iræ, & voluntatis Dei ad pœnam deſtinantis. Subiungit deinde, *Nec ſic intelligatis, quod dixit, peccata cooperta ſunt, quaſi ibi ſint, & viuant*: quibus verbis confutat manifeſte errorem Lutheri, & aliorum noſtri temporis, qui pronuntiare non dubitant peccata ſemper viuere in nobis, & ſolum occultari diuina miſericordia, radi, ſed non eradicari: cumque eo ſolum dicat auferri peccata, quod Deus non vult animaduertere in illa, ſit, vt ex eius ſententia nihil aliud ſit eſſe in peccato quam deſtinatum eſſe a Deo ad pœnam eo modo, quo diximus. Et lib. 6. contra Lutheri cap. 8. plane affirmat peccatũ, quod præterito actu dicitur in homine manere, & ipſum maculare, eſſe ſolum reatum in occultis Dei legibus manentẽ, & hunc expiandum eſſe per pœnitentiam, nec poſſe tolli, ſi homo tantum deinceps recte viuat, intelligit ſine pœnitentia, & vera Dei dilectione, & caritate, hæc enim operit multitudinem peccatorum, recte igitur Scotus hãc maculam peccati explicans dixit eſſe relationem rationis ex Dei intellectu, & voluntate prouenientem.

Ratione præterea prædicta opinio confirmatur a Scoto in predicto §. & §. *hic ſunt tria*, impugnatione aliarum; primum quia hæc macula, & ſtatus peccati nequit eſſe priuatio, vel enim eſſet priuatio rectitudinis actualis debitæ in eſſe, vel priuatio alicuius habitus, non poteſt eſſe priuatio rectitudinis debitæ ineſſe, quia ſi talis priuatio aliquando eſt, conſtituit ipſum peccatũ actuale, & eo præterito talis priuatio non manet: hic autem non inquirimus de macula, quæ eſt actuale peccatum de hac enim ſatis dictum eſt diſputatione 95. ſed de macula permanente per modum habitus actu ipſo peccati preterito: nec poteſt eſſe priuatio alicuius habitus, ſi enim alicuius maxime gratiæ, ſeu caritatis; nam fidei, & ſpei eſſe non poteſt, cum hi habitus maneãt cum multis peccatis mortalibus, & ſolum peccatis peculiari modo ipſis oppoſitis expellantur: nec alterius habitus adquiſiti, hæc enim priuatio manet cum gratiæ ſed neque caritatis, & gratię eſſe poteſt, primum quia macula relicta ex peccato eſſet æqualis in omnibus, cum enim ſit idem habitus gratiæ, eadem erit etiam priuatio illius. Qua ratione, vt ſupra vidimus ex Anſelmo diſputatione 132. c. 9. originale peccatum ideo eſt æquale in omnibus, quia eſt eiuſdem habitus priuatio. Vel ſaltem dicendum eſt hanc maculam in eo eſſe maiorem, vel minorem, quo maior, vel minor habitus gratiæ præceſſit in aliquo; at hoc eſt abſurdum; nam contingere poteſt, vt ille, qui maiorem habitũ gratiæ habebat minori peccato illam amittat, ac proinde maiori gratia priuetur; quodſi priuatio gratiæ eſt macula animæ, qua quis dicitur in peccato manere, & hæc ex oppoſito habitu, quo priuat, penſanda eſt, ſit, vt qui minori peccato peccat, interdum maiorem maculam contrahat. Tum etiam, ſi hæc priuatio eſt macula, ſequitur nõ poſſe indies nouis peccatis augeri, atqui hoc eſt abſurdum, nã qui magis peccat indies, magis eſt macula tus; ergo illa priuatio non eſt macula.

Secundo in illo §. *Dico ergo*, probat hanc maculam non poſſe eſſe habitum vitioſum ad quiſitum ex peccato, quoniam talis habitus, ſeu diſpoſitio vitioſa manet in eo, qui a peccato iuſtificatur; nã paulatim contrarijs ſolum actibus corrumpitur, macula autem peccati ipſa iuſtificatione, & gratia deletur: ſiquidẽ ex inimico Dei, & peccatore ſit amicus, & iuſtus: talis ergo habitus, vel diſpoſitio non poteſt eſſe macula peccati. Tertio probat Scotus in §. illo *hic ſunt tria*, hanc maculam non eſſe relationẽ realem, quam ſententiã notationes marginales Scoti tribuunt S. Thomæ, ſed neſcio quo fundamento: prætermiſsis vero rationibus, quibus vtitur Scotus, quæ mihi infirmæ videtur, exiſtimo id ſatis confirmari ratione ſuperius allata diſp. 132. c. 5. qua oſtendi ex actu præterito non poſſe manere relationẽ realem in voluntate. Ceterũ licet eſſet relatio realis relicta ex actu preterito, probat Scotus eam non poſſe maculã peccati; quia illa relatio proxime eſſet a Deo: hæc ſũt præcipua Scoti fundamẽta, quibus ſuam ſententiã aliarum præſertim impugnatione confirmat. Hanc Scoti ſententiam ſequitur Durand. in 4. d. 14. q. 5. in ſolutione 1. diſputans enim de effectibus pœnitentiæ, inter quos primus numeratur remiſſio peccati, concedit argumento ibi propoſito peccatum tãtum deleri, quod attinet ad reatum pœnæ æternæ, non quod attinet ad culpã que tranſit. Et expreſsius in 2. d. 42. q. 3. n. 4 id ipſum docuit: & quãuis in 3. d. 19. q. 1. n. 7. dicat maculam peccati eſſe priuationem gratiæ, hanc tamen maculam exiſtimat eſſe *Durandus.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

mat esse pœnam non culpam, vt diserte no tauit in 2.d.32.q.1.n.5.quare in sua senten tia nihil aliud est deleri peccatum,quā non imputari ad pœnam, vt ipse ibidem docet.

5 Idem affirmat Ioannes Medina Codice de *Ioan. Med. Vvillelm.* pœnitentia tractatu 1. q. 7. & Vvillelmus Parisiensis tractatu de sacramento pœniten tiæ folio 45.colum.3.& 4. Consentit etiam Gab.in 4.d.14.q.1.ar.1.notatione 2. quod attinet ad reatum prouenientem ex Dei or dinatione,nisi quod ipse Gabriel negat hāc denominationem esse relationem rationis: quia vt ipse docet in 1. d. 30. nulla relatio ponenda est præter absoluta,sed omnem de nominationem ab absolutis sumendam exi stimat: in quo putat se Scoto aduersari. Hunc eundem modum philosophandi in *Holcot.* relationibus sequuntur cōtra Scotum Hol cot in quæstione de imputabilitate peccati *Almainus.* in corpore,& Almainus in 4.d.19.quæst.1. art.1. in reliquo autem de macula, quam di cit Scotus esse reatum ex diuina voluntate, cum ipso concordant.

Refellitur præcedens opinio.

CAPVT II.

Refellitur primū exhul la Pij quinti & Gregorij xiii.

Erū hæc opinio Scoti mihi nul la ratione probatur, imo vide tur notata a Pio V.&Gregorio XIII.in bulla quadā, qua dānantur propositiones quædam Michaelis Baij Louanien sis Doctoris,& Decani,inter quas 53.in ordine est,*In peccato duo sunt actus,& reatus; transeunte autem actu nihil manet nisi reatus,siue obligatio ad pœnā: vnde in sacramento baptismi,aut sacerdotis absolutione proprie reatus peccati duntaxat tol litur, & ministerium sacerdotis solū liberat a reatu.* Fateor quidem propositiones in ea bulla recitatas non omnes damnari vt hæreticas,sed mixtim de omnibus dici in fine illius,*Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas,quanquā nonnullæ aliquo pacto sustineri possent,in rigore tamen,& proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas,erroneas,suspectas, temerarias,scandalosas,& in pias aures offensionem immittentes præsentium auctoritate damnamus.* Et quamuis prædictæ propositiones non damnentur, nisi in sensu ab auctore intento: hanc tamen propositionem non docuit ille in alio sensu quam Scotus, & quam verba ipsa sonant.

Ratione quoque impugnari potest:primū 6 quia contra eūdem Scotum idem omnino *Deinderatio ne impugna tur primo.* sequitur absurdum, quod ipse contra alios inferre contendebat, nempe Deum esse au ctorem maculæ peccati; ac proinde status peccati:quia Deus auctor est destinationis, & reatus,vt ipse fatetur, quod vero reatus ordinem habeat ad culpam præteritam, nō obstat, quo minus Deus dicatur auctor illius,nam & pœna refertur ad culpam, & ta men Deus dicitur auctor pœnæ:ergo etiam auctor reatus,& maculæ dici potest. Secun- *Secundo.* do,quia etiāsi homini nulla esset a Deo as signata pœna pro peccato,nec ipsum reum faceret, nihilominus ex eo,quod peccasset, diceretur manere in statu peccati pollutus, & fœdatus macula illius:ergo reatus ille nō est macula peccati,tunc autē sine dubio ille ex se ipso,eo quod peccasset, diceretur dig nus supplicio,etiamsi non esset ad pœnā de stinatus a Deo:ergo status,& dignitas pec- cati intelligitur homini conuenire,antequā Deus volūtate sua ipsum deputet ad pœnā, *Tertio.* & punirevelit. Tertio reatus ad pœnam est obiectum,quod amat,& eligit diuina iusti- tia punitiua,nec malū est reum esse pœna,si *Dionysius.* cut malū non est pati illā:ait enim Diony. 4. de diui.nominibus puniri nō esse malū, sed fieri pœna dignum,nō dixit ad pœnam destinari malum esse,hoc enim iustum est, & a Deo, sed malum esse fieri dignū pœna, quod est solum a libero arbitrio: ergo po- tius macula esset in ipsa dignitate supplici- 7 jj,quā in obligatione, & reatu ex Dei vo- luntate proueniente.Respōdent aliqui,qui Scotum benigne interpretantur, ex senten tia illius reatum non esse destinationem ad pœnam,sed dignitatem pœnæ,& inimicitię Dei,& hanc non esse a Deo,sed a solo libe ro arbitrio profectam:ex hoc solum, quod *Solutio.* quis propria voluntate peccauit. Ceterum etiamsi aliquis hoc modo sentiēs vitaret ab surda,quæ supra contra Scotum inferebā- mus,nihilominus nec mentē illius assequē *Reijcitur.* retur,nec eius opinio defendi posset.Primū autem eam non esse iuxta mentem ipsius Scoti patet,quia ipse nomine reatus nūquā explicauit dignitatem prouenientem ex ip somet peccatore, sed obligationem natā ex Dei volūtate:quis autem dicat dignitatem, qua aliquis ob sua peccata dignus est suppli cio ex Dei voluntate pendere: alioqui fieri posset,prout Deo placeret, vt ille, qui actu peccasset,maneret pœna dignus,vel non, ꝙ esse maximē absurdum fusius ostendemus disput.

disputatione 204.c.5.& disp.206.c.3.neque enim homo dignus est pœna, quia Deus vult, sed quia ipse dignum se fecit, ita vt peccans non posset non se facere dignum tali pœna,tametsi Deus posset,si vellet, ip sū nō punire.Tū etiāsi de hac dignitate sup plicij,quę nascitur ex facto proprio,nō ex volūtateDei,loqueretur Scotus,quo pacto dicere posset sola volūtate Dei auferri pos se?nam si illa prouenit ex eo,ꝙ homo pecca uit non ex eo,quod Deus ita decreuit, cō- misso semel peccato qui fieri potest,vt so- la Dei voluntate tollatur?

8 Præterea probat in hac dignitate, quam *Dignitas ad quam non sequitur macula.* quidam etiam vocāt reatum, non consiste re maculam peccati; quia dignitas ad pœ- nam est veluti passio consequens malitiā peccati,& defectū: ex eo enim aliquis dig nus est pœna,quia est in peccato, non con- tra: nam dignitas pœnæ est commensura- tio quædam cum pœna,culpa autem etiam per modum habitus consistit in disconue- nientia cum natura rationali, qua ratione supra disputatione 132.c.3.dixi peccatum originale consistere non posse in aliqua dignitate ad pœnam,sed in aliquo defectu priori,ex quo dignitas illa nasceretur,qui que haberet rationem inconuenientis cū natura rationali,vt rationalis est.

Dignum vocatum reatum non fundatur. Dicet aliquis primum,dignitatem pœnæ nasci posse proxime ex peccato actuali præterito,& ita non supponere in homine aliquem defectum priorē, qui sit macula. Ceterum,vt proxime dicebamus,cum nul lus ideo dicatur peccator,aut pollutus ma cula peccati,quia dignus est pœna, sed con tra, cumque præterito actu peccati homo maneat dignus æterna pœna, necesse est as signare priorem aliquē defectum, quo di catur homo manere polluts præter pecca tum præteritum,aut si peccatum præteritū assignatur, debet constitui vt aliquid ma nens per modum habitus; siquidem homo pollutus dicitur manere.Dicet aliquis ma culam peccati non esse dignitatem pœnæ, sed dignitatē inimicitiæ Dei,qua videlicet homo dignus est, vt tanquam inimicus a Deo puniatur. Verum nec hoc pacto dig- nitas potest esse macula,qua formaliter a- liquis dicatur peccator;nam vel illa inimi citia est pœna vel culpa,si est pœna,digni- tas illius non potest esse macula peccati, vt proxime probatū est; si vero inimicitia est culpa,dignitas illius eodem modo non potest esse macula; nam dignitas culpæ,id est ad culpam,non est ipsa culpa; ergo ma cula peccati, quæ veram habet rationē cul pę per modum habitus potius in ipsa ini- micitia constituenda esset, quam in digni- tate ad illam.

Maculam peccati esse elongationem a Deo docuerunt Magister, & alij.

Magister.

CAPVT III.

MAgister sententiarum disputās quæstionem hanc in 4.d.18.c. vltimo,postquam dixit maculā relictā in anima ex peccato præ- terito non esse ipsum actum peccati, quia iam transijt,neque contemptum pœniten tiæ,hic enim esset nouum peccatum a ctua le,asserit elongationem a Deo (vt ipse lo- quitur)per dissimilitudinem esse maculā animæ, Deus enim est vita animæ (inquit *Alex.* ille)& mundicies illius,quare elongari ab eo idem est,quod maculari,& pollui.Cum Magistro alij Scholastici videntur cōueni re.Primū quidē Alex 1.p.q.14.m.6.a.4.in *Alexand.* fine,vbi inquit maculam esse priuationem debitę pulchritudinis; deinde Bonau. in *Bonauen.* dub.8.circa textum,cum asserit hāc macu- lam esse auersionem abipso Deo sicut Ma- gister;postremo Ricard.eadem d. in expo- *Ricardus.* sitione textus cum dicit maculam esse dis- 10 similitudinem, sed hi non explicant cuius *S.Tho.* nā sit priuatio auersio hæc, & quid sit hæc dissimilitudo. Huc etiam spectat sententia S.Tho. in ar.1.huius quæstionis,constituit enim maculam peccati in priuatione nito- *Contra.* ris animę, & cum sit duplex nitor, & pul chritudo illius,quædam prouenies ex ra- tione,quædam ex gratia, inquit maculam *S.Tho.* esse priuationem vtriusque;idem omnino docet Conra. in commentario;porro hanc esse maculam,quæ pœnitentia deletur,tra- dit ipse S.Doct.infra q.87. ar.6. eamque a reatu distingui: ait enim reatum tolli per quandam pœnæ compensationem,quæ re- ducit nos ad æqualitatē iustitiæ, maculam vero nō nisi per coniunctionem cum Deo; anima enim eo dicebatur, & erat polluta, quod a Deo distabat; alijs vero in locis so lum docet priuationē gratiæ, & nitoris ex illa procedentis esse maculam;sic docet in- fra q.109.ar.7.& in 4.d.18.q.1.ar.2.q.1. in corpore,sed clarissime infra q.89.ar. 1.vbi

docet, maculam esse priuationem non alicuius actualis nitoris, sed habitualis; qua de causa etiam docet peccatum veniale nullam relinquere maculam in anima.

Sanctum Thomam in hac sententia, vt macula sit solum priuatio gratiæ habitualis, sequūtur Sotus in 4. d. 15. q. 1. a. 2. non longe a fine, & Recentiores Thomistæ: Caietanus vero in commentario primi articuli asserit maculam esse priuationem, bifariam tamē capi posse primum pro priuatione coniunctionis cum Deo, deinde pro priuatione nitoris, & priori modo esse ipsam maculā peccati, a qua dicitur homo manere in peccato, & sic eam accepisse Magistrū existimat: posteriori autem modo non esse ipsam maculā a qua quis dicitur esse in peccato, sed esse effectum peccati. Probat autem quia pulchritudo est effectus coniunctionis cum Deo, cū igitur in priuatione coniunctionis posita sit proprie ratio maculæ, & peccati per modum habitus, sequitur in priuatione nitoris non consistere. Horum ergo omniū excepto Caietano eandem existimo esse sententiam. Caietanum vero cum alijs in eo conuenire, q macula solum sit priuatio: nam quod asserit de duplici illa priuatione, nescio quis alius præter ipsum dixerit, & manifeste falsum est, siquidem priuatio nitoris, seu pulchritudinis in anima, eadem est cū priuatione coniunctionis cum Deo, eo quod ipsamet coniūctio cum Deo sit pulchritudo animæ, vtraq; autem est ipsa gratia, neque pulchritudo est effectus coniunctionis, sed ipsa coniunctio.

Sola priuatione non sufficienter explicari maculam relictam ex peccato contra prædictā sententiā ostenditur.

CAPVT IIII.

Quid dicendum de macula quæ est priuatio nitoris naturalis

TAmetsi negare non possimus, hominem maculam aliquam ex peccato actuali contrahere, quæ sit priuatio alicuius doni naturalis, aliquam etiam, quæ sit priuatio gratiæ habitualis, & caritatis, qua anima coniungitur Deo: nihilominus de priuatione nitoris, & pulchritudinis naturalis non potest dici esse peccatum per modum habitus, & ab ea hominem peccatorem denominari, & iniustū apud Deum: de priuatione vero nitoris naturalis solus videtur loquutus S. Thomas in art. 1. huius quæstionis, alij vero nullam illius mentionem expresse fecerūt, negare autem non possumus aliquem naturalem nitorem per peccatum amitti, nō quidem natiui luminis, & inclinationis, sed adquisiti, per peccata enim habitus amittuntur, quanquā non vnico peccato statim amittantur; natiui autem luminis, & inclinationis nihil tollitur, minui tamen dicitur extrinsece, vt ex superioribus liquet: quare forsan hac ratione S. Thomas etiam dixit maculam esse priuationem luminis naturalis, vt ex præcedentibus patet. Porro in priuatione huius naturalis nitoris non consistere statum peccati a quo homo dicitur in peccato esse, & inimicus esse Deo manifestum est, nec id voluit S. Thomas docere, siquidem hæc macula manet etiam post iustificationem: nec enim statim cum iustitia omnes habitus adquisiti in pristinum statum restituuntur, hac igitur ratione non sufficienter asignaretur macula peccati in anima relicta, ex qua homo esse in peccato, & a qua iustificari diceretur.

Quid dicendum de macula, quæ est priuatio gratiæ habitualis.

De macula vero ipsius gratiæ habitualis, & caritatis coniungentis nos Deo idem ostendum est: cuius tamē diuersam esse rationem & priuationis naturalis perfectionis, & luminis non dubitamus: nam cum gratia ita nos Deo cūiungat, vt iustos apud ipsum cōstituat, & sanctos, priuatio huius lōge diuersæ rationis est, quam priuatio luminis naturalis, quæ non coniungebat ita nos Deo, vt caros, amicos, & iustos apud ipsum faceret: quare ipsa priuatio gratiæ non erit quomodocunque macula, sed talis, quæ vere constituat hominem peccatorem, & iniustū apud Deum, a qua vere dicatur iustificari, & emūdari, & hac ratione existimo recte fuisse assignatam a S. Thoma, & ab alijs maculam peccati, per quā homo dicitur peccator, immundus, & pollutus apud Deum immunditia, & sorde peccati, a qua per iustificationē emundari debet.

13 *Priuationem gratiæ esse maculam peccati.*

Ceterum ego arbitror hoc modo non sufficienter explicari totum statum peccati, & maculæ, in qua peccator manere dicitur: primum igitur hanc priuationem esse verā maculam, & animæ immunditiam eo modo probandum est, quo superius disputatione 132. cap. 8. ostendimus priuationem gratiæ habitualis debitæ in paruulis esse vere peccatum, eadem enim omnino videtur ratio, solum enim differre videtur a macula peccati originalis, quod illa in pueris solum est voluntaria voluntate primi parentis: at vero in adultis est voluntaria propria voluntate. Nec obstat, quod

stat, quod priuatio gratiæ inter pœnas debitas peccato soleat numerari, nam sicut de priuatione gratiæ in paruulis diximus esse quidem sub vna consideratione vere culpam, sub alia vero esse pœnam, eodem modo hic de macula dicendum est.

14 *Obiicitur.*

Verum nonnulli Thomistæ asserunt priuationem gratiæ non ideo asignari a Sancto Thoma tāquam maculam peccati, quia ab ea vere dicatur, & sit homo peccator, sed quatenus alia ratione tollit splendorē gratiæ, etiamsi vere sit pœna. Horum tamen sententia mihi non probatur, tū quia si priuatio gratiæ debitæ in paruulis habet verā rationem culpæ cum solo volūtario ex peccato primi parentis, sequitur in adultis, vbi est voluntaria voluntate propria multo maiori ratione peccatum esse. Quare non possum non mirari, prædictos Thomistas, qui cum concedant hanc priuationem in paruulis esse originale, in adultis dicunt non esse. Tum etiam eorum sententia est contra Sanctum Thomam, nam aliquibus in locis cap. 3. citatis non solum docet hanc priuationem esse maculam peccati, verum etiam esse maculam a qua iustificatur homo, atqui homo nō dicitur iustificari ab eo, quod est pœna sed a peccatis: ergo macula illa vere est peccatum ex mente Doctoris sancti.

Probatur priuationem statum peccati non constituere, in priuatione gratiæ.

Deinde superest probandum hac sola priuatione non sufficienter asignari totum id, quod constituit hominem peccatorem, & in statu peccati: id autem probat Scotus, primum, quia hæc priuatio gratiæ crescere in se non potest, præsertim in sententia Sācti Thomæ, quia vt vidimus disputatione 99. capite 2. priuatio in facto esse non potest crescere, & minui, ac proinde si homines ea solum ratione dicerentur esse in peccato, quod gratia habituali priuati essent, non essent æqualiter polluti peccato, nec æqualiter peccatores, & iniusti: nam vt in eadem disputatione 100. capite 5. ostendimus, priuatio gratiæ in omnibus peccatoribus æqualis est: nullus autem recte asserere potest omnes, qui sunt in peccato, æqualiter esse pollutos, & peccatores: ergo non in sola priuatione gratiæ constitui debet macula peccati. Quodsi aliquis velit inæqualitatem priuationis gratiæ asignare ex eo, quod quis maiori gratia, quam habebat, se per peccatum priuauit, fit, vt aliquando qui minori peccato, aut paucioribus peccauit, sit magis maculatus, quia maiorem gratiā habebat, quam ille, qui minori peccato, aut paucioribus peccauit, quod est absurdum. Adde, quod licet priuatio gratiæ, quæ primo facta est, ex primo peccato, non esset æqualis in omnibus, tamen multiplicatis nouis peccatis non posset in eodem homine crescere, quia non diceretur homo magis, ac magis se ipsum gratia priuare: quare non recte diceretur de eo illud Apocalypsis cap. 22. *Qui in sordibus est sordescat adhuc*, multiplicatis nouis peccatis. *Apocalyp.*

Huic argumento respōdent Sanctus Thomas articulo 1. ad 3. Conradus ibidem, & Sotus loco superiori allegatus, & Recentiores Thomistæ, maculam non esse solam priuationem gratiæ, sed cum ordine ad voluntatem liberam, ex qua habet rationem voluntarij necessariam ad rationem peccati, etiam per modum habitus, quare ex diuersa causa voluntarij diuersam quoque maculam procedere, veluti ex diuersis corporibus diuersæ vmbræ, quæ sunt priuatio eiusdem lucis, proficiscuntur. Verum hoc responsum positæ obiectioni non satisfacit: & primum quidem exemplum de vmbra ex diuersis corporibus parum probat: ideo enim diuersa corpora diuersas vmbras efficiunt, non quia sunt diuersæ causæ priuationis eiusdem formæ: nam priuatio ex multiplici causa non multiplicatur: sed ex diuersitate formæ, qua priuat, aut secundum earum differentiam indiuiduam, aut specificam: quare, cum fiunt diuersæ vmbræ ob diuersitatem corporum, non in eadem parte aeris, neque respectu eiusdem partis luminis fiūt, sed in diuersis partibus, & respectu diuersi luminis: in eadem vero parte possunt esse diuersæ priuationes: nempe in eadem parte aeris tenebræ, & silentium: sed hæ priuationes sunt diuersæ, quia sunt diuersarum formarum. Cum igitur in anima vnica tantum sit gratia, cuius priuatio dicitur macula, vnica erit priuatio non plures. *Soluitur S. Thomas, Conradus, Sotus.* *Non satisfacit.*

Porro cum illa sit priuatio eiusdem gratiæ, non poterit esse ex diuersa causa inæqualis, quatenus priuatio gratiæ est, vt disputatione 100. capite secundo satis probatum est. Et quamuis, si aliquando plura corpora opaca ponantur inter diaphanum, & luminosum, eadem vmbra maior fiat, hoc tamen prouenit ex eo, quod hæc priuatio est in fieri retinens aliquid oppositæ formæ, quam si paulatim deperdat, maior fiet: sed priuatio gratiæ est in facto esse, sicut tenebræ, quæ, quo maiora corpora opponantur luminoso, non fiunt maiores: si- 16

Universidad de Deusto
Biblioteca

similiter ergo priuatio gratiæ non erit maior,quo plura committuntur peccata,nō inquam fiet maior in ratione priuationis. *Reijcitur.*

Sed respondebit aliquis,cum omne peccatum ceteris omnibus eodem modo existentibus fiat maius ex maiori voluntario, quia crescente voluntario quod est fundamētum malitiæ moralis necessariū, crescit ipsa malitia,& eadem omissio eiusdē operis est maius peccatum, eodem modo eadem priuatio gratiæ erit maior culpa ratione plurium peccatorum,ex quibus orta est, quia magis erit voluntaria. Verum quamuis ita esset,vt dicitur,nempe propter plura peccata crescente volūtario fieri maiorem maculam, quia eadem priuatio eiusdem gratiæ sit maior macula, nihilominus hoc modo non recte omnia constarent. Nam si quis commisisset homicidium,& sacrilegium, alter vero duo alia peccata nempe fornicationem, & furtū, æque voluntaria,sine dubio prior magis esset pollutus,quia maiora commisisset peccata,& tamen vterque eadem gratia æque priuatus esset,quia æquali volūtate,vterq; peccaret,ex soli ergo priuatione gratiæ non assignatur sufficienter omnis macula peccati, quę post actum ipsum peccati, vel omissionem per modum habitus manere dicitur.

17 *Alia solu.* Dicet aliquis præterea priuationem gratiæ nō solum accipere a peccatis actualibus præteritis rationem voluntatij,verum etiam malitiam ipsam,& ita ex varijs peccatis iusta cuiusque grauitatem varium genus malitiæ huic maculæ conuenire. Ceterum neq; *Non placet.* hæc solutio satisfacit:nam malitia priuationis gratiæ in eo solum cōsistit, vt gratia priuet:si vero ex respectu ad varias species peccatorum macula debet assignari, non oportet asserere ipsam priuationem gratiæ maculam esse,sed homo,qui peccauit ex solo respectu rationis procedente ex præterito peccato,potest dici pollutus sorde peccati, qua ratione pollutus esset, etiamsi non esset gratia priuatus.

Thomas. Præterea etiamsi S.Tho.infra q.89.art.1. dicat ex veniali peccato maculam in animā proprie non deriuari,& re vera hoc peccatū non priuet nos gratia, nec aliquo habitu supernaturali,negari tamen non potest hominem vere manere aliquo modo pollutū ex peccato veniali, quod semel commisit, donec ab eo iustificetur, nam qui a peccato veniali iustificatur, vere dicitur ab eo emundari,& iustificari, eo igitur māsit aliquo modo pollutus. Præterea ille, qui commisit veniale peccatum,antequam ab eo emūdetur, non solum dicitur destinatus ad pœnam ex libera voluntate Dei, sed etiam dicitur ex facto suo naturaliter manere dignus tali pœna,habet igitur aliquam maculam,vel quæ sit ipsa dignitas, vel quæ sit aliquid prius ipsa dignitate,hæc autē nihil aliud esse potest nisi respectus ille ex præterito peccato relictus,& ita S.Tho.3.p.q.87.art.2.ad 3.concedit maculam relictā ex venialitafsignat autem discrimen inter id, quod requiritur ad eluendam maculam mortalis, & id, quod requiritur ad tollendam maculam venialis, eo quod non sint eiusdem rationis,quare cū in hac 1.2.q.89.art.1. dixit non relinqui ex veniali maculam in anima,intellexit de macula,quam tribuerat peccato mortali,& quę simpliciter reddit hominem maculatum, & immundum,nam macula venialis,licet reddat hominem aliquo modo maculatum, tamen non denominat simpliciter maculatū, sed ex parte,cum homo iustus existens in gratia,etiāsi habeat venialiapeccata,dicatur simpliciter mundus corde, simpliciter autē mūdus, & simpliciter maculatus nemo esse potest.Quod sane denotatur Ioann.13.cum Petro volenti vt Christus lauaret non solum ipsius pedes,quos paulo ante ei negauerat, sed etiam manus, & caput, respondit ipse Christus *Qui lotus est,non indiget,nisi vt pedes lauet,sed est mundus totus, & vos mundi estis,sed non omnes.* Vbi vtitur comparatione eorum, qui in balneo totū corpus lauarunt,& ita totum illorum corpus mundum est,tamen egredientes e balneo pedes aliqua leuiori sorde macularunt:hi enim non indigent,nisi vt iterum lauent, & mundent pedes, quia reliquum corpus mundum est, & ita ipsi simpliciter mundi dicuntur,& ex parte tantum,& cum additamento maculati nē pe secundum pedes,hoc igitur exemplo, & parabola denotauit Christus Petro omnes Apostolos simpliciter mundos esse, sicut qui e balneo egrediuntur, hoc est,mundos, & lotos a macula peccati mortalis, quæ reddit hominem simpliciter maculatum & immundum,subiunxit enim,*Et vos mūdi estis, sed non omnes:sciebat enim quisnam esset,qui traderet eum,propterea dixit non estis mundi omnes.* Quibus verbis excepit solum Iudā, quem dixit esse immundum non certe sorde corporali,nam & omnes hac sorde pollutos solum pedes habebant, nec Iudas magis hoc modo quam alij pollutus erat, & immundus, sed sorde spirituali conscientiæ, quia ille solus in mortali peccato erat. Illa igitur lotione pedum indicauit Dominus Petro,eum solum tunc indigere lotione aliqua, vt emundaretur a leuioribus culpis, quas facile contraxerat, cum tamē mundus simpliciter esset, sicut qui in balneo lotus est.In quem sensum hunc locum interpretantur Augustinus tract.56.in Ioannem,& Gregorius lib.9.epist.39. Concesit igitur Christus aliquam maculam ex venialibus peccatis contractam, quæ indigeret ablutione,non tamen, qua homo simpliciter maculatus,& immundus diceretur. Recte igitur Scotus loco allegato concedens priuationē gratiæ esse quidem maculam,addit illa solū non sufficienter posse explicari totum statum peccati,& maculæ, quam quis ex peccato præterito contraxit.

18 *Augustinus. S.Thomas.*

19 *Ioann.13.*

Explicatur propria ratio maculę ex peccato relicta, a qua per iustificationem emundamur.

CAPVT V.

QVamuis in omnium sententia dici posset aliquo modo macula relicta ex peccato habitus vitiosus vel gratiæ priuatio: tamē nec habitus vitiosus est illavera macula,a qua quis per iustificationem emundatur, quia habitus manet in iustificatis, nec sola priuatio gratiæ macula est,a qua homo emundatur, vt probatum est. Probant vero nōnulli præter priuationem gratiæ debere esse aliquid aliud,quod sit macula,&sordes peccati,quia in pura natura diceretur homo vere manere in peccato, & tamen non esset priuatus gratia. Verum hæc ratio non multum probat;nam in quocunque statu eo ipso, quod homo peccaret mortaliter, diceretur vere priuatus gratia, etiamsi Deus iure optimo illam perpetuo denegaret,sicut denegat dānatis;ea nimirum ratione, quia qui peccat mortaliter ratione talis status indiget gratia,vt deleatur peccatum,atque ex eo quod peccauit, constituit se debitorem habendi gratiam,sicut emundādi se a peccato,ratione cuius dicitur manere auersus a Deo fine supernaturali, vt disput.96.cap.2. diximus, & disputatione 207.cap.1.iterum dicemus, ergo melius inde probatur necessitas huius maculæ,quia ex pecato veniali relinquitur aliqua macula in anima, vt infra ostendemus,& tamen veniale non priuat gratia, ergo alia ratione polluit.

20 *Assignāque cum ad probandam maculam peccati non censi ex sola priuatione gratiæ.*

Aliud igitur genus maculæ relictum in anima recte explicat Bassolis in 4.d.14.q.2. art.1.§ *Quantum ad præsentem*, vbi ait hominem dici,& esse peccatorem, & pollutū ex actu peccati præterito,& ex illo similiter dici manere vere dignum æterno supplicio. Immerito tamen hic auctor negat hanc denominationem esse rationis, nam quamuis illa sumatur ab aliquo reali, quia tamen illud extrinsecum,& præteritum est,denominatio,quæ ab eo desumitur,non potest non esse per intellectum concipientem aliquid per modum formæ inhærentis in ipsa anima,quæ polluta denominatur. Ceterum ob seruandum est,solum actum peccati præteriti tum non esse sufficientem causam huius denominationis:nam quamuis ex eo, quod alī quis aliquando peccauit, quocunque modo postea se habeat, dici possit quodammodo peccator,quo sensu dicimus iustos etiā post iustificationem esse peccatores, quia peccarunt, tamen ex actu illo præterito peccati non diceretur homo semper pollutus,&in statu peccati manere. Nam post pœnitentiam iam amplius non dicitur manere in peccato,aut sorde peccati pollutus, sed vere mundus,& a peccato iustificatus. Id ergo, vnde quis denominatur ita peccator, vt in statu peccati pollutus manere dicatur,nō est peccatum solum præterirum,sed peccatum præteritum nondum retractatum, dico autem nondum retractatum, neque per pœnitentiam,& contritionem perfectam caritate,neque per mutationem condignam actus, vel habitus,qualis vero hæc debeat esse disputatione 207.explicabitur.

21 *Bassolis. Aliud genus maculæ explicatur ab vera sententia proponitur.*

Observandū

Ceterum cum dicimus formam,a qua sumitur denominatio maculati,& peccatoris, esse præteritum peccatum non retractatum, non existimamus ad formam denominantem aliquo modo pertinere non retractationem, quasi ex illo etiam tanquam ex aliquo pertinente ad formam sumatur denominatio,sed dicimus non retractationem esse necessariam ex parte subiecti, quia ex parte illius, vt denominetur a forma extrinseca requiritur priuatio oppositi impedimēti,quia igitur retractatio esset impedimentū huius denominationis,ideo dicimus requiri,non vt aliquid pertinens ad formā, sed vt aliquid requisitū ex parte subiecti,ne impediatur denominatio,quod valde notandum est pro ijs,quæ dicemus disput. 208. & 221.

22 *Observandū*

Ex actu

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ex actu vero præteriti peccati hoc modo non retracto quædam deriuantur denominatione solum extrinseca: primo vt homo sit dignus pœna, vel æterna, si sit mortale, vel temporali, si sit veniale, retractato autem peccato, sicut iam nō dicitur homo manere pollutus sorde peccati, ita etiam nō dicitur manere dignus pœna æterna, vel tota illa temporali, qua antea dignus erat, nam parte aliqua pœnę adhuc potest dici dignus manere, cum nondum omnino pro illa satisfecit.

In quo differat hæc sententia ab opinione Scoti.

Differt autem hæc sententia in hac parte a Scoti opinione, etiamsi ille ex ordine ad actum præteriti peccati dicat manere maculam peccati, hoc est reatum in anima, nam ille huiusmodi reatum non cōstituit in dignitate pœnæ orta ex solo peccato præterito, sed in obligatione ad pœnam ex sola Dei voluntate procedente; imo præter hāc nullam aliam maculam esse dicit; nos autē asserimus ex peccato præterito oriri quidē dignitatem ad pœnam per respectū extrinsecum, non quidem ex Dei voluntate prouenientem, sed suapte natura ex peccato præterito non retracto. Præterea asserimus maculam, qua homo vere dicitur pollutus sorde peccati, non esse dignitatem ad pœnā, hæc enim est effectus status peccati, sed dicimus esse denominationem peccatoris iniusti apud Deum, & inimici illius: hæc autem prouenit ex peccato præterito, quatenus peccatum est: inde autem secundarie dimanat denominatio dignitatis pœnæ. Secūdo ex præterito peccato non retracto fit, vt anima manere dicatur conuersa ad creaturam, cuius amore peccauit, vel auersa ab eo, quod odio habuit, denique in eodem statu, & affectu, quo peccauit, cumque huius eadē ratio sit in peccatis venialibus, & mortalibus, consequitur ex veniali etiam vere manere aliquam maculam peccati, & hominem etiam eo dici aliqua ratione pollutum: nam & a peccatis venialibus per pœnitentiam emundari, & lauari dicitur, & quamuis Sanctus Thomas infra quæst.89. art. 1. dicat peccatum veniale non relinquere maculam in anima: quia hoc loco maculam solum ipse constituit in priuatione gratiæ, & peccatum veniale non priuat gratia; tamen 3.p.q.87.ar.2.ad 3.cōcedit maculam ex peccato veniali: eam vero, inquit, esse adhæsionem voluntatis ad creaturam, circa quam peccauit, quæ nihil aliud est, quam respectus extrinsecæ denominationis ex peccato præterito. Hanc eandem maculā ex peccato veniali relictam fatetur Alexand. 4.p. q.15.memb.3, art.3.§.4. & Dominicus Sotus in 4.d.15.q.2.art.2. nec vllus negare potest, siquidem a peccatis venialibus vere iustificamur, & emundamur, & cum illis nemo intrare potest regnum cœlorū, eo quod nihil coinquinatum illuc intrabit Apoc.21.

23 *Prima illatio ex dicta sententia.*

Secunda.

S. Thomas.

24 *Tertia.*

Tertio hac eadem ratione non solum ex peccato præterito manet macula, & conuersio in anima per modum habitus in vniuersum, sed etiam peculiari ratione, ita vt qui occidit, dicatur manere in statu, & macula peculiari homicidij, & sic de alijs, & iuxta varietatem peccatorum actualium magis, aut minus dicatur homo manere pollutus: hoc idem satis colligitur ex eodem principio: nam cum ab actu præteriti peccati denominetur quisquam peccator, & pollutus, sequitur iuxta varietatem peccatorum varias etiam esse maculas peccati per modum habitus.

Quarta.

Ex quibus omnibus infertur, iustificatione tolli in nobis non solam priuationē gratiæ, sed aliquid etiam positiuum, a quo etiā dicimur emundari, non quidem positiuum reale, & intrinsecum, sed extrinsecæ solum denominationis, vt explicatum est: qua vero ratione hoc tolli possit, dicemus infra disputatione 206. & 207.

QVAESTIO LXXXVII.
De reatu pœnæ.

DEinde considerandum est de reatu pœnæ. Et primo, de ipso reatu. Secundo, de mortali, & veniali peccato, quæ distinguūtur secundum reatum. Et circa primum quæruntur octo.

ARTICVLVS PRIMVS.
Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

2.d.30.q.1.a.2.con.& d.32.q.1.ar.1.cor.& d.43.q.1.a.2.con.& in expo. lib.loc.1. ad 3.& 4. Capit. 12. in fo.81.c.

AD primū sic proceditur. Videtur quod reatus pœnę non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid non videtur esse proprius effectus eius, sed reatus pœnæ per accidēs se habet ad peccatum: cum sit præter intentionem peccantis, ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

Præterea

Præterea, Malum non est causa boni: sed pœna bona est, cū sit iusta & a Deo: ergo non est effectus peccati, quod est malum.

Præterea, August. dicit in 1. Confess. quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna, sed pœna non causat reatum alterius pœnæ: quia sic iretur in infinitum, ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 2. Tribulatio, & angustia in animam omnem operantis malum, sed operari malum est peccare, ergo peccatum inducit pœnā, quæ nomine tribulationis, & angustiæ designatur.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas deriuatur, vt id quod cōtra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur, videmus enim in rebus naturalibus, quod vnum contrarium vehementius agit altero contrario superueniente: propter quod aquæ calefactæ magis congelantur, vt dicitur in 2. Metheororū: vnde in hominibus hoc ex naturali inclinatione inuenitur, vt vnusquisque deprimat eū, qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quæcunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo vnum in ordine ad principium ordinis, vnde quicquid contra ordinem aliquē insurgit, consequens est, vt ab eo ordine, & principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicunque peccat, contra aliquem ordinem agit, & ideo ab ipso ordine cōsequēs est, quod deprimatur, quæ quidem depressio pœna est. Vnde secūdum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri. Primo enim quidē subditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernātis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu œconomice. Tertio, subditur vniuersali ordini diuini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum peruertitur, dum ille, qui peccat, agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam, vnde triplicem pœnam incurrit: vnam quidem a seipso, quæ est cōsciētiæ remorsus, aliā vero ab homine, tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna consequitur peccatum inquātum malum est ratione suæ inordinationis, vnde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita & reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna quidem iusta esse potest, & a Deo & ab homine inflicta: vnde ipsa pœna nō est effectus peccati directe, sed solum dispositiue. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum. Dicit enim Dionysius quarto capite de diuinis nominibus, quod puniri non est malum, sed fieri pœna dignum: vnde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Cap.4.parū ante med.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc, quod ordinem rationis peruertit, fit autē reus alterius pœnæ per hoc, quod peruertit ordinem legis diuinæ, vel humanæ.

Explicatio articuli.

Cōclusio est, *Reatus pœnæ est effectus peccati*, intelligi autem debet per reatum non solum obligatio ad futuram pœnam, sed etiam dignitas pœnę, vtroq; enim modo reatus est effectus peccati: nam & peccatum, quatenus malum est, causa est dignitatis pœnæ veluti passionis, & obligationis ad pœnam, vt disputatione præcedente, & disputatione 132.cap.3.explicatum est.

ARTICVLVS II.
Vtrū peccatum possit esse pœna peccati.

Ad se-

Universidad de Deusto
Biblioteca

2.2.q.36.a.2.ad 4 Et. d.46.a.1.ad 4.Et.d.36 a.3. Et mal. q.1 ar.4.ad 1. Et Ro.2. lo 7. co.5.fi. cap. vltimo. q.82.tom.4 q.74.art.1. & 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, vt per eas homines reducantur ad bonum virtutis, vt patet per Philosophum in 10. Ethic. sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

Præterea. Pœnę iustæ sunt a Deo, vt patet per Aug. in lib. 83. quæst. peccatum autem non est a Deo, & est iniustũ: nõ ergo peccatũ potest esse pœna peccati.

Præterea, de ratione pœnæ est, quod sit cõtra voluntatem: sed peccatum est a voluntate, vt ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Homil. 11. a med. & lib. 25. mor. c. 13

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. quod quædam peccata sunt pœna peccati.

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, & per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati: peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpæ, de ratione autem pœnæ est, quod sit contra voluntatem, vt in primo habitum est. Vnde manifestũ est, quod peccatum, per se loquẽdo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest etiam esse pœna peccati tripliciter. Primo quidẽ ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis: sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio, diaboli, & alia huiusmodi, quæ quidem causæ impediuntur per auxilium diuinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum: vnde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna, & a Deo, vt supra dictũ est, sequitur, quod per accidẽs etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, pœna dicatur, & hoc modo loquitur Apostolus Rom. 1. dicens, Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, quæ sunt animæ passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio diuinæ gratiæ vincuntur a passionibus, & hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus, quę afflictionem inducit, siue sit actus interior, vt patet in ipsa ira, & inuidia, siue actus exterior, vt patet cũ aliqui graui labore opprimuntur, & dãno, vt expleant actum peccati, secundũ illud Sapient. 5. Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis, sed in his duobus vltimis modis vnum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

1.p.q.48.art.5.

q.79.art.3.

Ad primum ergo dicẽdum, quod hoc etiam, quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonũ virtutis ordinatur, quãdoque quidem etiam ipsorum, qui peccãt, cum scilicet post peccatum humiliores & cautiores resurgũt, semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In alijs autem duobus modis manifestum est, quod pœna ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum, quod homo, laborem, & detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum; quod ratio illa procedit de peccato secundum se. Et similiter dicendum est ad tertiũ.

Conclusio est, *Peccatũ per se nullo modo est pœna peccati, sed per accidens*, vt disputatione sequente dicetur.

An peccatum secundum rationem peccati possit esse pœna alterius peccati.

Disputatio 140.

Posterius

Posterius peccatum esse pœnam prioris absolute dixerunt Bonauentura, & Ricardus cap. 1.
Prædictam sententiam Scotus, & Gabr. quãdã alia ratione explicatam tuentur. cap. 2.
Posterius peccatum nõ posse esse pœnam prioris ratione suæ malitiæ, qua peccatum est, senserunt S. Tho & alij. cap. 3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. capite 4.

Posterius peccatum esse pœnam prioris, absolute dixerunt Bonauentura, & Ricardus.

CAPVT I.

1 Sent. dist. 42.

QVm ratio formalis, qua peccatũ constituitur sub ratione peccati, sit malitia culpæ, siue illa sit priuatio, siue relatio inconuenientiæ, vt disp. 195. explicauimus; præsens controuersia est, an malitia, qua constituitur peccatum sub ratione culpæ, eadem possit esse malitia pœnę relata ad prius peccatum, propter quod infligitur, ita vt id, quod alicui malum est culpæ absolute, relatum ad prius peccatum, eadem malitia sit sibi malũ pœnæ. In hac difficultate Bona. in 2. d. 36. a. 1. q. 1. Ricar. art. 1. q. 1. Maior q. 1. in dubio quodam affirmant idem peccatum secundũ eandem malitiam absolute esse alicui peccatum, & culpam; relatum vero ad prius peccatum, & culpam; relatum vero ad prius peccatum eidem homini esse pœnam, putatque Bonauentura hanc fuisse mẽtem Magistri. Potest autem confirmari auctoritate, & ratione: auctoritate quidem Scripturę multis in locis, quibus Deus dicitur inducere posterius peccatum propter prius. Psal. 68. *Appone iniquitatem super iniquitatem, &c.* ad Rom. 1. *Propter quod tradidit eos Deus in reprobum sensum*, & alijs huiusmodi. Secũdo testimonio Augustini lib. 1. confessionum, cap. 12. vbi ait *Iusisti Domine, & sic est, vt omnis animus inordinatus pœna sit sibi*: atqui animus inordinatus est per peccatum: ergo ipsum peccatum ratione eiusdem malitiæ, qua est peccatum, est etiam ipsi operãti pœna, & in illud Psalm. 57. *Supercecidit ignis, & non viderunc solem*, inquit, *ignis superbiæ, & concupiscẽtiæ, & iræ intelligitur; istas pœnas pauci vident*. Lib. 5. contra Iulianum cap. 3. hoc ipsum latissime probat, & cum Iuliano ita loquitur. *Quod in alijs meis opusculis legisse te dicis, atque id frustra refutare conatus es, esse nonnulla peccata, quæ pœnæ sint etiam peccatorum, deposito vincendi studio diligenter attende, & inuenies esse verissimum secundum ea, quæ de cordis cæcitate tractata sunt*. Probat autem ex illo ad Rom. 1. *Tradidit Deus illos in reprobum sensum, &c.* Id quod dictum non fuisse hyperbolice ab Apostolo multis probare contendit Augustinus: subditque hæc peccata iure optimo vocata fuisse ab Apostolo nominibus pœnam significantibus, cum ea appellauit passiones ignominiæ. Id ipsum tradit libro de natura, & gratia capite 22. atque eodem Pauli testimonio confirmat. Tertio probatur ex Gregorio, qui Homilia. 11. super Ezechielem de eo, qui non vult pœnitere, sic ait, *Peccatum enim, quod per pœnitentiam citius non delctur, aut peccatum est, & causa peccati, aut peccatum, & pœna peccati, aut peccatum simul, & causa, & pœna peccati.*

2 Roman. 1.

Gregorius

Ratione demum eadem sententia confirmatur. Primum, nã malitia moralis, qua constituitur formaliter peccatũ in ratione peccati, vel est priuatio bonitatis moralis conuenientis naturæ rationali, vt rationalis est, vel est relatio positiua inconuenientiæ, vt a nobis constitutum est supra disputatione 95. si priori modo assignetur, videtur vnum peccatum posse esse pœnam alterius peccati, si enim priuatio boni delectabilis, commodi, & vtilis potest constituere malum pœnæ, cur non priuatio boni moralis? siquidẽ non minus est inconueniẽs subiecto, quam priuatio delectabilis, & commodi. Si vero ratio peccati in positiua relatione inconuenientiæ constituatur, non minus poterit esse malum pœnæ, quam ratio inconuenientis sensui, vel alterius incommodi, quod in relatione positiua positum esse supra disputatione 95. cap. 8. ex sententia Anselmi, & Basilij notauimus.

Probatur eadem similitudo ratione primo,

Respondebit aliquis hoc differre malum culpæ a malo pœnæ, quod malum culpæ debet esse voluntarium, malum autem pœnæ inuoluntarium: Anselmus enim lib. de conceptu virginali c. 4. vt ostendat nihil puniri nisi voluntatem, rationem assignat his verbis; *Nam nihil est alicui pœna, nisi quod est contra voluntatem, & nulla res pœnam sentit, nisi quæ habet voluntatem*. Ex quibus colligi videtur malum pœnæ, & peccati differre, quod malum pœnę sit inuolũtarium,

3

Anselmus

malum

malum autem culpæ sit voluntarium; qua ratione vtitur S. Tho. in hoc art. vt probet malum culpæ non posse habere rationem pœnæ. Verum hoc nihil videtur obstare, quominus malum culpæ possit etiam esse malum pœnæ: quoniam peccati malitia, qua formaliter peccatum constituitur, simul esse potest voluntaria, & inuoluntaria, ita vt ratio inuoluntarij sufficiat ad rationē pœnæ, quoniam peccatum, quatenus malum est, solum est voluntarium non directe, nemo enim respiciēs ad malum operatur, potest igitur esse voluntarium hoc modo, & inuoluntarium expresse; nā licet actus peccati, quatenus delectabilis, vel vtilis est, moueat voluntatem directe, tamen quatenus malus est malitia culpæ, non allicit voluntatem, & potest inuoluntarius esse, non alia quidem ratione, quam cum aliquis libidine ductus peccat, & videns pœnam imminentem, quam nollet sequi, nihilominus victus a libidine peccat. Nec vero solū potest contingere vera ratio pœnæ cum volūtario nō directo, nec expresso circa malum, sed etiam quando ipsa malitia pœnæ directe volita est ratione alicuius boni, quod in ea consideratur, vt cum quis se exercet in operibus pœnitentiæ, quibus punire sua peccata directe cupit; illa ergo ratio nō obstat, quo minus vnum peccatum secundum malitiam moralem possit esse pœna alterius peccati.

Reijcitur.

4 *Confirmatur*

Adde, quod quamuis ratio superius allata non probaret vnum peccatum secundum rationem peccati esse pœnam sensus respectu alterius; recte tamen ostenderet vnum peccatum esse pœnam damni respectu alterius: hæc enim non respicit inuoluntarium siquidem, & dormientes, & ignorantes, & paruuli eam patiuntur nihil de ea cogitantes, & quidem Patres, & scriptura de hac potius pœna loqui videtur: nam qui in secundum peccatum propter primū incidit, non videtur puniri dolore, & afflictione aliqua ex tali peccato, sicut neque philosophi illi cruciabantur, de quibus Paulus dixit ad Rom. 1. *Tradidit illos Deus, &c.* sed solum punitur pœna damni, quod re vera patitur propter secundum peccatum, quod voluntarie committit. Respondent nonnulli Recentiores ideo vnum peccatum nō posse esse pœnam alterius, quia pœna ita debet esse inuoluntaria, vt ab alio infligatur, non ab eo, qui illam patitur. Hæc tamē responsio parum habet momēti: nam ille, qui sua voluntate sibi infert malum Deo permittente, re vera patitur vt pœnam damnū inde secutum, vt omnes concedimus damna secuta peccatum, etiamsi voluntarie nobis illa inferamus, vt est amissio bonorū, ægritudo, & reliqua huiusmodi, esse vere pœnam prioris peccati, ergo nihil obstat, quominus ipsum peccatum sit pœna prioris. Præterea, si priuatio gratiæ habet rationem maculæ, & status peccati per modum habitus, & nihilominus pœna est: cur idem nō dicemus de peccato actuali, quod propter præcedens aliquod infligitur?

Effugit præcludiur.

Secunda ratio.

Prædictam sententiam Scotus, & Gabriel quadam alia ratione explicatam tuentur.

CAPVT II.

5 *Malunt Scotus cum suis sectatoribus dictā sententiam.*

AVctores hactenus a nobis allegati prædictam opinionem absque vlla distinctione, Scotus vero in 2. d. 37. §. *Ad quæstionem tertiam in ordine*, & sequentibus eandem sententiā adhibita tamen distinctione docet. Nam malitiam, quæ dicitur esse in peccato, dupliciter considerat: actiue, & passiue: si actiue sumatur, habet, inquit, rationē culpæ, quia ipsa culpa intelligitur, vt a voluntate actiue procedens, qua ratione voluntaria est: si vero passiue consideretur, quatenus recepta, & inhærens ipsi voluntati, non est volūtaria, quia hac ratione non est in potestate voluntatis, in illius enim potestate solum est, quatenus ad eam, vt ad principium refertur, & hoc modo malitia peccati considerata habere (inquit) potest rationem pœnæ, quando propter prius aliquod peccatū incurritur. Sententiam Scoti hoc modo explicatam sequitur Conradus in hunc articulum, & in hunc sensum S. Tho. interpretatur, eandem amplectitur etiam Gabriel in 2. d. 36. q. 1. art. 3. dub. 1. sed mentem Scoti clarius alio modo explicare contendit. Ait igitur priuationē rectitudinis, qua putat cum Scoto constitui peccatum, cogitari posse duobus modis: vno modo, vt est priuatio iustitiæ debitæ secundum se, non considerata, quatenus obesse potest, sed abstracta ab eo, quod prosit, vel obsit habenti, & hoc pacto constitui per eam peccatum, & culpam, nec habere vllo modo rationē pœnæ: altero autem modo inquit, apprehendi posse

Conradus.

Gabriel.

posse priuationem iustitiæ, & rectitudinis formæ conuenientis, & hoc peccato posse habere rationem mali pœnæ, sic enim consideratur priuatio vt disconueniens subiecto, ac proinde vt pœna illius cogitari pōt.

Ij ergo omnes contra S. Thomā in eo conueniunt, quod asserunt prius peccatum posse esse prioris pœnam ratione eiusdem malitiæ, qua in ratione peccati constituitur. Tametsi Doctores in precedente capite allegati absq; vlla distinctione id affirment: Scotus vero, & alij in hoc capite commemorati non nisi præmissa distinctione prædictam sententiam tueantur: at S. Tho. vt infra videbimus, nullo modo concedit peccatum posterius ratione malitiæ, qua peccatū est, esse etiam pœnam peccati, sed tātum ratione effectus, vt explicabitur.

6 *Conclusio prior Tho. negat.*

Antisiod. Durand.

Posterius peccatum non posse esse pœnā prioris ratione suæ malitiæ, qua peccatum est, senserunt S. Thomas, & alij.

CAPVT III.

MIhi semper summopere placuit S. Tho. doctrina in hoc artic. 2. qui affirmat vnum peccatum ratione malitiæ, qua peccatum est non posse esse pœnam alterius, sed ratione sui effectus, vel subtractionis gratiæ. Id etiam docuerat Magister in 2. d. 36. quem falso pro se Scotus allegat. Fuit etiam sententia Antisiodorensis in 2. lib. tractatu 30. c. 5. q. 5. & Alex. 1. p. q. 40. m. 2. in solut. 3. & 5. quibus accedit Durandus in ea distinctione 36. q. 2. In huius vero sententiæ confirmationē prioris opinionis falsitatem non obscure demonstrabimus, sed quia Scotus existimat se habere Magistrum sententiarum patronum suæ opinionis, paucis referā quæ ille dixit: ergo Magister distinctione illa 36 c. 1. proposita difficultate huius quæstionis aliqua refert Patrum testimonia, vt probet vnum peccatum esse pœnā alterius: capite autem 2. alia recitat, vt ostendat non posse, postea vero c. 5. inquit nihil obstare, quominus vnum peccatum substantialiter sit pœna alterius: vnum tamen peccatū, prout peccatum, nō posse esse pœnam alterius. Ex eo autem videtur Scotus existimasse se cum Magistro conuenire, quia in d. 35. ca. vltimo Magister dixit boni corruptionem in nobis passiue esse pœnam, peccatum vero, vt peccatum est, non esse pœnam. Verū ipse Magister perspicue se ipsum explicat: inquit enim peccatum non esse pœnam, sed causam effectricem priuationis boni, quæ est pœna. Idē docuit postea d. illa 36. Deinde d. 36. c. 7. asserit quædam peccata esse pœnas aliorum peccatorum, nō quatenus peccata sunt, sed quatenus ea quis patitur, qualia sunt peccata iræ, & inuidiæ, hæc enim, & his similia secum afferunt quandam animi perturbationem, quæ hominem cruciat: etenim omnis cupiditas teste Augustino lib. 83. quæstionum q. 77. perturbatio, & omnis perturbatio passio est. Quibus verbis deceptus videtur Scotus, vt putaret Magistrum in sua, quam supra retulimus, sententia fuisse: at vero Magister non vtitur illa distinctione peccati in seipso, quam Scotus comminiscitur, ita vt malitiam moralē peccati dupliciter vt Scotus consideret, sed loquitur de effectu peccati, hoc est, de perturbatione, quam secum affert, quam omnes fatemur pœnam esse, nam qui irascitur, aut inuidet ipso affectu iræ, aut inuidiæ cruciatur. Ob id tamen non concedit Magister ipsam malitiam peccati moralem bifariā vsurpari posse, & vno modo esse pœnā, alio vero modo non esse. Verba autem S. Tho. quem putat Conrad. se habere pro sua sententia, sunt ita manifesta pro hac nostra opinione vt explicatione non egeant: frustra autem Conrad. ita illum interpretatur, vt asserat cum Scoto peccatum posse cōsiderari & vt exit a voluntate, & vt inest voluntati, cum S. Thomas talem distinctionē nec leuiter attigerit, solum enim ait peccatum posse considerari dupliciter, primum per se, secūdum quod egreditur a voluntate, quasi dicat secundum malitiam peccati, & hoc modo non esse pœnam: deinde per accidens ratione negationis gratiæ, quæ præcedit peccatum, vel ratione effectus, qui consequitur, & ita esse posse pœnam prioris peccati, non dixit quatenus inest subiecto, sed per accidēs ratione negationis gratiæ, quæ præcedit, vel ratione effectus peccati, quomodo igitur Conradus distinctionē, quā Scotus excogitauit, ex S. Thoma colligere potuit? cum enim asserat S. Doctor vnum peccatum tantum esse pœnam alterius, aut ratione effectus, aut ratione negationis gratiæ, & auxilij, plane indicat peccatum secundum rationem peccati, & malitiæ moralis non esse pœnam.

7 *Aperitur sententia S. Tho.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

8 *Probatur hæc sententia testimonio Dionys.*

Hæc igitur Scholasticorum opinio primum confirmari potest testimonio Dionys.4.c.de diuinis nominibus p.4. parum ante mediũ,vbi ostendens qua ratione dæmones mali sint,inquit,*atque plecti nõ malum est,sed fieri dignum supplicio*, loquitur autem de malo moris, & peccati: ex quo loco ita colligere possumus, Pati pœnã nõ est malũ,nec peccatũ;ergo pœna nõ est peccatũ;nã si pœna esset peccatũ,pati illã esset peccatũ,& malũ moris. Deinde ratione efficaci móstratur,primũ, quia omnis pœna respectu illius,qui eam patitur, habet rationem mali, & inconuenientis, sed respectu Dei habet rationem supplicij,& vltionis:pœna enim,& vltio teste Aristotele 1.Rhetor.c.10.differunt; *nã pœna eius,qui patitur,gratia fit: vltio vero eius,qui facit,vt exploratur*: habet igitur omnis pœna a Deo inflicta tanquam a supremo iudice, & Domino offenso rationem vltionis;sed respectu illius,qui eã patitur ob peccatũ, habet rationẽ pœnę,omnis igitur pœna debet esse a Deo iuste infligente illã ad vltionẽ, sed nullus iustus iudex iniuriã sibi factã, vel suæ legis transgressionem vlciscitur alia transgressione, & iniuria contra se; ergo nec Deus hoc modo vlciscitur potest, vel eo præsertim, quod Deo placere non potest vllo modo peccatum ratione malitiæ,quã habet, ac proinde non potest habere illud vt obiectum suæ iustitiæ vindicatiuæ.Præterea omnis pœna,quatenus pœna est,etiãsi habeat rationem mali respectu patientis illam,est iusta, & æqua,atque secundum rectam, & iustam Dei volũtatem,peccatum autem quatenus malum est, nec æquum, & iustum videri, nec vt tale placere Deo potest; ergo peccatum secundum malitiã peccati moralem rationem pœnæ habere nequit.Hę duæ rationes non obscure colligi possunt ex doctrina Magistri in eadem d.36. vt vel inde conijcere liceat,quam lõge ab opinione Scoti absit.

Ratione efficaci mõstratur primum.

9 *Secundo.*

Impugnatur modus ille ex peccando prĩmã sententiã.

Hactenus, in vniuersum probatum est peccatum secundum malitiam moralẽ peccati non posse habere rationem pœnæ: nũc autem contra Scotum, & Gabriel.ostendamus facta etiam illa distinctione, quam ipsi excogitarunt, non posse vnum peccatũ esse pœnam alterius, & primum quidem cõtra Scotum sic possumus argumẽtari.Peccatum consideratum etiam cum respectu ad subiectum,quatenus in eo recipitur,habet veram rationẽ culpæ: ergo ea ratione nequit esse pœna alterius; nam vt supra dicebamus, peccatũ,quatenus peccatũ,& mã culpæ est,nequit habere rationẽ pœnæ; porro autem peccatum quatenus in subiecto, & voluntate recipitur, esse vere peccatum patet:nam malum morale,quo constituitur peccatum, non potest esse absolute malum, sed sicut habenti illud est disconueniens,sic etiam habenti est malum;ergo etiam quatenus recipitur in subiecto est malum culpæ ipsi habenti;hac igitur ratione non potest esse malũ pœnæ. Adde,quod cum peccatum sit accidens, etiam quatenus exit ab agente,non potest non considerari vt forma,& affectio alicuius subiecti; quod enim dicebat Scotus videlicet considerari posse peccatum quatenus est actio non inherens subiecto,commentitium est: accidens enim considerari non potest nisi vt alicuius subiecti accidens, quare cum actio immanens sit accidens ipsiusmet operantis,nõ potest in ipso nõ cõsiderari. Nec obstat, quod actio dicitur differre a passione,quia hæc sit in passo,illa vero in sua ratione tantum sit ab agente; hæc enim Doctrina nec est secundum mentem Arist,nec secũdã verã philosophiã. Nã cum dicitur actio actus agẽtis, nõ debet ita intelligi vt sinevllo subiecto cõsideretur,& sola passio subiectũ respiciat, quoniã cũ vtraque vere sit accidẽs,vtraq; etiã proprium subiectũ afficere debet,idq; in sua ratione postulare:dicitur autẽ actio solum respicere agẽs, & passio passum, quia actio est medius actus inter agens, & effectum; agens enim actione dicitur agere, & producere formã passio vero est actus passi,nam media passione vt actu proprio recipit formam,& patitur illã recipiens.Accedit quod actio immanens voluntatis vt velle,& de qua nunc est controuersia,an cum sit peccatum, possit esse pœna peccati,non est actio, quæ sit productio.& actus agentis vt via ad terminum productum; sed vere est qualitas, & forma voluntatis habens ordinem ad obiectum significata per modum actionis,vt disputatione 9.c.3.notatum est:nec ab ea sententia dissentit Scotus: frustra igitur consideratur solum vt ab agẽte absque eo,quod aliquod subiectum afficiat.

10 Actio quomodo differat a passione.

Sed age concedamus Scoto prædictã distinctionem,adhuc cõtra ipsum pugnat manifesta ratio.Nam si verum esset,peccatum quatenus recipitur in voluntate non esse voluntarium,& ea ratione nõ esse peccatũ, eadem

eadem quoque ratione non posset esse pœna:voluntas enim homicidij exempli gratia non potest esse pœna, nisi quatenus mala est habenti illam,sed non est mala habẽti illam,nisi qua ratione voluntaria,ablata enim ratione voluntarij ab homicidio, per inde est velle hominem,atque belluam occidere,hoc est,neutrum malum est volẽti: ergo ablata ratione voluntarij peccatũ secundum malitiam peccati non potest esse pœna.

11

12 Obiectio.

Ex eodem quoque principio distinctio illa Gabrielis allata cap.præce. refelli potest: nam malitia peccati non potest considerari ita abstracta a subiecto, vt cogitetur absque eo,quod sit alicui inconueniens, cum ratio mali in ratione inconuenientiæ, siue per modũ relationis,siue priuationis consistat,quomodo igitur peccatum considerari potest secundũ se,absq; eo, quod cogitetur prout alicui peccatum, & inconueniẽs est. Præterea quando iam consideratur vt inconueniens habenti,non minus intelligitur vt peccatum,quam si secundum se consideraretur,peccatum enim ex eo,quod consideratur vt peccatum,& malum alicui, non amittit veram rationem peccati. Cum igitur peccatum secundum rationem formalem peccati nequeat esse pœna, fit,vt malitia illius nullo modo considerata intra rationem malitiæ peccati possit esse malitia pœnæ:merito igitur ita diuiditur malum vniuersim in malum pœnæ,& malum culpæ, vt nunquam idem esse possit peccatum, & pœna,ac proinde nec vnum peccatum possit esse pœna alterius nisi vel secundum effectum,infamiæ scilicet,doloris, vel alterius mali pœnæ, quod secum affert,vel ratione subtractionis gratiæ,& permissionis.

Obseruandum tamen est primum pœnam infamiæ ortam ex posteriori peccato ita esse pœnam prioris, vt ad illam infligendam Deus non permiserit posterius peccatum, sed permisso ex alio fine, & semel facto probauerit infamiam inde profectam in pœnam prioris peccati, vt late explicauimus 1.p.disput.93.c.2. Deinde obserua,etiam vnum peccatum ratione subtractionis gratiæ præcedentis solum esse pœnam prioris,ratione veri effectus,& infamiæ ex ipso profectæ posse esse pœnam prioris,& sui ipsius,vt optime S. Thom.notauit,id quod Bonauentura inferebat tanquam absurdũ contra hanc opinionem, cum reuera non sit.

Diluuntur argumenta prioris sententiæ

CAPVT IIII.

Soluũtur iã testimonia Scripturæ.

ARgumenta vero, quæ pro priori sententia allata sunt, facile possunt dissolui.Ad testimonia omnia Scripturæ respondeo,peccata posteriora nõ assignari vt pœnam priorum ratione malitiæ moralis,& quatenus peccata sunt,sed vel ratione permissionis, quatenus Deus negat auxiliũ gratiæ, ideo enim dicitur ad Roman. 1. *Propter quod tradidit eos Deus &c.*tradere autem nihil aliud est quam permittere,& auxilium gratiæ congruæ denegare:aut ratione infamiæ,cruciatus,& dãni, q̃ nascitur ex peccato:nã cũ ex ijsdem testimonijs deducat August. lib.3. contra Iulianum c.3.lib.de natura. & gratia c.22.eo ipso illa posteriora peccata fuisse pœnas priorum,quia ea vocat Apostolus passiones ignominiæ;plane colligitur Apostolum,& Augustinum dixisse posteriora peccata esse pœnas priorũ,nõ quatenus peccata erant,sed quatenus ignominiã, & contumeliam afferebant.Hac vero ratione recte etiam concedit S.Tho.& nostræ sententiæ Auctores posterius peccatũ posse esse pœnã prioris,ratione videlicet effectus.Idẽ omnino docere voluit Aug.1.confes.c.12. cum dixit animũ inordinatum sibimet esse pœnã,non quidem ratione malitiæ peccati, sed ratione effectus,sollicitudinis nimirũ, & anxietatis, quam peccatum secũ affert. Quinimo cum dicat Aug.animum inordinatum esse sibimet pœnam, intelligens de eodem actu peccati,& idem opus secundũ eandem malitiã non posse esse pœna,& culpa,quia pœna a culpa numero saltẽ distingui debet,fit,vt necessario de effectu,quem secum affert peccatum, intelligat, esse pœnam ipsius peccati. Eodem modo intelligẽdus est Greg.Magnus & alij Patres,qui posterius peccatum assignare videntur in pœnam prioris.

Soluuntur iã testimonia Aug. & aliorum Patrum.

Diluitur prior ratio.

Ad priorem vero rationem dico primo,de ratione pœnæ damni non esse voluntarium quia vt ibidem recte probatum est, hãc pœnam multi patiuntur sine sensu, & cognitione,vt paruuli in hac vita, imo, vt communis opinio fert,quam supra tradidimus disputatione 134.c.3.in alia etiam vita eam patientur absque vlla tristitia de ea: nam quamuis hæc pœna ex se posit inferre tristitiam,si cognoscatur, & recte æstimetur, eius tamen ratio pœnæ in solo damno consistit,quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

stit, quod sine dolore aliquis pati potest. Secundo affero de ratione pœnæ sensus esse quidem inuoluntarium; nam vt tristitiam inferat, quod est proprium pœnæ sensus, debet esse contra voluntatem; alioqui non displiceret: quare ratione ibi pro nostra sententia allata non recte probatur vnum peccatum non esse pœnam alterius, quia posset esse pœna damni, etiamsi nō esset inuolūtarium. Denique infirmitas illius rationis satis ibidē a nobis ostensa est. Ideo tertio pronuntio vnum peccatum non posse esse pœnam alterius, quatenus peccatum est: quia malū culpę non potest esse malū pœnæ, vt capite præcedēte satis probauimus.

Differentia inter malum culpæ & malum pœnæ.

Hic tamen notanda est differentia inter malum culpæ, & pœnæ, quod malum culpę non tantū potest esse voluntarium, sed ita postulat, vt fundamentum necessarium rationem voluntarij, vt ablato voluntario nō maneat malitia peccati; at vero malum pœnæ, vt sit malum, nullo modo exposcit esse voluntarium; nam licet sequatur ex peccato, & culpa, & hac ratione sit quodāmodo voluntarium, hoc est, ex causa voluntaria, tamen vt sit malum non supponit rationem voluntarij, sed vt fiat pœna. Hoc igitur modo ratio, qua vtitur S. Th. in hoc articulo, recte probaret peccatum secundū rationem peccati non posse esse pœnam; quia de ratione mali moralis est voluntarium, illud enim postulat vt fundamentū necessarium, sed de ratione pœnæ non est voluntarium, vt probatum est; ergo peccatū vt peccatū nō pōt esse pœna, ratio tamē præcedēte capite a nobis allata multo efficacius nostrā sentētiam demōstrat. Ad posteriorem vero rationem satis dictum est superius, cum de peccato originali, & de macula ageremus, nempe priuationem iustitiæ, & gratiæ esse quidem pœnam, quatenus in se priuatio est talis formæ non supposita ratione volūtarij, at verō quatenus est voluntaria, & fundatur in ratione voluntarij, esse quidem peccatum per modū habitus, & veram iniustitiā, & hac ratione non posse esse pœnam.

75 *Dilatur posterior ratio.*

Ceterum contra id, quod dixit S. Thom. in hoc articulo, videlicet posterius peccatum ratione subtractrationis gratiæ posse esse pœnam prioris, arguit Scotus in 2. d. 37. §. *Sed iste modus* hac ratione, Si Deus punit prius peccatum permittens posterius, & negans nostræ voluntati auxilium gratiæ suæ, non erit in potestate peccantis eui tare peccatum, siquidē sine auxilio gratiæ Dei euitare illud non potest. Caiet. huic argumento respondet esse in potestate cuiusque singula peccata vitare, & ad gratiam se preparare, vt ita licet Deus auxiliū gratiæ deneget ei, nihilominus ipsi peccatum imputetur. Verum si Caiet. existimet hominis esse ex suis propriis viribus se ad primū auxilium præparare, & ideo illi imputari peccatum, quia non se præparauit ad gratiam, cum Semipelagianis plane cōsentit, vt colligitur ex dictis 1. p. disputatione 91. c. 12. id etiam, quod asserit de victoria singularum tentationum sine gratia si intelligat hoc modo, vt possimus singulas vitare possibilitate consequenti absq; gratia, falsum esse ostendemus infra disputatione 189. fieri nāque non potest, vt quis de facto superet tentationem, & non fuerit peculiari gratia præuentus, quanuis si consideretur potentia solum ex parte cause semper sit in arbitrio facultas, vt quamlibet sigillatim vitare possit, vt fusius eo loco tractabitur. Quare Scoto facilius respondemus Deum nunquam negare auxilium sufficiens ad singulas tentationes vincendas, auxilium inquam præueniens, operans, & excitans, quod est vocatio ex parte intellectus, & primus motus non deliberatus ex parte voluntatis; negare tamē congruam vocationem, & excitationem, quam Scholastici vocāt efficacem, hoc est, eam vocationem, quam cognoscit Deus effectum habituram in nobis, & hæc pertinet ad auxilium præueniens; negare etiam auxilium cooperans: ob id tamen non dicimus Deum negare ea, quæ sufficiunt, & necessaria sunt ad vincendam tentationem vt 1. p. disputatione 97. c. 4. mostrauimus; in hoc ergo punit Deus prius peccatum, quod propter illud negat auxilia efficacia, & congrua præuenientia ad vincēdum posterius, & ratione huius subtractionis gratiæ posterius peccatum est pœna prioris. Quo modo autem ex eo, quod negetur auxilium cooperans, non denegetur aliquid necessarium ex parte causæ ad vincendam tentationem, ibidem etiam declaratū est.

Obiectio ex Scoto.

ARTICVLVS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatū inducat reatum æ-

tum æternæ pœnæ. Pœna enim iusta adæquatur culpæ, iustitia enim æqualitas est, vnde dicitur Isaiæ 27. In mensura contra mensuram cum adiecta fuerit, iudicabit eam: sed peccatum est temporale: ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

Præterea. Pœnæ medicinæ quædam sunt, vt dicitur in 2. Ethi. sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem, quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, vt Philosophus dicit in 1. Politicorum, ergo nulla pœna debet esse infinita.

Præterea. Nullus sapiens facit aliquid nisi propter se in ipso delectetur; sed Deus non delectatur in perditione hominum, vt dicitur Sapien. 1. ergo nō punit homines pœna sempiterna.

Præterea. Nihil, quod est per accidens est infinitum, sed pœna est per accidēs: non est enim secundum naturam eius, qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 25. Ibūt hi in supplicium æternum. Et Marci 3. dicitur. Qui autem blasphemauerit in Spiritum sanctum, nō habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ: quod peruertit aliquē ordinem, manente autem causa, manet effectus, vnde quandiu peruersitas ordinis remanet, necesse est, quod remaneat reatus pœnæ. Peruertit autem aliquis ordinem, quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter, semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est: si autem saluetur principium, eius virtute alij defectus reparari possūt, sicut si corrumpatur principium visiuum, nō potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute diuina, si vero saluo principio visiuo, aliqua impedimenta adueniant visioni, reparari possunt per naturā, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis, & ideo si per peccatum corrumpatur principiū ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio quantum est de se irreparabilis, etsi reparari possit virtute diuina, principium autem huius ordinis est vltimus finis, cui homo inhæret per caritatem, & ideo quæcunque peccata auertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in iudicio diuino, quā in humano, sed sicut Aug. dicit 21. de ciuit. Dei. In nullo iudicio requiritur, vt pœna adæquetur culpæ secundum durationem: non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur propter hoc momentanea pœna punitur: sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio: quandoque etiā morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius, quod in perpetuū auferatur a societate viuentium, & sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ diuinitus. Iustum tamen est secundum Gregor. quod, qui in suo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse non solum secūdum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Vnde dicit Greg. 34. Moral. quod iniqui voluissent sine fine viuere, vt sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.

cap. 11. tom. 5

lib. 4. dialog. cap. 44.

li. 4 dialog. ca. 4. habe ut in sententia.

Ad secundum dicendum, quod pœna quæ etiā secūdum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei, qui

Universidad de Deusto
Biblioteca

punitur,sed tolum alijs:sicut cum latro suspenditur non vt ipse emendetur,sed propter alios, vt saltem metu pœnæ peccare desistant: secundum illud Prouerb.19. Pestilente flagellato,stultus sapientior erit. Sic igitur & eternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ sunt medicinales his, qui cõsideratione pœnarũ abstinent a peccatis, secundum illud Psal.59. Dedisti metuentibus te significationem, vt fugiant a facie arcus,vt liberentur dilecti tui.

Ad tertium dicendum,quod Deus nõ delectatur in pœnis propter ipsas: sed delectatur in ordine suæ iustitiæ, quæ hæc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturã perse tamen ordinatur ad priuationem ordinis,& ad Dei iustitiam, & ideo durante inordinatione semper durat pœna.

17 Matt.

CONclusio est affirmans, & de fide,vt cõstat ex illo Marci 9. *Bonũ est tibi luscum introire in regnum Dei,quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis, vbi Vermis eorũ non morietur, & ignis non extinguetur:* & Matth.25. *ite maledicti in ignẽ æternũ.* Ferrur autem Origenem docuisse inferni pœnas non esse futuras perpetuas. Quem errorem Origeni tribuit Theophil⁹ Alex. in suo paschali li.2. Hieron.in epistola ad Anitum,quæ est 36.& August. de hæresibus ad Quoduultdeum c.43. Alphonsus de Cast. aduersus hæreses verbo *Infernus*, & Sand.lib 7. de visibili monarchia hæresi 46. recentiores tamen nonnulli conantur Origenem ab hoc errore excusare, eo quod multis in locis oppositum doceat Hom.14.in Iosue.& Hom 14.& 18.in Numeros, Hom.1 & 14.in Ezhech. Hoc tamẽ mirum non est;nam, & Origenes nonnunquam sibi contraria docuit: potuit etiam hic error esse discipulorũ Origenis, & ideo inter alios ipsius commemor. ri. Ceterũ veritatem Catholicam optimis rationibus comprobat S. Thomas in hoc articulo, & 3.contra gentes c.144.quibus omnibus aliam quoque addere possumus, quæ est huiusmodi. Pœna omnis infligitur propter culpam: ergo tandiu durare debet, quandiu perseuerat culpa; culpa autẽ post hanc vitam nunquam remittitur in inferno;ibi enim nulla est penitentia; ergo nec pœna finietur.

Origenes. Theophil. Hieron. August. Cajet. Sotus. Origenes.

S.Thom.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierc.10. Corripe me domine:verumtamen iudicio, & non in furore tuo, ne forte, adnihilũ redigas me: ira autem Dei, vel furor metaphorice significat vindictam diuinæ iustitiæ,redigi autem in nihilum est pœna infinita, sicut & ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitę: ergo secundum vindictam diuinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

Præterea, Quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter.25. Pro mensura peccati erit, & plagarum modus, sed peccatũ,quod contra Deum committitur, est infinitum,tanto enim grauius est peccatum quanto maior est persona, contra quã peccatur: sicut grauius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem priuatum:Dei autem magnitudo est infinita,ergo pœna infinita debetur pro peccato,quod contra Deum committitur.

Præterea,Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet,& quantitate sed duratione est pœna infinita. Ergo & quantitate.

Sed contra est,quia secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales: non enim est infinitum infinito maius.

Respondeo dicendum, quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo

rem duo sunt, quorum vnum est auersio ab incommutabili bono, quod est infinitum: vnde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud, quod est in peccato,est inordinata conuersio ad commutabile bonum,& ex hac parte peccatum est finitum,tum quia ipsum bonum cõmutabile est finitum: tum etiam, quia ipsa conuersio est finita:non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur auersionis respondet peccato pœna damni,quæ etiam est infinita. est enim amissio infiniti boni,scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conuersionis respondet ei pœna sensus, quæ etiã est finita.

Ad primum ergo dicendum,quod omnino redigi in nihilum eum,qui peccat non conuenit diuinæ iustitiæ: quia repugnat perpetuitati pœnæ,quæ est secundum diuinam iustitiam, vt dictum est, sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis priuatur, secundum illud 1. Corinthiorũ 13. Si non habuero caritatem,nihil sum.

Ad secundum dicendũ,quod ratio illa procedit de peccato ex parte auersionis, sic enim homo cõtra Deũ peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus,sed ex parte maculæ;qua durante manet reatus pœnæ, sed acerbitas pœnæ respondet grauitati culpæ:culpa autem,quæ est irreparabilis,de se habet quod perpetuo duret, & ideo debetur ei pœna æterna,non autẽ ex parte conuersionis habet infinitatẽ, & ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

Notatio circa articulum.

PRior conclusio est,*Peccato mortali debetur infinita pœna damni respondens auersioni, quæ est in peccato.* Posterior conclusio, *Cõuersioni, quæ est in peccato, debetur pœna sensus finita*: id autem obseruandum est, hic non agere Sanctum Thomam de infinitate pœnæ secundum durationem,sic enim iam definiuit articulo præcedente esse infinitã pœnam,id quod tam de pœna damni,quam de pœna sensus intelligendum est: sed loqui de intensione pœnæ, vt constat ex titulo articuli, & de hac recte definit pœnam sensus esse finitam. Circa pœnam vero damni secundo nota Sanctum Thomã non dixisse esse infinitam,quia sit intrinsece in ratione priuationis infinita:nam quãuis priuet Deo,qui est infinitus,non propterea ipsa priuatio erit infinita:priuat enim Deo vt fine tantum, non vt forma,visione autem priuat vt forma coniungente nos Deo,& Deo ipso priuat vt obiecto:quantitas vero priuationis, & negationis nõ ex obiecto,sed ex forma, qua priuat expendi debet,cumque visio finita sit, fit etiam vt pœna damni sit finita: nam quanuis non priuet visione in gradu determinato,& ideo sit æqualis in omnibus, vt supra disputatione 100.cap.5. late monstrauimus,quia tamen hæc pœna non est priuatio formæ infinitæ coniungentis nos Deo, infinitæ inquam secundum essentiam, vel secundum intensionem,eo quod nullus ad infinitam gloriam vllo modo erat destinatus, ideo hæc priuatio non potest esse intrinsece infinita.Neque vero oppositum sensit Sanct. Thomas in hoc articulo, cum dixit in prima conclusione hanc pœnam esse infinitam; solum enim voluit dicere huic pœnæ conuenire genus quoddam infinitatis, nimirũ extrinsece propter obiectum, quo priuat: habet ergo hæc pœna genus quoddam infinitatis extrinsece,sed intrinsece simpliciter finita est.Hac eadem ratione loco allegato ostendimus peccato non conuenire rationem malitiæ,vel offensæ infinitæ, sed extrinseca quadam ratione duntaxat peccatũ dici offensam Dei infinitam, idemque 3.p. q.1.ar.2.dicemus.

Primo obseruandum.

Secundo obseruandum.

19

Excluditur S.Thom.

Tertio obseruandum.

Obiectio Caietani.

Tertio contra id, quod docet Sanctus Thomas,nempe omni peccato ex parte cõuersionis deberi pœnam finitam, quia hac ratione non est contra Deum, sed versatur circa creaturam,obijcit Caietanus hoc modo.Peccatum odij, quo quis Deum prosequitur,habet ipsum Deum,quem offendit pro obiecto conuersionis,& tamen ei debetur pœna sensus finita: ergo doctrina Sancti Thomæ falsa est. Multum laborat Caietanus vt ostendat in quocumque peccato etiam odij Dei esse conuersionem ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonum creatum commutabile, ratione cuius debeatur pœna finita. Ceterum, vt notauimus supra disputatione 96. ca. 3. necesse non est in omni peccato esse conuersionē ad bonum cōmutabile, quæ ad substantiā actus peccati pertineat; nā odiū Dei, solū consistit in displicentia ipsius, & voluntate, qua illi volumus malum, vt malum ipsius est; nascitur tamen ex amore proprio tanquam ex causa, in quo consideratur quædam ratio conuersionis ad creaturam dilectam. Quare id, quod ait S. Doctor in hoc articulo in solutione 2. nempe peccata non opponi Deo ex parte conuersionis, intelligendum est de alijs, in quibus peccatum consistit in amore alicuius creaturæ contra Dei voluntatem, & legē; at odium Dei alia ratione magis directe ipsi opponitur, vt manifestum est; omnium tamen malitia etiam ipsius odij est positiua quædam incōuenientia cum natura rationali, vt rationalis est.

20 *Vera solutio.*

Quarto obseruandum. Aliquos dicunt peccato mortali ex se deberi infinitam pœnā.

Quarto obseruandum est, fuisse opinionem quorundam recentiorum, peccato mortali ex se deberi pœnam infinitam, si ea posset infligi, hoc est, ipsum ex se dignum esse; sed nihilominus peccatum eam non mereri; quia meritum super dignitatē addit promissionem, & pactum; probant vero infinitatem pœnæ leuioribus quidem rationibus. Prima est, Dignus est peccator vt annihiletur a Deo, ergo dignus est, vt si cōseruetur, puniatur pœna infinita. Secunda, si haberet aliquis ius ad beatitudinem infinitam, eam amitteret vno peccato, ergo ex se dignum est peccatum pœna infinita. Tertia, potest quis mereri beatitudinē maiorem, atque maiorem in infinitum: ergo, & pœnam damni infinitam, nempe priuationem illius gloriæ infinitæ, ad quam esset destinatus.

Prima ratio.

Secunda.

Tertia.

Reijcitur.

Hæc tamen friuola sunt, vt sententiam S. Thomæ deseramus, qui plane affirmat pœnam sensus, quæ respondet conuersioni peccati, esse finitam; pœnam autem damni quodamodo infinitam, vt explicatum est: atque inprimis contra hos Doctores illud aduertendum est in peccato idem omnino esse pœnā mereri, & dignū esse illa: neq; ad rationem meriti, quæ est in peccato necessariam esse cōminationem: alioquin sequeretur fore, vt si non esset comminatio nullā pœnam peccatū mereretur, quod absurdum est, vt late ostendemus infra disp. 214. c. 8. Præterea sequeretur peccatorem non vere mereri nūc annihilationē, nec vt statim sine remedio damnaretur, quia reuera nulla lex, aut comminatio Dei est, quæ talem pœnam statuat peccato, sed de hoc, & de merito præmij latius ibidem disseremus, & mōstrabimus nullam legem requiri ad cōpletam rationem meriti. Præterea rationes allatæ futiles sunt, & inanes. Ad primam dicimus etiamsi peccator dignus sit propter peccatum, vt a Deo annihiletur, non tamē propterea dignus est infinita pœna sēsus, alioquin omnes mererētur æqualē pœnā, q̄ est absurdum; sed si Deus voluerit peccatorem conseruare, & punire, merebitur pœnā determinatā sēsus, si vero loquamur de pœna damni, iam diximus supra, esse æqualem omnibus peccatis, loquor de illa pœna dāni, quæ per se respondet peccatis, nam illa, quę consistit in priuatione gloriæ, ad quam quis antea ius habebat, nō est per se debita peccatis, vt supra explicatum est disp. 100. c. 3. & 5. hæc autem posset esse infinita, si ad gloriam infinitam quis antea habuisset ius per merita, vel alio modo: & ita respondeo ad secundam rationem, & ad tertiam. Ex his omnibus colligitur peccatum mortale non esse dignum ex se pœna sensus, quæ actu sit infinita, si talis pœna impossibilis est: nam si pœna est impossibilis etiā dignitas est impossibilis, ex eo enim quod terminus relationis impossibilis est, impossibilis est relatio. Imo etiam sequitur peccatū mortale nō esse dignū maiori, & maiori pœna in infinitū, quod quidē satis esset vt diceretur meritum peccati esse infinitum sicut meritum Christi, sed meritū peccati, & dignitas, quæ idem est, postulat determinatū gradū pœnæ sensus: de merito autē Christi, an ei possit correspōdere præmiū aliquod q̄ quale cōdignū, & infinitū, dicem⁹ 3. p. 1. a. 2.

Solvitur prima ratio.

In 1. dist. 40. q. 1. art. 3. q. 3.

Solvitur secunda & tertia ratio.

ARTICVLVS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Supra artic. 3. & locis ibidem notatis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, vt dictum est proportionatur culpæ: sed pœna æterna differt a temporali in infinitum, nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne pecca-

Art. 1. & 4. huius q.

Art. 3. huius quæst.

Arg. quod art. 3. huius quæst.

peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest, cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictū est, videtur, quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

Præterea. Peccatum originale est minimum peccatorum, vnde & Augustinus dicit in Enchir. quod mitissima pœna est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur: sed peccato originali debetur pœna perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, vt patet per id, quod Dominus dicit Ioann. 3. Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Ergo multo magis omnium aliorū peccatorum pœna erit æterna.

Præterea. Peccato non debetur maior pœna ex hoc, quod alteri peccato adiungitur, cum vtrunque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum diuinam iustitiam: sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inueniatur in aliquo dānato, quia in inferno nulla potest esse remissio: ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna: nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quarto Dialogorum, quod quædam leuiores culpæ post hanc vitam remittuntur, non ergo omnia peccata æterna pœna puniuntur.

4. Dialog. cap. 39. circa med.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini diuinæ iustitiæ, per hoc scilicet, quod cōtrariatur ipsi principio ordinis, quod est vltimus finis, manifestum est autem, quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad vltimum finem, sed solum circa ea, quæ sunt ad finem, inquantum plus, vel minus debite eis intenditur, saluato tamen ordine ad vltimum finem, puta, cū homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum eius faciendo, vnde huiusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

1. 2. & 4. Sententiarum.

Ad primum ergo dicēdum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conuersionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte auersionis, nam quædam peccata committuntur per auersionem ab vltimo fine: quædam vero per inordinationem circa ea quæ sūt ad finē: finis autē vltimus ab his, quæ sunt ad finē, infinitū differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suę grauitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis, qui sine gratia inuenitur, per quā solū fit remissio pœnæ. Et similiter dicēdū est ad tertiū de veniali peccato. Aeternitas enim pœnæ nō respōdet quāritati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, vt dictū est.

Conclusio.

Conclusio est, *Peccatis mortalibus secūdum se, quæ sunt contra finem caritatis debetur pœna æterna, sed venialibus secundum se, quæ non sunt contra finem caritatis, non debetur æterna pœna.* Additum est in conclusione illud, *Secundū se*, quia veniale ratione mortalis, cui coniungitur, aliquādo punitur æterna pœna, vt docet S. Doctor in hoc articulo ad tertium. Circa quam doctrinam inter Scholasticos est controuersia, quam sequente disputatione examinabimus.

An peccatum veniale, quod cū mortali coniunctū manet, post hanc vitā pœna æterna puniatur. Disp. 141.

Opinio Scoti, & Durandi cap. 1.

Peccatū veniale etiā dimissum in hac vita secūdū culpā æternā pœna punitur, si cū mortali cōiunctū sit, probabilior sententia est. c. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Opinio Scoti, & Durandi.

CAPVT I.

1 DE peccato veniali secundum se præsens controuersia non est, omnes enim fatentur non puniri æterna pœna, de peccato tamen veniali, quod post hanc vitam coniunctum manet cum mortali inter Scotum & alios nonnulla dissensio est. Ille namq; in 4. dist. 21 q. 1. §. *In ista quæstione*, docet peccato veniali, quod coniunctum permanet cum mortali, non deberi pœnam æternam in alia vita, sed tandem pœnam illius in inferno finiri, permanente sola pœna, quæ peccatis mortalibus debetur. Probat autẽ id, quia veniali secundum se non debetur æterna pœna, vt omnibus manifestum est: tum quia cum caritate manere potest, cum caritate autem non potest esse debitum æternæ pœnæ: tum etiam quia pœna mortalis & venialis in infinitum distant, atqui non potest esse distantia infinita in intensione pœnarum: ergo solum potest esse in duratione. Cum igitur peccato veniali secundum se non debeatur æterna pœna, & Deus puniat peccata nostra citra condignum secundum communem sententiam Theologorũ, qua ratione credendum est veniale in æternum puniri in inferno propter coniunctionem cum mortali? Quare concludit Scotus peccatum veniale, in quo quis ex hac vita decesit, cum mortali tandem in inferno solutione pœnæ temporali expiari, & omnino tolli.

Sententia Scoti.

2 Hanc sententiam quadãtenus amplectitur Dur. in 4. d. 21. q. 2. ait enim primũ peccatum veniale, si in hac vita non fuerit remissum secundum culpam, vt accidere potest, & coniunctum maneat cum mortali, puniri quidem æterna pœna, eo quod in inferno nulla culpa etiam venialis possit dimitti, manente autem culpa pœna etiã manere debeat, vt sequente capite ex communi sententia latius explicabitur. Deinde docet Durandus si peccatum veniale in hac vita dimissum sit secundum culpam, sed nondum pro pœna plane satisfactum, & tale debitum pœnæ maneat coniunctum cum mortali, post hanc vitam tandem remitti in inferno, & omnino purgari. Idem docet de pœna debita pro mortali dimisso iam secundum culpam, cuius pœna aliqua tempore manet soluenda, nimirum tale debitum tandem remitti in inferno solutione pœnæ pro aliquo tempore. Videtur enim vtrumque hoc debitum sufficienter persolui patiendo tantum pœnæ in inferno, quantum alias in purgatorio, vel in hac vita seruata proportione soluendum erat.

Fundamẽtũ Durandi.

Peccatum veniale etiam dimissum in hac vita, secundum culpam æterna pœna puniri, si cum mortali cõiunctum sit. probabilior sentẽtia est.

CAPVT II.

3 MAgis communis, multoque probabilior sententia est, tam pœnã debitã peccato veniali, aut mortali remisso iam in hac vita secundum culpam in eo, qui decedit in mortali fore perpetuam, & nunquam persolui, quam ipsum peccatum veniale nondum dimissum secundum culpam, manensque cũ mortali æterna pœna puniri. Hanc sententiam tradit S. Thomas in hoc articulo in solutione 3. quem sequuntur Caietanus, & Recentiores Thomistæ, Ricardus in 4. dist. 21. artic. 1. quæst. 3. Maior quæst. 1. Bonau. in 4. d. 42. art. 2. quæst. 2. Viguerius in summa Theologiæ c. 16. §. 4. versic. 8. & quod caput est, Ricardus de Sancto Victore 1. p. suorum operum opusculo de differentia mortalis, & venialis, vt vero hanc sententiam confirmemus, duo nobis supponenda sunt, quæ fusius probabimus 3. parte in materia de satisfactione: colligũtur autem ex doctrina tradita supra disputatione 139. c. 2. Primo præmittendum est aliud esse remitti peccatum etiam veniale secundũ culpam, aliud autem secundum pœnam: nam sicut aliud est hominem esse infectum peccato, ex quo sequitur dignum esse pœna, aliud autem dignum esse, & obligatũ ad pœnam, vt ibidem dictum est, ita etiam fieri potest, vt homo iustificetur a peccato, & nõ dum tota pœna remittatur, sed maneat aliquid illius soluendum non solum in mortalibus, sed etiam in venialibus, vt 3. p. in materia de satisfactione ostendemus. Deinde supponendum est peccatum veniale nõ posse remitti secundum culpam nec in hac vita, nec in alia solutione solius pœnæ sine contritione, vel sine iustificatione aliqua, quare licet in purgatorio remitti possit, in inferno nunquam potest culpa venialis deleri, quia in inferno nulla contritio, nulla iustificatio esse potest.

Verè sententia.

S. Thom. Caiet.

Ricard. Maior. Bonavent. Viguerius Ricar. Vict.

Primo præmittendum.

Secundo præmittendum.

4 His positis contra Scotum probatur primum id, in quo nobiscum etiam Durand. conuenit, nempe peccatum veniale non remissum secundum culpam in hac vita, eterna pœna cum mortali puniri, nam quandiu culpa venialis peccati manet, & macula illius, qui eam habet, dignus est supplicio, qui autem ex hac vita decedit cum venia-li, & mortali, nunquam iustificabitur a veniali; ergo semper pro illo punietur: porro illum non posse iustificari a veniali in inferno monstrabimus 3. p. q. 87. ar. 1. Quodsi Scotus putaret in peccatore aliquid aliud manere, a quo diceretur esse pollutus, & in statu peccati præter obligationem, & reatum ad pœnam, certe non dixisset in inferno posse dimitti peccatum veniale, sed cũ Durando docuisset, tunc tantum purgari in inferno peccatum, quando in hac vita dimissum iam esset secundum culpam, & solum soluenda maneret pœna, quia vero existimauit solũ manere in peccatore reatum ad pœnam, ideo postea docuit tale peccatum in inferno sola passione pœnæ remitti. Ceterum nobis etiam contra Durãdum probandum est neutro modo posse dimitti peccatum veniale in inferno, sed æterna pœna puniri, idemque de mortali peccato secundum culpam dimisso ostendendum, videlicet eius pœnam perpetuam fore in inferno si cum alio peccato mortali non dimisso secundum culpam coniunctum maneat, id quod hac vnica ratione probatur. Ille, qui patitur in inferno absque caritate & gratia Dei, non dicitur proprie satisfacere, sed satispati, vt autem remittatur debitum pœnæ natum ex peccato, non sufficit pati, quantum quis meretur, sed opus est satisfacere patiendo: satisfactio autem habet quandam rationem meriti, & accepta est apud Deum: est enim differẽtia inter Deũ, & iudicem humanum, quod iudex humanus solum infligit pœnam, siue illa satisfaciat, & meritoria sit, siue non, vtroque enim modo finem suum consequitur, nempe continere populum in officio exemplo illo pœnæ, Deus autem vt remittat peccatum, vel etiam reatum illius, requirit satisfactionem, quæ ipsi accepta sit: alioqui sicut damnati in inferno impatienter ferentes pœnam satisfacerent pro peccatis, sic etiam quilibet in hac vita pro pœna relicta ex peccatis dimissis satisfaceret per labores, & ærumnas, quas impatienter tolleret, quod est absurdum, signum igitur est necessarium esse vtrobique tollerare labores patienter, vt ita nostra satisfactio Deo placeat. Ex quo etiam solutum manet argumẽtum pro sententia Scoti, & Durandi allatũ neque enim ex eo, quod Deus puniat in æternum peccatum veniale coniunctum cũ mortali, vel mortale iam dimissum secundum culpam in hac vita in eo, qui decessit in peccato mortali, non sequitur punire illud vltra condignum. Præterea ex opinione Scoti sequeretur posse nos orare pro ijs qui sunt in inferno, vt citius soluantur a pœna debita pro his peccatis, siquidem illa tãdem, postquam satis passum sit, a Deo dimittenda est.

Contra-ria sen-tentia contra eum.

Soluitur fundamentum Scoti & Durandi.

ARTICVLVS VI.

Vtrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa remouetur effectus, sed peccatum est causa reatus pœnæ, ergo remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. d. 42. q. 1. a. 2. Et 4. d. 14. q. 2. a. 3. quæst. 2. ad 1. Et veri. q. 28 ar. 2. ad 2.

Præterea. Peccatum remouetur per hoc, quod homo ad virtutem redit: sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

Præterea. Pœnæ sunt medicinæ, vt dicitur in 2. Ethi. sed postquam aliquis iã est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo remoto peccato non remanet debitum pœnæ.

cap. 3. ante med. tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur 2. Reg. 12 quod Dauid dixit ad Nathan. Peccaui domino. Dixitque Nathan ad Dauid, Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius, qui natus est tibi, morte morie-

Universidad de Deusto
Biblioteca

moriętur. Punitur ergo aliquis a Deo, etiam postquam ei peccatum dimittitur, & sic reatus pœnæ æternæ remanet peccato remoto.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, & macula sequens. Planum est autem, quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus, actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum trāsgreditur ordinem diuinæ iustitiæ, ad quem non redit nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit, vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit, quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem diuinæ institiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel inuitus patiatur: quod etiā in iniurijs hominibus factis obseruatur, vt per recompēsationem pœnæ reintegretur æqualitas iustitię: vnde patet, quod cessante actu peccati, vel iniuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestū est, quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc, quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprij nitoris incurrebat, quod est macula, vt supra dictum est. Coniungitur autē Deo homo per volūtatem, vnde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem diuinæ iustitię accepter, vt scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat vtroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid ratione pœnæ: est enim de ratione pœnæ, quod sit contra voluntatem, pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutā consideratione sit contra voluntatem, non tamen vt nunc & per hoc est voluntaria: vnde simpliciter est voluntaria, secundum quid autē inuoluntaria, sicut patet ex his, quæ supra de voluntario & inuoluntario dicta sunt. Dicendum est ergo, quod remota macula culpæ potest quidem remanere reatus non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati remanet macula, vt supra dictum est, ita etiam potest remanere reatus: cessante vero macula, non remanet reatus secundum eādem rationem, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur pœna simpliciter: potest tamen sibi deberi pœna vt satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, vt satisfaciat pro his, in quibus offēdit vel Deum, vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula, sanatum est vulnus peccati quātum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, vt scilicet per contraria curētur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem iustitiæ, & ad amouendum scandalum aliorum, vt ædificentur in pœna, qui sunt scandalizati culpa, vt patet ex exemplo de Dauid inducto.

Conclusio est, *Remota macula culpæ manere potest reatus non pœnæ simpliciter, sed talis, vt satisfactione auferri possit.* In hūc articulum nonnulli disputant cōtra hæreticos nostri temporis, quo pacto dimissa culpa remaneat aliquando pœna luenda, sed de hac re fusius differemus 3. p. in materia de satisfactione.

ARTICVLVS VII.

Vtrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod nō omnis pœna sit propter aliquam

aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. 9. de cæco nato. Neque hic peccauit, neque parentes eius, vt nasceretur cæcus. Et similiter videmus, quod multi pueri etiam baptizati graues pœnas patiuntur, vt puta febres, dæmonum oppressiones, & multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquā sunt baptizati, & antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quam in alijs pueris, qui hæc non patiuntur, non ergo omnis pœna pro peccato est.

Præterea. Eiusdem rationis esse videtur, quod peccatores prosperentur, & quod aliqui innocentes puniantur, vtrūque autem in rebus humanis frequenter inuenimus, dicitur enim de iniquis in Psalm. 72. In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabūtur. Et Iob. 21. Impij viuūt, subleuatisunt confortantque diuitijs. Et Abacuc 1. dicitur. Quare respicis contemptores, & taces conculcante impio iustiorem se, non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

Præterea. De Christo dicitur 1. Pet. 2. quod peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius, & tamen ibidē dicitur, quod passus est pro nobis. Ergo non semper pœna a Deo dispēsatur pro culpa.

Sed cōtra est, quod dicitur Iob. 4. Quis vnquam innocens perijt, aut quando recti deleti sunt, quin potius vidi eos, qui operantur iniquitatem, flante Deo perijsse. Et Aug. dicit in 1. Retractationū, quod omnis pœna iusta est, & pro peccato aliquo impenditur.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est, pœna potest dupliciter considerari simpliciter, & inquantum satisfactoria est. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria, & quia contingit eos, qui differunt in reatu pœnæ esse vnum secundum voluntatem vnione amoris: inde est, quod interdum aliquis qui non peccauit, pœnam voluntarius pro aliquo portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secūdum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur. Quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidē pœna originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis iustitiæ: sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturę hominibus cōtingūt.

Sciēdum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamē non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, vt in primo dictum est: malum autem est priuatio boni: cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis & exteriorū rerū, contingit interdū, quod homo patiatur detrimentum in minori bono vt augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniæ, propter sanitatem corporis, vel in vtroque horū propter salutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid, vnde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ. Nam & medici austeras potiones propinant infirmis, vt conferant sanitatem, & quia huiusmodi non proprie habent rationē pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tāto, quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinales pœnas exhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocētiæ nō oportuisset aliquē ad profectū virtutis inducere per pœnalia exercitia, vnde hoc ipsū quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod est pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam, sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum, qui nascuntur vel etiam puerorum, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, vt dictum est, & manent etiam post baptismum propter causam superius dictam, & quod nō sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diuersitatem, quæ sibi relinquitur, vt supra dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus secundum diuinam prouidentiam ad salutem hominum, vel eorum, qui patiuntur, vel aliorum, qui pœnis admouentur, & etiā ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia & corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parua: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad diuinam iustitiam, vt virtuosis det spiritualia bona, & de temporalibus bonis, vel malis tantum det eis, quātum sufficit ad virtutem. Vt enim Dionys. dicit 8. capite de diuinis nominibus, Diuinæ iustitiæ est non emoliri optimorum fortitudinem naturalium donationibus: aliis vero hoc ipsum, quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit: vnde in Psalm. concluditur. Ideo tenuit eos superbia.

Ad tertium dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, nō pro suis, sed pro nostris peccatis.

in corp. art.

q. 85. art. 5.

q. 82. a. 4. ad 1.

inter med. ad finem.

Explicatio Articuli.

CONclusio est, *Omnis pœna semper dicitur relate ad culpam*: nomine autem culpæ intelligitur vel actualis, vel originalis. Notat tamen Sanctus Doctor pœnam satisfactoriam, quæ voluntarie assumitur, posse esse pro alieno peccato, & ita solum respectum habere ad peccatum alterius, sed non esse simpliciter pœnam, non quia sit voluntaria, potest enim habere rationem aliquā inuoluntarij, quod sufficit ad rationem pœnæ, vt dispu. 140. dictum est, sed quia non est pœna ei, qui illam patitur, eo quod ipse non peccauit, alteri autem, pro quo suscipitur, similiter non est pœna, quia nullo modo illi mala est, quæ vero simpliciter pœna est, semper propter proprium peccatum vel originale, vel actuale infligitur, & ei mala est, qui peccatum habet: quare cum quis punitur pro alio, vt filius pro peccato patris, & subditus pro rege suo, malum, quod ille patitur, non est sua, sed alterius pœna, pro quo patitur, vt in disputatione 135. explicaui, quia illi quoddam malum est.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum aliqui puniantur pro peccato alterius.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exod. 20. Ego sum deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem, his qui oderunt me, & Matth. 23. dicitur, Vt veniat super vos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram.

Præterea. Iustitia humana deriuatur a iustitia diuina: sed secundum iustitiam humanam aliquando filij puniūtur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ maiestatis: ergo etiam secundum diuinam iustitiam vnus punitur pro peccato alterius.

Præterea. Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filijs quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur his, quorum peccata imitantur non ergo videtur, quod filij pro peccatis proprijs puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est, quod dicitur Ezechiel. 18. Filius non portabit iniquitatem patris.

Respon-

2. 2. q. 108. a. 4. ad 1. Et 3. d. 33. q. 1. ar. 2. Et 4. d. 46. q. 1. ar. 2. q. 3. ar. 1. q. 2. ar. 3. q. 2. ad 3. Et mal. q. 4. ar. 1. ad 19. & a. 8. ad 6. & 8. q. 12. & 15. & q. 5. a. 4. ad 10. & quod. 12. ar. 24. ad 1. Et Psal. 33. fin. Et 1. Ioan. 14. circa fin. Et Ier. 5. circa principi. 1. ff. & circa principi.

Obiect. non tenetur ly solutum.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit, quod vnus portet pœnam alterius, inquantū sunt quodammodo vnum, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum vnusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna, quæ habet rationem medicinæ, cōtingit quod vnus punitur pro peccato alterius. Dictū est enim, quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis sunt quędam pœnales medicinæ ordinatę ad salutem animæ: vnde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo, vel ab homine: vt pote filios pro patribus, & subditos pro dominis, in quantum sunt quædam res eorum, ita tamē, quod si filius, vel subditus est particeps culpæ huiusmodi, pœnalis defectus habet rationem pœnę quātum ad vtrunque, scilicet eum, qui punitur, & eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum, pro quo punitur: quātum vero ad eum, qui punitur, rationē medicinæ tantum, nisi per accidens inquantum peccato alterius consentit, ordinatur enim ei ad bonū animæ si patiē ter sustineat. Pœnæ vero spirituales nō sunt medicinales tantum: quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum, vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria, & propter hoc etiam talibus pœnis, vt dicit Hieron. in epistola ad Auitum, vnus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris: vnde & huius causam dominus assignans dicit Ezech. 18. Omnes animæ meæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod vtrunque dictum videtur esse referendū ad pœnas temporales, vel corporales, inquantum filij sunt quædam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referantur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ, vnde in Exo. additur. His qui oderunt me. Et Matth. dicitur. Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Dicit autem puniri peccata patrum in filijs: quia filij in peccatis parentum nutriti pronio res sunt ad peccandum, tum propter cō suetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes, sunt etiam maiori pœna digni, si pœnas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam, & quartam generationem: quia tantum consueuerunt homines viuere, vt tertiam & quartam generationem videāt: & sic mutuo videre possunt, & filij peccata parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ illæ sunt corporales & temporales, quas iustitia humana vni pro peccato alterius infligit, & sunt remedia quædam, vel medicinæ contra culpas sequē tes, vt vel ipsi qui puniuntur, vel alij cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quam extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccauerunt, vt dictum est, inquantum filius est quædam res patris. Tum etiam quia & domestica exēpla, & domesticæ pœnæ magis mouent, vnde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur, etsi ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur: vnde & est maiori pœna dignus.

7.

2. huius 2da

in corp. artis

RRima conclusio est, *Si sermo sit de pœna voluntarie assumpta, quæ non est simpliciter pœna, vt supra diximus, vnus punitur aliquando pro peccato al-*

Prima conclusio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cato alterius. Secunda conclusio, *Si loquamur de pœna pro peccato inflicta, quatenus habet rationem pœnæ, vnusquisque solum punitur pro peccato suo.* Tertia conclusio, *Si loquamur de pœna, quæ habet rationem medicinæ, vnus punitur aliquando pro peccato alterius.* Ea omnia, quæ notatione digna erant in hoc articulo, satis a nobis examinata superius sunt in disputatione illa 135.

QVAESTIO OCTVAGESIma octaua. De peccato veniali, & mortali, in sex articulos diuisa.

DEinde quia peccatũ veniale, & mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis.

Et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale. Secundo, de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.

3.d.42.q.1 a.3.et 3.cõt. cap.139 fin. & 143.§.1. Et mal.q.7 a.1.ad 22.c. 27.in princ. to.6.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod veniale peccatum non conuenienter diuidatur cõtra mortale. Dicit enim Augustin. 22. lib. contra Faustum. Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam: sed esse contra legẽ æternã, dat peccato, quod sit mortale: ergo omne peccatum est mortale: non ergo peccatum veniale diuiditur contra mortale.

Præterea. Apostolus dicit 1. Corinth. 10. Siue manducaueritis, siue biberitis, siue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite, sed contra hoc præceptum facit, quicunque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei: cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur, quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

Præterea. Quicũque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut vtens, vt patet per Augustin. in 1. de Doctrina Christiana: sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi vtens: non enim refert ipsum ad bonũ, quod nos beatos facit, quod proprie est vti, vt August. dicit ibidem: ergo quicũque peccat, fruitur bono commutabili: sed frui rebus vtendis est humana peruersitas, vt August. dicit in li. 83. quæst. cum ergo peruersitas peccatum mortale nominetur, videtur, quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

Lib. 83. q. 30. ad Simpl. prop. 4.

Præterea. Quicunque accedit ad vnũ terminum, ex hoc ipso recedit ab alio: sed quicunque peccat, accedit ad bonũ commutabile: ergo recedit a bono incommutabili, ergo peccat mortaliter: non ergo conuenienter peccatum veniale contra mortale diuiditur.

Sed contra est, quod Aug. dicit in Homil. 7. super Ioã. quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est, quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale, ergo veniale peccatum conueniẽter diuiditur contra mortale.

Hom. 41. in Ioan. to. 9. & Enchir. c. 64.

Respondeo dicendum, quod aliqua secundum quod proprie accipiuntur, nõ videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inueniuntur, sicut ridere non opponitur ei, quod est arescere, sed secũdum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter eius floritionem & virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idẽ genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei, quod est veniale. Cũ enim peccatũ sit quædã infirmitas animæ, vt supra habitum

Q.71. ar.1. ad 3. q.87.72. 81. & 9.74 ar.3. ad 2. bitũ est, peccatũ aliquod mortale dicit ad similitudinẽ morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principij, vt dictum est. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad vltimum finem, vt supra dictum est, qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solũ per virtutem diuinam, vt supra dictum est, quia inordinationes eorũ, quæ sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis vltimi finis non potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius: sicut nec error, qui est circa principia, & ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, conservato ordine ad vltimum finem, reparabilia sunt, & hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, vt dictum est. Secundum hoc ergo mortale, & veniale opponuntur sicut reparabile & irreparabile, & hoc dico per principium interius, non autem per cõparationem ad virtutem diuinam: quæ omnem morbum, & corporalem, & spirituale potest reparare, & propter hoc veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale.

Q.72. art.5. Q.87. a.3

Q.89 ar.3.

Ad primum ergo dicendum, quod diuisio peccati in veniale & mortale non est diuisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea, de quibus prædicatur secundum prius & posterius, & ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, conuenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & inordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptũ obligat, sed facit præter legem: quia nõ obseruat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmatiuum: vnde non obligat ad semper, & sic non facit cõtra hoc præceptum, quicunque non actu refert in gloriam Dei omne, quod facit. Sufficit ergo, quod aliquis habitualiter referat se & omnia sua in Deum ad hoc, quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia nõ excludit caritatem, quæ habitualiter ordinat in Deum, vnde nõ sequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non vt fruens: quia non constituit in eo finem, sed vt vtens referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile nõ accipitur vt terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis: quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

CONclusio est affirmans, cuius doctrina, & totius articuli altius nobis examinãda, & confirmanda est.

An differentia mortalis, & venialis secundum fidem catholicam sit ex natura rei, vel ex Dei voluntate. Disput. 142.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Variæ hæreticorum, & Catholicorum sententiæ. cap. 1.
Differentia mortalis, & venialis peccati ex natura rei, non ex Dei misericordia pendet cap. 2.

Variæ hæreticorum, & Catholicorum sententiæ.

CAPVT I.

1 *Mortale peccatum quid.*

ANtequam ad disputationem accedamus explicandum nobis est quid nomine mortalis, & venialis intelligamus. Mortale igitur dicimus id, quod morte spirituali dignum est, de qua morte dixit Sapiens Sap. 16. *Homo enim per malitiam occidit animam suam*; præterea dicitur mortale, quia morte æterna gehennæ, quam secundam mortem appellant sancti, dignum efficit hominem: veniale vero dicitur primum, quia facile consequitur veniam, qualia sunt peccata ex ignorantia, etiamsi alias grauia sint; hoc modo nonnulli Patres dixerunt primam mulierem existimasse peccatum suum fore veniale, & Augustinus libro de vera, & falsa pœnitentia capite 18. inquit: *Alia esse mortalia peccata, quæ per pœnitentiam fiunt venialia*; & Paulus 1. ad Timoth. 1. inquit *Sed misericordiã Dei cõsequutus sum quia ignorãs feci in incredulitate meã*; sed de venia li in hac significatione præsens controuersia non intelligitur; præterea veniale magis communiter dicitur quod ita leue est, vel defectu voluntarij, & deliberationis plenæ, vel defectu materiæ, vt nec dissoluat amicitiam cum Deo, nec auferat vitam spiritualem, nec ex se faciat aliquem reum æterna pœna, sed solum temporali, quæritur ergo an hæc peccatorum differentia, vt alterum sit causa mortis spiritualis dissoluẽs amicitiam cum Deo, & peccatorem reum constituens æterna pœna, alterum vero nõ dissoluat amicitiam, nec occidat animam, nec dignum reddat peccatorẽ æterno supplicio, sit ex natura rei, vel ex Dei voluntate, & lege, in qua quidem controuersia nõ solum cum hæreticis, sed etiam cum Catholicis minus probabiliter opinantibus disputandum nobis est.

Sap. 14. Augustin. 1. Tim. 1.

2 *Hæresis Vvitcleff.*

Fuit igitur hæresis Vvitcleff omnia peccata prædestinatorum esse venialia, reproborum autem omnia mortalia; loquitur autẽ de mortali, & veniali in sensu superius exposito. Ex hac vero sententia sequitur differentiam inter mortale peccatum, & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei voluntate prædestinante, aut reprobante; nã si in prædestinatis peccata ex genere suo grauiora non sunt mortalia, non alia ratione id fieri potest, nisi quia Deus illa non imputat ad mortem, & eadem ratione e contrario de reprobis erit. Hunc errorem confutat eleganter vt reliquos Vvaldensis tomo 2. qui est de sacramentis a capite 155. vsque ad 158. & Alphonsus de Castro contra hæreses verbo *peccatum* hæresi vltima, vbi ostendunt ex ipsius actus natura, & libertate operantis non ex eo quod sit in reprobo, aut prædestinato expendendam esse rationem mortalis, & venialis; refellitur autẽ ex canone 17. sessionis 6. Cõcilij Tridentini, vbi dicitur, *Si quis iustificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, &c. anathema sit*, nam cũ reprobus aliquando possit esse in gratia Dei, & iustus apud ipsum, sequitur tunc nõ habere mortalia, cumque sine peccatis vix possit aliquis diem transigere nisi peculiari admodum gratia Dei: fit vt in reprobo aliquando sint solum venialia.

Vvaldens. tom. 2. Mile. Castro. Error Caluini. Conc. Trid. Confutatur a Castro & Vega.

3

Huic errori non omnino consentit Caluinus nam in libro contra Concilium Tridentinum aduersus Canonem 27. eiusdem sessionis vbi damnatur qui cum Luthero dixerit nullum esse peccatum mortale præter peccatum infidelitatis, dixit hæc verba, *Peccatum quodvis quia lege Dei damnatum est, mortale esse fatemur*: quare docet omnia peccata esse mortalia propter legem Dei, & nullum ex se mortale esse, sed omnia venialia: conuenit autem in eo cum Vvitcleffo quod differentiam inter mortale, & veniale ex natura rei non concedit. Contra hunc errorem scripserunt docte, & luculenter idem Alphonsus loco citato, & Andreas de Vega libro 14. super concilium Tridentinum a cap. 1. vsque ad 6. esse autem nũc in iustis peccata venialia de fide est, ac proinde sententia Caluini est manifestus error, dicitur enim Prouerbiorum 24. *Septies in die cadit iustus, & resurgit, impij autẽ corruent in malum.* Oportet igitur leuiores culpas, & veniales in hominibus iustis cõcedere, alioquin omnis qui caderet, semper caderet in malum: nec vere diceretur iustus septies in die cadere. Quem locum tractans Beda in caput 3. Epistolæ Iacobi ita interpretatur,

pretatur, vt iustus cadens septies in die nõ desinat esse iustus, alias corrueret in malũ, sicut cadit impius, quo circa locũ illum intelligit ipse de leuioribus culpis, quas iustus committit. Plura alia testimonia scripturæ adducunt Alphõsus de Castro, & Andreas de Vega locis allegatis; nobis tamen sufficiat allatum testimonium simul cũ definitione Conciliorum. In Mileuitano, canone 6. 7. & 8. definitur quemlibet iustum magna cũ veritate dicere posse, *Dimitte nobis debita nostra*, iuxta illud Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*: alioquin, vt infert Concilium, non dixisset Ioan. 1. epistola c. 1. *Si dixerimus quia peccatũ non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est*; In Tridẽtino vero sessione 6. c. 11. de iustis & sanctis viris sic dicitur, *Licet enim in hac vita mortali quantumuis sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti, nam iustorum illa vox est & humilis, & verax, Dimitte nobis debita nostra*: habemus igitur contra Caluinum re vera nunc esse aliqua leuiora peccata, siue hæc sint leuiora ex natura rei, siue ex lege, & benignitate. Quare errauit ille manifeste cum dixit omnia peccata, quia lege Dei damnata sunt, esse mortalia, cũ multa sint damnata vt venialia tantum: de qua differentia multa Augustinus libro de natura, & gratia cap. 36. & 38.

Mile. Trid. Augustin.

4

Ceterum ex Doctoribus Catholicis non nulli graues etiam, & pij aliam sententiam improbabilem sequuti sunt: dicunt enim differentiam mortalis, & venialis non nasci ex natura ipsa operationũ, sed ex lege Dei ita statuente vt hoc sit veniale, illud vero mortale. Quam opinionem docuerunt Gerson 3. p. tractatu de vita spirituali lectione 1. quæ habetur Alphabeto 61. litera A. & sequentibus Almainus tractatu 3. moralium c. 20. & Rossensis ar. 32. contra Lutherũ, qui omnes contra Lutherum, & Caluinum docẽt esse quidem aliqua peccata venialia in hominibus iustis, quæ Dei amicitiam non dissoluunt, & alia mortalia, quæ iustitiam Dei omnino tollunt; hanc tamen differentiam in Dei tantum voluntatem, & statutũ ita reuocant, vt quum alias omnia peccata ex se mortalia essent, sola Dei misericordia ad æternam pœnam non imputentur: & ideo venialia, & leuiora maneãt. Quã doctrinam quod attinet ad hanc posteriorem partem hoc modo probant: primũ quia omne

Vvalden. tom. 3. c. 1. Gerson. Almainus. Rossens. Ruard. Petrus Soto. Vvaldensis. Vega.

5 *Vera sententia.*

peccatum est offensa Dei: omnis autẽ offensa Dei hoc ipso quod est contra Deum summe bonũ meretur pœnam annihilationis, ac proinde vt ab ea purgemur necessarium est, vt eam detestemur in infinitum: ergo si aliqua culpa est venialis, ex sola Dei voluntate venialis, & leuis est, quia ipse non vult eam ad grauem pœnam imputare. Deinde si nunquam deleretur peccatũ veniale pœna æterna puniretur, vt superiore disputatione c. 2. probatũ est, puniri autẽ non posset aliquis pœna infinita nisi careret æterna Dei visione: ergo omne peccatum ex se priuat æterna visione: cumque sola misericordia Dei deleri possit, sola Dei misericordia habet, vt mortale non sit.

Prima ratio. Secunda.

Differentia mortalis, & venialis peccati ex natura rei, non ex Dei misericordia pendet.

CAPVT II.

PRætermissis erroribus præcedente capite cõmemoratis, qui aperte ab Ecclesia dãnati sunt, atque supposita differẽtia mortalis peccati, & venialis tã in reprobis, quã in prædestinatis quod attinet ad radicẽ huius differentiæ multo probabilior sententia est, quæ asserit peccatum mortale, & veniale non ex Dei voluntate, sed suapte natura differre. Quam opinionem amplectuntur Ruardus, art. 11. §. *Ad quintam quæstionem*, Petrus de Soto tractatu de discrimine peccatorum lectione 6. circa finem, Vvaldẽsis locis superiori capite allegatis, Andreas de Vega lib. 14. super Cõcilium c. 15. & 16. quinimo Petrus de Soto existimat sententiam Gersonis ad errorem Stoicorum, qui omnia peccata æqualia esse dicebant, pertinere: nonnulli etiam Theologi temeritatis notam illi inurere non dubitant, quod errori Caluini fauere videatur. Ea vero impugnari, & hæc nostra confirmari potest, primo quia ex Dei voluntate non constat reuelatione aliqua hæc potius, quam illa peccata venialia esse, multaque nobis relinquuntur arbitrio prudente diiudicanda: quo modo igitur dicere possumus ex natura rei omnia esse mortalia? alioqui non haberemus principium aliquod iudicandi hoc potius, quam illud esse veniale. Secundo cum nostri ad Deum sit amicitia, & iustitia,

Ruard. Petrus Soto. Vvaldensis. Vega. Probatur primo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

stitia, quæ per graue peccatum, & offensam tollitur; cur etiam non erit leuis aliqua iniuria, quæ ex se non sufficiat talem amicitiam dissoluere? eo præsertim quod licet peccata omnia dicantur offensa Dei, non ex eo dicuntur esse contra ipsum, quia directe illi iniuriam irrogent; sed quia contra illius præceptum, & voluntatem fiunt; multa autem ex fragilitate naturæ committuntur: cur igitur inter hæc non erit aliquod natura sua leue, & veniale? Tertio voluntas Dei est ipsiusmet essentia, quæ non dicitur magis, aut minus diligere res, neque vnã odio habere, & aliam diligere, ex eo quod ipsa in se diuerso modo se habeat; sed ex diuersitate rerum, quas respicit, dicitur magis, aut minus diligere, magis, & minus odio habere: quare si res in se est magni momenti, & ad eam refertur essentia Dei per modum odij, non poterit non magno odio eam prosequi: tum etiam si sit magni momenti, & cum ea comparetur per modum dilectionis, non poterit nõ illam magno amore diligere. Qua ratione docet Sanctus Thomas prima parte quæstione 20. articulo 3. Deum æqualiter omnia diligere, si dilectio consideretur ex parte ipsius, quia est ipsiusmet essentia omnino eadem, qua vnam, & aliam rem diligit: si vero consideretur ex parte obiectorum inæqualiter ea diligere, quæ inæqualem in se habent bonitatem: qua ratione vti sumus in primam partem Sancti Thomæ disputatione 89. capite 13. vt probaremus, Deum non diligere vnum magis, quam alium ad gloriam, antequam præuideat merita.

Tertio.

S. Thom.

Ex hac ratione recte colligitur inter peccata aliqua esse mortalia sua natura, non ex Dei voluntate: aliqua vero venialia ex se, nõ ex misericordia Dei: nam si ex parte

7 ipsorum non esset differentia, omnia æqualiter Deo displicerent, quod est absurdum: vel igitur Deo omnia notabiliter displicerent, & ita omnia ex se essent mortalia, & Dei amicitiam dissoluerent, hominemque iniustum, & inimicum Deo efficerẽt, quod est absurdum: vel omnia leuiter Deo displicerent ex se, & hoc magis falsum est: vel denique quædam ex se notabiliter, quædam vero leuiter Deo displicerent, & ita fit vt quædam ex se venialia sint, & ex se amicitiam Dei non dissoluant. Quodsi aliquis dicat omnia quidem notabiliter ex se Deo displicere, ea tamen ratione quædam venialia reputari, quia ad leuem pœnam ex Dei misericordia destinantur, hoc absurdũ est: nam sicut peccatum non debet iudicari malum ex eo, quod ad pœnam destinatur a Deo, sed quia ex se disconueniens est naturæ rationali, quo fit, vt graue, & mortale peccatum actu dissoluens amicitiam, & iustitiam cum Deo ad leuem etiam pœnam possit destinari, sic etiam non debet ex eo leue, aut graue iudicari peccatum, quia ad grauem, aut leuem pœnam fuerit destinatum: sed contra, quia grauiter, aut leuiter Deo displiceat: atque ob id ad grauem, aut leuem pœnam dicimus fuisse destinatum. Quare si omnia peccata ex se grauia essẽt, & mortalia, sicut docẽt Gerson, & alij sufficeret hoc, vt quouis peccato homo Dei inimicus, & apud ipsum iniustus constitueretur, etiamsi ad leuem pœnam esset destinatus: neque enim iniustitia ex ordine ad 8 pœnã, sed ordo ad pœnam ex iniustitia, & ex malitia peccati ortum habet.

Quarto.

Denique cum Gerson plane affirmet omnia peccata in ratione offensæ ex se esse infinita, quia contra infinitam Dei bonitatẽ commissa; sequitur in eius sententia omnia esse æqualia, sicut Stoici dicebant: cuius erroris ipsum merito insimulat Petrus de Soto. Respondet tamen ipse Gerson ad argumentum etiamsi omnia peccata sint infinita, nõ ideo omnia debere esse æqualia: quia linea infinita non esset æqualis superficiei infinitæ. Hoc tamen exemplo non potest se Gerson ab hoc argumento tueri: nã licet linea, & superficies infinitæ diuerso modo infinitæ essent, quia essent diuersæ speciei; tamẽ non diceretur vna maior alia ex parte, qua vtraque infinita est: constat autem vnam offensam esse maiorem quam aliam ex natura rei: ergo diuersitas inter mortale, & veniale non est in Dei misericordiam reducenda. Adde etiam quod cum offensa Dei in quouis peccato ex eo contingat, quod aliquis transgreditur legem, aut iudicium rationis, & non omnes leges, nec omnia rationis iudicia æqualia sint: sequitur non omnem offensam Dei æqualẽ esse.

Solutio Cai. Ioan.

Refellitur.

Notandum.

Ceterum, huius rei gratia notandum est, cum dicimus peccatum mortale, & veniale non ex volũtate Dei, sed sua natura differre, non esse ita accipiendum, quasi omnia peccata ante omnem Dei voluntatem peccata mortalia sint: multa namque sunt, quæ sola Dei lege prohibita sunt, & ideo solũ sũt peccata; hæc igitur sicut peccata nõ sunt ante

Effugium præcluditur.

ante omnem Dei voluntatem, & præceptũ eodem modo venialia, aut mortalia esse non possunt ante omnem voluntatem, & legem. Verum cum dicimus hanc differentiã mortalis, & venialis constare ex natura rei, & non pendere ex Dei voluntate, & misericordia, solũ excludere volumus Dei voluntatem quasi consequentem, & aduenientem iam commisso peccato, & dicimus facta semel trãsgressione ex qualitate, & modo illius, hoc discrimen esse expendendum non ex Dei misericordia ad maiorem, aut minorem pœnam peccatum imputãtis, aut destinantis.

Soluitur prior ratio Cai.

Ex dictis vero facile diluuntur rationes Gersonis. Ad priorem rationẽ dicimus nõ omnem culpam, & offensam Dei ita grauẽ esse vt mereatur pœnam annihilationis: illa enim quæ amicitiam Dei nõ dissoluit, ta-

9 lem pœnam nõ meretur: quodsi Deus, quæ sua est omnipotentia, aliquem iustum, qui haberet veniale peccatum vellet in nihilũ redigere, non esset illa pœna inflicta propter peccatum, sed sola Dei voluntate, qui est auctor vitæ, & mortis. Præterea ad delẽdam culpam venialem, imo & mortalem non est necesse detestari infinite peccatum sed satis est si quem pœniteat facti, quia est contra Deum ex complacentia ipsius, in quo posita est vera ratio contritionis: malitia enim, aut offensa peccati mortalis, nedũ venialis infinita non est, vt sæpius in hoc tractatu de peccatis notauimus. Ad posteriorem rationem respondeo peccatum quidem veniale si non deleatur secundum culpam, & maneat cum mortali perpetuo puniri, hoc tamen esse illi per accidens: at vero quoties hoc peccatum est in homine iusto, statu iustitiæ, in quo decedit, cõdigne postulat, vt tale peccatũ deleatur, nec perpetuo impediat visionem, quam bonis operibus in hac vita iustus condigne promeritus fuit: cũ enim ille maneat amicus, & eo ipso ius habeat filij ad hæreditatem, impedimentum peccati venialis in eo ex se perpetuum non est, sed postulat aliquo tempore purgari: ideo ex se dicitur reparabile, quia manet coniunctum cũ principio vitę.

Soluitur secunda ratio.

Qua ratione hæc differentia inter veniale, & mortale consideranda sit. Disput. 143.

Mortale, & veniale non eo differunt, quod mortale sit contra præceptum, veniale contra consilium, vt Scotus putauit. cap. 1.
Non differre veniale a mortali quod veniale sit circa media mortale vero circa finẽ. c. 2.
Mortale a veniali non differre quod mortale sit contra legem, veniale autem non itẽ. c. 3.
Veræ aliquæ differẽtiæ inter veniale, & mortale. cap. 4.

Mortale, & veniale non eo differunt, quod mortale sit contra præceptum, veniale contra consilium, vt Scotus putauit.

CAPVT I.

1 In quo variant Scholastici.

CVm Scholastici fere omnes fateantur contra Gersonem, Rofensem, & Almainum differentiam venialis, & mortalis desumendam nõ esse ex Dei misericordia, & ordinatione, sed ex ipsa natura operis; in assignanda tamẽ ratione huius discriminis variant. Referemus igitur sigillatim, quid alij senserint, & tandem veram rationem differentiæ paucis aperiemus. Primũ igitur Scotus in 2. d. 21. q. 1. §. *Dico ergo* affirmat peccatum mortale, & veniale eo differre, quod mortale ita esse potest circa finem, & circa ea, quæ sunt ad finem, hoc est, circa Deum, & circa alia obiecta creata, vt opponatur ordinationi sine qua finis comparari nõ potest, hoc est, præcepto: veniale vero licet possit esse circa finem, & circa ea, quæ sunt ad finẽ, vt de mortali dictum est, non opponatur ijs, quæ sũt necessaria ad finẽ, sed ijs, quæ vtilia sunt: & ita non sit contra præceptum, sed contra consilium. Hanc differentiam inter reliquas priori loco connumerat Gab. in 4. d. 16. q. 1. ar. 1. notabili 1. nec aliũ pro ea auctorem inuenire potui. Eam vero refellit Andreas de Vega lib. 14. super Concilium Tridentinum ca. 12. & Recentiores communiter hac præsertim ratione, quod opus factum contra consilium ex eo solũ, quod sit contra consilium, non potest esse malum: alioquin & ducere vxorem malum esset saltem venialiter, quia est contra consilium non ducendi vxorem, quod tradit Apostolus 1. ad Corint. 7. *De virginibus autem præceptum domini non habeo, consiliũ autem do tanquam misericordiam consequutus a Domino, vt sim fidelis*: at hoc dicere est con-

Prima sententia Scoti.

Gab.

Vega.

Universidad de Deusto
Biblioteca

set contra eundem Apostolum ibidem, dicit enim, *Si autē acceperis vxorem nō peccasti, & si nupserit virgo non peccauit.*

Obiectio. Sed obijciūt aliqui hoc modo, Si quis expresse vellet non esse religiosum, aut aliud consilium non obseruare, peccaret venialiter; sicut si aliquis expresse vellet non agere pœnitentiam ergo ex eo solum, quod quis operetur contra consilium, potest peccare. 2

Solutio. Respondeo hunc actum non posse esse displicentiam consilij, quatenus bonum est; quia bonum vt bonum nemini potest displicere; quare si alicui displicet consiliū, displicet ratione alicuius incōmodi, quod habet coniūctum. Similiter si quis vult nō esse religiosus, & habet actum complacentiæ circa hoc obiectum, quod est, *Non esse religiosum*, debet sibi tale obiectū placere ratione alicuius bonitatis coniūctæ: ex hac autē, quæ est ratio motiua, & ex motiuo etiam displicentiæ expendi debet affectus cōtra consilium, vt iudicemus vtrū sit bonus, an malus: ex eo tamen solum, quod est contra consiliū, non debet malus iudicari. Quare hic summe obseruandum est licet ex se peccatum non sit non seruare propositum consilij, nec transgredi regulam in religione, quæ ex statuto non obligat ad peccatū, sed loco consilij tantum posita est, posse tamen esse peccatum, & non raro contingere ex prauo fine, quo affectus mouetur cōtra consilium; quare si alias ex recto fine moueatur, opus non redditur malum, sed bene fieri potest. Ex quibus sentētia Scoti, vt a nobis explicata est, satis impugnata manet: an vero aliquid aliud senserit sequente capite explicabimus. Verum quidquid ille senserit mentem S. Thomæ perperā est interpretatus, vt infra videbimus.

Summe obseruandum.

Non differre veniale a mortali, quod veniale sit circa media, mortale vero circa finem.

CAPVT II.

3 Secunda sententia Recentiorum. Caiet. Conr.

THeologi nonnulli Recētiores, quibus fauent Caiet. & Conr. hanc etiam inter mortale, & veniale assignant differentiam, vt mortale sit contra finem, veniale autem cōtra media: imo arbitrantur hāc fuisse differentiam constitutam a S. Tho. in hoc art. cum tamen alia longe diuersa fuerit mens

S. Thom.

illius, vt infra videbimus. Hanc tamen differentiam sic explicatā impugnant Ric. in 4. d. 16. artic. 2. q. 2. Scotus in 2. d. 21. q. 1. §. *Dico ergo*, & Maior in 2. d. 42. q. 6. in secundo quæsito: eo quod tam circa Deum, qui est finis omnium rerum, quam circa creaturā possit esse mortale, & veniale, vel ex leuitate, & grauitate materiæ, vel ex plena, aut imperfecta libertate voluntatis, & consideratione intellectus. Respondent tamen Caiet. & Conr. mentem S. Tho. non esse assignare hic differētiam inter peccata venialia, & mortalia quæcunque: sed inter mortale, & veniale ex genere suo: certum autem est veniale peccatū ex genere nō esse circa Deū, sed omnia huiusmodi ex genere suo esse mortalia, & solū effici venialia ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta deliberatione. Ceterum cum S. Th. vniuersē loquatur de veniali, & mortali, non est cur Caiet. & Conr. doctrinam illius accommodent ad vnum tantum genus peccati. At dicit Caiet. hic S. Tho. agere de peccato per se mortali, & per se veniali: & ita recte docuisse peccatum per se mortale esse circa Deum, peccatum autē per se veniale esse circa medium. Verum quamuis negare non possimus peccata circa Deū per se, & ex genere suo esse mortalia, ex accidēte autē fieri venialia vel ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta deliberatione; tamen certū etiam est circa media, hoc est, circa creaturas vtrumque genus peccati per se versari: est enim verbum otiosum ex genere suo veniale, & furtū ex genere suo mortale, & alia huiusmodi, quinimo illud, quod ex genere suo mortale est, vt furtum, ita potest esse venia- 4
le sicut mortale, & ex se ad vtrūque indifferens est: denique aliam esse mētem S. Thomæ capite 4. videbimus.

Ricard. Scotus. Maior.

Solutio.

Mortale a veniali non differre, quod mortale sit contra legem, veniale autem non item.

CAPVT III.

Tertia sent.

ALij vero existimant eo differre veniale a mortali, quod veniale non est contra legem, aut præceptum, sed præter illud: mortale autem est contra legem, & præceptum sententia hæc fuit Alexā. 2. p. q. 106. m. 1. §. *Cōtra quintam definitionem*, ad 3. Bonau. in 2. d. 24.

distinctione 42. articulo 2. quæstione 1. in corpore, & ad secundum Sancti Thomæ in hoc articulo in solutione 1. quem sequuntur Caietanus, & Conradus. Probari, autē posset primo ex illo Matthæi 19. *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*, qui autē peccat venialiter, intrat ad vitam: ergo seruat mandata, ac proinde non operatur contra mandatum aliquod. Secundo quia 1. Ioannis 2. dicitur, *Si quis dixerit, quoniam diligo Deum, & mandata eius non seruat, mendax est*: quasi hæc duo inuicem consequantur seruare mandata, & diligere Deum: qui autem peccat venialiter vere dicere potest ego diligo Deum, quia manet in caritate, & Deus in eo: ergo dicere etiam potest mandata eius seruo: quodsi veniali aliquo peccato præceptū aliquod transgrederetur, nō diceret vere *Seruo mandata*. Tertio ad Romanos 13. inquit Paulus, *Qui diligit proximum, legem impleuit*, & iterum, *Plenitudo legis est dilectio*: qui autem est in veniali vere diligit proximū, & manet in dilectione: ergo plene obseruat legem, ita vt nullum illius præceptum transgrediatur. 5

Hanc sententiam impugnant Durandus in 2. distinctione 34. quæstione 6. in solutione 1. & Maior in 2. distinctione 42. quæstione 6. in secundo quæsito, & ad 2. dubiū, & Andreas de Vega libro 14. super Concilium Tridentinum capite 13. primum quidem exemplo reipublicæ tēporalis in qua sunt aliquæ leges necessariæ omnino ad conseruationem ipsius: aliquæ vero sine quibus respublica conseruari potest, vtiles tamen sunt ad meliorem illius conseruationem. Eodem modo in republica, & regno cœlorum debent esse aliquæ leges necessariæ, sine quarum custodia nemo saluabitur aliæ vero ad hunc finem vtiles, quarum violatio non impedit salutem. Secundo efficacius hoc modo refellitur, si verbum otiosum, vel furtum paruum non esset contra præceptum aliquo modo, sed præter illud, sequeretur non fore contra iudicium rationis rectæ, neque disconueniens naturæ rationali, sed sicut esset præter legē, esset etiam præter rationem: hoc autem est falsum, nam iudicium rationis rectæ non solum non dictat mentiendum esse, sed etiam iudicat malum esse, & minime licitum mentiri: quod autem licitum non est, aliquo modo prohibitum est, vel lege positiua iubente, vel lege naturali, quæ est ipsa natura rationalis: nam eo ipso quod aliquid malum est, naturæ rationali disconueniens, & dissentaneum est, ac proinde ipsi iuri naturali contrarium. Quare dominus Matthæi 5. inquit, *Ego autem dico vobis non iurare omnino*, & paulo post, *Sit sermo autem vester, est, est; non, non. quod autem his abundantius est, a malo est*. Quibus verbis aut Deus consilium tantum proposuit, sicut alia, quæ eodem capite docuit, aut præceptum, si consilium tantum, & nō iurare solum consilium Euangelicum est, sicut non nubere, sequitur non esse vllum peccatum iurare sine vlla necessitate, quia solum opponitur consilio: si autem præceptum est, sequitur aut peccatum iurandi semper esse mortale, aut aliquod veniale esse contra præceptum: quod sane argumentum de reliquis omnibus venialibus fieri 6
potest. Adde, quod ille, qui præter legem operatur, nec ei aliquo modo opponitur, potius videtur opus indifferens ex se operari quam peccatum: ergo vel omnia peccata dicemus esse mortalia, vel venialia etiam cōtra legem, & præceptum esse fatendum est.

Matth. 5.

Vera aliquæ differentiæ inter veniale, & mortale.

CAPVT IIII.

Prima vera differentia inter veniale, & mortale. S. Thom.

IAm vero in hoc capite in vnū colligamus omnem differentiam, quam necesse est assignari inter veniale, & mortale. Prima igitur est, quam cōstituit Sanctus Thomas in hoc articulo, perperamque eam intellexit Caietanus: nec enim S. Doctor dixit veniale, & mortale differre, quia veniale versetur circa media, mortale autem circa finem: sed inquit inter peccata quædā tollunt ordinem ad vltimum finem, qualia sunt mortalia: quædam autem tollunt ordinem circa media cōseruato semper ordine ad finem: dicit autem mortalia tollere ordinem ad vltimum finem, quia tollunt coniunctionem cum vltimo fine, & quia coniunctio cum vltimo fine est vita animæ nostræ merito dicuntur mortalia, quia tollunt vitam animæ nostræ, & ex se auferunt principium omne reparationis: morti enim mederi non possumus. Venialia autem cū non auferant vitā, nō tollunt principiū sanitatis, & medicationis, & ita sicut morbo non lethali ei mederi possumus. Et sicut

Caiet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

error circa principia restaurari non potest per alia principia; error tamen circa conclusionem per principia ipsa corrigi potest; ita etiam mortale nō relinquit principium, per quod corrigatur, quia ipsi principio vitę opponitur: veniale autem relinquit hoc
7 principium, ex quo corrigi potest.

Hanc eandem differentiam alio modo explicarunt Durandus in 2.d.43.quæstione 6.numero 11.& Maior loco citato, quia scilicet mortale tollit caritatem, quæ est vita animæ, veniale vero non tollit illam, sed feruorem illius impedit. Eandem quoque Ricardus in 4. distinctione 16. articulo 2. quæstione 2. alijs verbis expressit; quia nimirum mortale tollit ordinem necessariū simpliciter ad salutem; veniale autem ordinem tantum vtilem, & congruum, ad illam melius consequendam. Ex quo modo loquendi occasionem forsan sumpserunt Scotus, & Gab. vt assererent peccata mortalia esse contra præcepta: venialia vero contra consilia; quia consilia non sunt necessaria, sed vtilia solum ad salutem.

Dur ind. Maior.

Ricar.

Porro differentiam hanc, quam S. Thomas constituit, recte etiam exposuit nobis Alex. 2. parte q. 107.m.2. cum ait veniale peccatum tunc committi, quando diligitur creatura citra Deum: mortale vero quando supra Deum amatur, vel æque cum Deo; est enim diligere creaturam citra Deum, ita eam diligere, vt amor creaturæ non sit contra legem diuinæ caritatis, Dei amicitiam omnino dissoluens. nec sit secundum Dei caritatem, sed præter illam: diligere autem creaturam supra Deum, vel æque cum Deo, est amore creaturæ amorem, & dilectionem Dei omnino tollere: hoc autem non prouenit ex maiori intensione, & conatu; sed ex eo q̄ diligitur aliquid contra præceptum Dei notabile, ex quo illius amicitia dissoluitur; qui quidē amor creaturæ dicitur ab Scholasticis maior, quam amor Dei appretiatiue, non intensiue; de qua distinctione infra disputatione 194. capite 3. aliqua dicenda sunt. Iuxta hanc doctrinam rectè idē Alex. 1.p.q. 19. m. 8. inquit veniale hoc efficere vt anima minus efficaciter Deo adhæreat per caritatē, quia eius feruori opponitur, & disponit ad illius corruptionem, mortale vero omnino separet:
8 qua etiam ratione intelligendum est id, quod S. Thomas dixit supra q. præcedente art. 5. videlicet mortale tollere ordinem ad vltimum finem, sed veniale ordinem tantū circa ea, quæ sunt ad finem, saluo, & integro manente ordine circa finem, non quia veniale non possit esse circa Deum tanquā circa obiectum, sed quia non tollit ordinē, & coniunctionem caritatis cum ipso: sed tā tum opponitur feruori caritatis, qui est ido neum medium ad conseruandam ipsam caritatem.

Alex.

Secunda differētia inter peccatum veniale, & mortale ex prędicta colligitur, quę talis est: peccatum veniale non est contra præceptum necessarium ad caritatem seruandam, & salutem consequendam, sed præter illud; mortale tamen est contra huiusmodi præceptum: ex hoc autem negari non debet peccatum veniale esse contra aliquod præceptum, vt supra satis probatum est. Hanc differentiam tradit Caietanus tomo 1. opusculorum tractatu 21. alias opusculo 27. quæstionum quæstione 21. quem sequūtur Recentiores Thomistæ in hunc articulum, & Petrus de Soto tractatu de peccatorum discrimine lectione 7. atque in hunc sensum interpretatur S. Thomam in hoc articulo in solutione 1. & eodem modo posse mus explicare alios Scholasticos allegatos a nobis c. 3. qui docent peccatum veniale a mortali differre, quod veniale non est contra præceptum, sed præter illud, mortale vero est contra præceptum: vt intelligantur de præcepto tantum necessario ad caritatis 9
cōseruationem. Colligit autē Petrus de Soto prædictū discrimen venialis, & mortalis ex Aug. in li. 3. de doctrina Christiana c. 36 putat enim Augustinū ibi dicere mēdaciū prohibitū esse aliquo præcepto, non tamen præcepto necessario ad salutem: sed Aug. nihil tale ibi docet: solum asserit eum, qui explicat Scripturam alio sensu, quam ipsa significat, ad finem tamen ædificandæ caritatis non falli perniciose, nec omnino mēti ri, *Non est quippe* (inquit ille) *in mentiente voluntas falsa dicendi, & ideo inuenimus qui mentiri velint, qui autem falsa, neminem &c.* Deinde comparat hunc, qui falso interpretatur Scripturam animo tamen ædificandæ caritatis, homini deferenti viam, quā cæpit, qui per agrum sine via ad eundem locum tendit, ad quem via illa ducebat. Negari igitur non debet peccatum veniale esse contra præceptum aliquod, quod simpliciter præceptum sit, sed dicendum est non esse contra præceptum præcipuum, videlicet necessarium ad salutem.

Secundario differentia.

Caiet.

Petrus Sot.

Ex his autem respondere possumus ad il-

la, quæ capite 3. adduximus ad probandum peccatum veniale non esse contra præceptum: quia idē est in Scriptura seruare præcepta, & consequi salutem. Dicimus igitur ibi nomine præcepti, aut præceptorum intelligi omnia quæ necessaria sūt ad salutē, quibus peccatum veniale non aduersatur, & de eisdē intelligi debere illud Matth. 5. *Qui soluerit vnum de mādatis istis minimis, & docuerit sic homines minimus vocabitur in regno cœlorum*; id est nullum locum habebit in regno cœlorum; appellat autē minimum mandatum, non quia non sit necessarium ad salutem, & caritatem conseruandam: sed quia inter necessaria minimum sit. Dicit itaque illum, qui docuerit, sed minimum præceptum ex necessarijs ad salutē prætermiserit, non esse admittendum in regnum cœlorum: nam si de minimo præcepto obligante solum ad veniale loqueretur, nō diceret, *Minimus vocabitur in regno cœlorum*, hoc est, minimam partem habebit, vt verba sonant; qui enim multa merita haberet, etiamsi aliqua præcepta, quæ obligarēt solum ad veniale transgrederetur, non pro
10 pterea minus haberet præmij: quia peccata venialia impediunt, ne quis citius cōsequatur præmium; quia prius debent purgari, nō tamen diminuit aliquid illius.

Explicatur locus Matth.

Tertia differentia inter mortale, & veniale solet constitui, quod mortale vltimum finem in creatura constituat, ita vt dicatur homo ipsa creatura tanquā fine vltimo simpliciter frui; per veniale vero non cōstituatur, nec ipso dicatur simpliciter frui. Discrimen hoc constituit Bonau. in 2. d. 42. ar. 2. q. 1. ad 6. S. Thomas in hoc articulo ad secūdum, addit autem Bon. hominem dum peccat venialiter nec vti, nec frui, sed abuti ipsa creatura. Obiter tamen notandum est id quod disputatione 5. c. 1. latius explicatum est, ideo per peccatum mortale constitui a nobis vltimum finem in creatura nō quod creatura tunc diligatur propter se, & in alium finem non referatur; hoc enim etiam in veniali reperitur, quo creatura ratione delectabilis propter seipsam diligitur; sed ideo, quia eius amor opponitur amori caritatis, quo Deus a nobis vt vltimus finis propter seipsum diligitur, ac proinde contrarium finem Deo dilectio nobis constituimus in creatura: quia tamen cum veniali semper manet ordo ad vltimum finem dilectum amore caritatis, quia ab eo non separat: ideo per tale peccatum non cōstituitur finis vltimus in creatura. Qua vero ratione Aug. distinguat hæc duo, nempe frui creatura, & vti, & an in peccato veniali dicatur homo frui creatura, vel illa vti; diximus disp. 32. cap. 2. 11

Tertia differentia.

Bonauent. S. Thom.

Postrema differētia inter veniale, & mortale omnibus probata est, quia veniale pœnam temporalem, mortale vero pœnam æternam meretur: hæc autem ex eo nascitur, quod veniale, quia leuis culpa est, non tollit amicitiam Dei, & sanctitatem cum eo; ac proinde non postulat æterno supplicio puniri, sed potius temporalem solum pœnam: mortale vero cum dissoluat amicitiā, & iustitiam cum Deo tollat, æternam pœnā exigit; ideoque & veniale dicitur reparabile ratione status, quia relinquit in homine vitam gratiæ: mortale vero irreparabile: quia vitam gratiæ aufert.

Postrema differentia.

Vtrum peccatum mortale, & veniale vniuoce dicantur peccata, an vero analogice. Disp. 144.

Quid sentiāt S. Thomas, & Caietanus. cap. 1.
Sententia Durandi. cap. 2.
Explicatio veræ sententiæ. cap. 3.

Quid sentiat S. Thom. & Caietanus.

CAPVT I.

I

Prima sententia. S. Thom. Caiet.

SAnctus Thomas in hoc articulo, quem sequitur Caiet. plane affirmat peccatum veniale analogice tantum dici peccatum per attributionem, aut analogiā ad mortale, cui existimat simpliciter conuenire definitionē peccati traditam ab Aug. lib. 22. cō tra Faustum c. 27. eo quod peccato veniali conueniat secūdum rationem imperfectā; mortali autem secundum perfectam: nam sicut ægritudo non est, nec intelligi potest sine ordine ad mortem, ad quam disponit: sic etiā nec veniale sine ordine ad mortale. Præterea vt hanc sententiā defendat Caiet. contra Dur. in hoc art. asserit peccatum veniale non esse simpliciter prohibitū, quia non est contra legem, sed præter legē: mortale autem esse simpliciter prohibitū: quia est contra præceptu. Qua ex parte huic etiā sententiæ adstipulātur Alex. & Bon. quos commemorauimus disputatione præcedente c. 3. cum asserunt, peccatum veniale non

Augustt.

Alex. Bonau.

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse contra præceptum, sed præter illud.

Addit vero Caietanus inter actus virtutis esse aliquos, qui simpliciter non sunt virtutum, sed secundum quid, vt actus Eutrapeliæ: nam qui hanc habet virtutem, non dicitur simpliciter studiosus, sed secundum quid. Facit cum his Conradus in hunc articulum circa solutionem 1. qui notat ita veniale dici peccatum per attributionem ad mortale, vt quamuis sine mortali esse possit, non tamē possit intelligi sine illo: sicut animal pictum analogice dicitur animal respectu viui: manere tamen potest pictum sine viuo. Hæc sententia probari posset, quia in Scriptura cum dicitur simpliciter peccatum, intelligitur mortale Ioannis 8. *Qui facit peccatum seruus est peccati:* & 1. Ioannis 3. *Omnis qui in eo manet, non peccat,* & rursus, *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare.* Quæ quidem non nisi de peccato mortali possunt intelligi.

Conrad.

Ioan. 8.

1. Ioan. 3.

Sententia Durandi.

CAPVT II.

2 Secunda sententia. Durand.

HAnc opinionem impugnat Durandus in 2. distinctione 42. quæstione 6. contenditque nō esse in vniuersum veram: nam quamuis peccatum veniale ex defectu plenæ considerationis sit analogice peccatum respectu mortalis: tamen peccatum veniale ex genere suo, vt verbum otiosum, debet esse vniuoce peccatum: rationem vero discriminis assignat, quia in priori genere venialium, non est simpliciter, sed analogice voluntarium: in posteriori autem est simpliciter, & vniuoce voluntarium. Probat autem suam sententiam primum: quia quoties nomen analogice dicitur de aliquibus, aliquid eorum est primum, per ordinem ad quod cetera talia dicuntur: sicut inter ea, quæ dicuntur sana, primum est animal, sine quo cetera non dicerentur sana: & inter entia primum est substantia, sine qua accidentia non vocarentur entia: quāuis autem impossibile esset mortale, vt homicidiū recte posset intelligi, & esse veniale ex genere suo vt mendacium: ergo tale mendacium non dicitur peccatum per analogiam ad mortale. Respondebit aliquis ex doctriua Conradi superius posita sine mortali posse esse veniale, quia mortale non supponitur tanquam causa. Hoc tamen parum interest: nam argumentum factum non contendit peccatum mortale esse debere causam venialis, vt peccatum de vtroque analogice dicatur: sed solum peccatum mortale secundum rationem suppo ni debere tanquam primū, vt aliquod deinde intelligatur esse veniale: si ergo recte intelligitur fore verbum, aut mendacium otiosum, etiamsi nullum posset esse peccatum mortale, signum est tale verbum, aut mendacium nō dici veniale per analogiam ad mortale. Hoc idem argumentum confici potest de peccato veniali, quod ex leuitate sola materiæ veniale est: nam licet nullum esset peccatum mortale ex grauitate materiæ, videretur nihil ominus esse posse peccatum veniale ex leuitate materiæ.

Ratio prima

Solutio.

3

Secundario. Secundo, peccatum veniale non est præpter præceptum, sed simpliciter est contra præceptum sicut mortale: ergo ab vtroque abstrahi potest ratio quædam vniuoca vtriusque. Verum hoc argumentum si alicuius momēti est, probat quoq; de omni peccato veniali etiam ex imperfecta deliberatione proueniente, quia hoc etiam peccatum contra præceptum, & legem est: cum tamen Durandus de hoc genere peccati venialis concedat vniuoce esse peccatum cū peccato mortali.

Tertio. Tertio, omnis actus virtutis moralis siue notabilis, siue leuioris materiæ vniuoce est actus virtutis: ergo a contrario omne peccatum etiam leue, & veniale est vniuoce peccatum. Nam quod inquit Caietanus esse quosdam actus virtutis qui non sint simpliciter studiosi, vt virtutis Eutrapeliæ, manifeste falsum est: nihil enim illi, vel alteri, qui est secundum rectam rationem, deesse potest, vt sit simpliciter actus studiosus, & virtutis.

Quarto. Quarto, verbum otiosum, & alia peccata, quæ ex genere suo venialia sunt, intrinsece, & formaliter sunt peccata, neque enim est a quo extrinsece denominentur peccata: ergo veniale non potest dici peccatum analogice: nam cum in duobus reperitur aliqua forma intrinsece, & formaliter abstrahi potest ab vtroque quædam ratio vniuoce communis: forma enim, quæ in duobus intrinsece reperitur, simpliciter conuenit illis, ac proinde ab eis vniuoce abstrahi potest conceptus communis, quia nomen

4

Solutio Conradi.

nomen est idem, & ratio significata per nomen eadem. Sed respondet Conr. rationem peccati in veniali, & in mortali reperiri formaliter, & intrinsece, sicut ratio entis in substantia, & accidēte reperitur. Verum contra hoc est ratio superius facta; nā quoties in duobus est aliqua forma intrinsece eōdem nomine significata, nihil obstare videtur quo minus ab vtroque ratio vniuoca abstrahatur. Et de substātia, & accidēte idē dicendum est, nam si accidens esset ens intrinsece, simpliciter esset ens, & non dicere tur entis ens, ac proinde vniuoce ipsi, & substantię ratio entis cōueniret, vt cōstat ex dictis 1. p. disp. 14. c. 2. & 121. c. 2. Hæc est sententia Durandi, quam etiam docuit Maior in 2. d. 42. q. 6. in. 2. quæsito in respōsione ad primum dubium.

Segregatur

Maior.

Explicatio veræ sententiæ.

CAPVT III.

5 Obseruandū vt peccatum omne dupliciter posse considerari.

VT veriorem in hac re sententiā pronuntiemus, obseruandum est omne peccatum dupliciter posse considerari: primum intra genus moris, quatenus est discōueniēs naturæ rationali, vt rationalis est, & contrarium virtuti: & hac ratione negari non debet omnia peccata, tam mortalia, quam venialia siue ex genere suo, siue ex leuitate materiæ, vel ex imperfecta libertate vniuoce esse peccatum cum peccatis mortalibus: qua ratione, & furtum paruum, & magnum plene, vel imperfecte deliberatum, est vniuoce furtum contra virtutem iustitiæ, & sic de alijs omnibus. Eodē modo verbum otiosū, quod ex genere suo veniale est, vniuoce conuenit in communi ratione generica peccati cū verbo contumeliæ, & iniuriæ, quod ex genere suo mortale est: differunt igitur hoc modo veniale, & mortale ex paruā, & magna materia. Colligitur autē hæc doctrina ex S. Tho. supra q. 18. a. 11. vbi ait ex circunstantia parui, & magni non variari speciem: quia paruum, & magnū non tribuit speciē, sed necessario illam supponit, vt eodem articulo vberius explicauimus: contingit autem vt paruum de mortali faciat veniale, & magnum de veniali faciat mortale: quo modo autem cum hoc cōstet mortale: quo modo autem cum hoc cōstet doctrina articuli 5. huius quæstionis ibidē dicemus.

S. Thom.

Deinde considerari potest peccatum, vt est contra vitam spiritualem animę, scilicet contra caritatem, & coniunctionem cum Deo; quæ quidem ratio non est de essentia peccati secundū genus moris, & quatenus est disconueniens naturæ, sed est quid consequens naturam peccati in genere moris vt disputatione 96. c. 2. explicatū est: & secundum hanc considerationem peccatum veniale non simpliciter sed analogice dicitur peccatum. Nam ratio peccati simpliciter in eo posita est, vt tollat vitam spiritualem, & quia veniale peccatum eam non tollit: sed est veluti ægritudo, & dispositio tēdens ad mortem: ideo analogice tantum dicitur peccatum. Qua etiam ratione cōciliari possunt duæ sententiæ superius commemoratæ. Et sane S. Tho. solum loqui de peccato veniali, & mortali secundum hanc posteriorem considerationem, ratio, qua ipse in articulo vtitur, manifeste indicat, atque argumenta, quæ Durandus affert nihil contra eam probant. Ablato enim peccato secundum rationem mortalis impossibile esset peccatū aliquod esse veniale: quia si impossibilis est mors, impossibilis est ægritudo, & dispositio ad mortem. 6

Argumenta igitur Durandi, si alicuius pōderis sunt, solum probant peccatum veniale quatenus opponitur virtuti morali, & rectæ rationi esse simpliciter peccatum, & cōtra præceptum: non tamen esse simpliciter peccatum quatenus consideratur vt dispositio ad mortem animę. Obseruandum tamē est falsum esse id, quod dixit de priore genere venialis, videlicet illud non esse simpliciter veniale, quod est ex imperfecta deliberatione, quia non est simpliciter, & vnī uoce voluntarium. Nam in his peccatis reperitur vera ratio, & vniuoca voluntarij, ac proinde etiam ex hac parte nihil obest quo minus vniuoce sint peccata.

Privatum spirituale contra. Veniale non simpliciter ed analogice dicitur peccatum.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum mortale, & veniale differant genere.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale, & mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatū mortale ex genere, & aliquod veniale, ex genere bonū enim & malum ex genere in actibus humanis ac-

Supra a. 72. art 5 & 2. d. 24. q 3. a. 6. ad sextum & dist. 42. quæst. 1 art 4. cor. & 4

Universidad de Deusto
Biblioteca

d.16.q.3.a. 2.q.4 ad quintum. Et 1 d.42.q.1. co. & q.7. art.1. & 2. pro.3 c.138. Q.18.art.2. & 3.

nis accipitur per comparationem ad materiam siue ad obiectum, vt supra dictum est, sed secundum quodlibet obiectum vel materiam contingit peccare mortaliter, & venialiter: quodlibet enim bonum cõmutabile potest homo diligere, vel infra Deũ, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

Arist. prec.

Præterea. Sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale, quod est reparabile: sed esse irreparabile conuenit peccato, quod fit ex malitia, quod secũdum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile conuenit peccato, quod fit per infirmitatem vel ignorãtiam, quod dicitur remissibile, ergo peccatum mortale, & veniale differunt sicut peccatum, quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate, & ignorãtia,

Q.76.77. & 78.

sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, vt supra dictum est. Ergo peccatum veniale, & mortale non differunt genere.

Q.74.ar.3. ad 3. & art. 10.

Præterea. Supra dictum est, quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia: sed subiti motus inueniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

In ser. 4 de animab. defunctorum & ser. 41. in ordine to. 10.

Sed contra est, quod Aug. in sermone de purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, & quædã genera peccatorum mortalium.

In libro de vera & fal. penit. to. 4. & refertur 2 sent. dist. 17. parag. 2.

Respondeo dicendum, quod peccatũ veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale, vno modo quia est veniam consecutum, & sic dicit Ambrosius, quod omne peccatum per pœnitentiam fit veniale: & hoc dicitur veniale ex euentu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se vnde veniam non cõsequatur, vel totaliter, vel in parte: in parte quidem sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, vt cum fit ex infirmitate, vel ignorantia, & hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem ex eo, quod non tollit ordinem ad vltimum finem, vnde non meretur pœnam æternam, sed temporalem, & de hoc veniali ad præsens intendimus: de primis enim duobus constat, quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatũ dicatur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur ex obiecto. Cũ enim voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat caritati, per quã homo ordinatur in vltimũ finẽ, illud peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale vnde est mortale ex genere, siue sit contra dilectionẽ Dei, sicut blasphemia, periuriũ, & huiusmodi, siue cõtra dilectionẽ proximi, sicut homicidium, adulterium & similia: vnde huiusmodi sũt peccata mortalia ex suo genere. Quãdoque vero voluntas peccantis fertur in id, quod in se continet quãdam inordinationem, nõ tamen contrariatur dilectioni Dei, & proximi: sicut verbum otiosum, risus superfluus, & alia huiusmodi, & talia sunt peccata venialia ex suo genere, vt supra habitum est. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni, & mali, non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, vt supra habitum est, contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo cõstituit finem vltimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatũ mortale ex genere: puta cũ aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit veniale propter hoc scilicet

Q.71.a.6 & 9.77.a.6

Q.74.ar.10

licet quod actus est imperfectus, id est non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus: sicut supra dictũ est de subitis motib⁹ infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id, quod repugnat diuinæ caritati, conuincitur præferre illud caritati diuinæ, & per consequens plus amare ipsum quam Deum, & ideo aliqua peccata ex genere, quæ de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum, & sic sũt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendũ, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

Notatio circa articulum.

CONclusio est, *Veniale, & mortale genere differunt: tametsi mortale ex genere, fieri possit veniale ob leuem materiã, & propter defectum considerationis, & e contra veniale fieri possit mortale, vel quia in creatura constituitur vltimus finis, vel quia ad finem mortalem refertur.* In hoc articulo solum cõtendit Sanctus Thomas ostendere esse quædam peccata, quæ ex genere suo, hoc est, ex obiecto sunt venialia, vt verbum otiosum, mendacium otiosum: & quædã ex genere suo mortalia, vt furtum, adulterium, &c. Dicuntur autẽ hæc peccata genere differre: quia differunt ex obiecto, malitia autem, seu bonitas ex obiecto, dicitur malitia ex genere, vt notauimus disp. 50. cap. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

1.d.24.a. 1.q.1.ar.5. & 2.d.36.ar.2. ar.3. & 1.dist. 3.q.2.ar.5. & Ep.1.ad Rom. 5.q.1.ar.3. & vers. 9. 1.ar.6. ad 16. Et mal.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Vnum enim oppositum non disponit ad aliud, sed peccatum veniale, & mortale ex oppositis diuiduntur, vt dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

9.7 ar.1 ad 7. & art. 2. co. & ad 1. & 3. & art 6. ad 1. & 2 q.14. art. 2. co. Art 1 hum. quæst. Lib 2. c.1. & 2. tom 5. Art 2 hum. quæst.

Præterea, Actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, vnde in 2. Eth. dicitur quod ex similibus actibus generantur similes dispositiones & habitus, sed peccatum mortale & veniale differunt genere seu specie, vt dictum est, ergo peccatum veniale nõ disponit ad mortale.

Præterea. Si peccatũ dicatur veniale quod disponit ad mortale, oportebit, q quæcunque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia, sed omnia bona opera disponunt ad peccatũ mortale, dicit enim Aug. in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur, vt pereant, ergo etiam bona opera erũt peccata venialia, quod est inconueniens.

In regula 3. non longea principio 2.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 18. Qui spernit minima, paulatim defluit: sed ille, qui peccat venialiter, videtur minima spernere: ergo paulatim disponitur ad hoc, quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa, vnde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam mouẽs directe ad effectum, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte mouẽs, remouendo prohibẽs sicut remouens columnam dicitur remouere lapidem superpositum, & secũdum hoc actus dupliciter ad aliquid disponit, vno quidẽ modo directe, & sic disponit ad actum similem secundũ speciem. Et hoc modo primo & per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie, sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quandam cõsequentiam ad peccatum, quod est mortale ex parte agentis, augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituat in peccato

Universidad de Deusto
Biblioteca

cato veniali. Nam vnicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum: & sic multoties peccando venialiter disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus disponit ad aliquid remouēdo prohibens, & hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere, qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinē, & ex hoc, quod consuescit voluntatē suam in minoribus debito ordini nō subiicere, disponitur ad hoc, quod etiam voluntatē suam non subiiciat ordini vltimi finis, eligendo id, quod est peccatum mortale ex genere.

Ar 1. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, & mortale non diuidun tur ex opposito, sicut duæ species vnius generis, vt dictum est, sed sicut accidens contra substantiam diuiditur: vnde sicut accidens potest esse dispositio ad formā substantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie, est tamen simile ei in genere, inquantum vtrunque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, & aliter, vt dictum est.

Art 1. & 2. huius quæst. Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens, sed peccatum veniale per se dispo

in corp. art. nit ad mortale vt dictum est.

Notationes circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est, *Peccatum veniale dispo-nit ad mortale dupliciter, sed non directe: Vno modo per quandam consequutionem vt infra explicabitur; altero modo remotione prohibentis, quatenus ille, qui peccat venialiter prætermittit aliquem ordinem rationis: Vnde prouenit vt paulatim decidat in maiora nolens sequi ordinem rationis in rebus maioris momenti.*

Circa hunc articulum tria notanda sunt: primum est circa modum illum priorem, quo veniale dicitur disponere ad mortale: inquit enim S. Thomas disponere per quādam consequutionem, quatenus ita homo afficitur rebus paruis, in quibus alias solū est peccatum veniale, vt non dubitet in illa re parua constituere vltimum finem. Nunc autem explicandum est, quo modo quis posit in obiecto peccati venialis vltimum finem constituere. Dico igitur primum cōstitui posse, si aliquis tanquam Deum, & summam suam felicitatem amet id, quod sine errore contra fidem fieri non potest, & raro, aut nunquam contingit. Deinde alio modo frequentius constituitur vltimus finis in veniali peccato, videlicet quando ita quis affectus est, vt non dubitet violare præceptum notabile, & assumere vt medium peccatum mortale ad consequēdam rem, cuius amor solum erat culpa venialis: & tunc dicitur constitui in obiecto venialis vltimus finis, non quia diligatur propter se, sed quia eius dilectio est causa, vt aliquid etiam fiat contra caritatem, quæ nos vero vltimo fini coniungit. Nam quod aliquis nimis intense in obiectum venialis peccati feratur non sufficit, vt in eo dicatur constituere vltimum finem, si aliunde propter amorem illius nullum præceptum notabile contra caritatem transgrediatur. 8

Prima opinio. *S. Thom.*

Secundo notandum est, cum S. Thomas hic docet veniale disponere ad mortale, nō loqui de veniali ex defectu plenæ libertatis, & considerationis, nec de veniali ex sui materia, sed de veniali ex genere, & obiecto suo: & de hoc inquit disponere ad mortale, sed non directe; nam quod est ex defectu materiæ, vel libertatis directe videtur ad mortale disponere, quatenus ab eo solum differt penes magis, & minus in eadem malitia morali. Tertio obserua circa solutionem tertij quo modo S. Thomas dicat opus bonū non disponere per se ad mortale, posse tamē esse occasionē mortalis peccati per accidēs: peccatum autē veniale disponere ad mortale per se inquit S. Thom. nempe in corpore articuli: nā videtur sibi contraria docere. Dixerat enim in corpore articuli veniale ex genere (de hoc enim loquebatur in corpore) non disponere per se ad mortale ex genere, nisi vel nō directe per

Secundo notandum. *Tertio obseruandum.* *Obiectio.*

modum

modum cuiusdam consequutionis; vel per accidens remouendo prohibens.

Solutio Cōradi. Omissa subtilitate Caietani, quæ minus accommodata mihi videtur, respondet Cōradus, cum dicitur a S. Thom. in solutione 3. peccatū veniale per se disponere ad mortale, particulā *per se*, non referri ad modum causalitatis: ita vt sensus sit veniale disponit sicut causa per se; hoc enim falsum est, quia disponit per modum causæ per accidens, & non directe operantis, sed particulā *per se*, referri ad ipsum peccatum veniale vt sensus sit, hoc quod est disponere ad mortale per modum consequutionis, & nō directe, conuenit peccato veniali ex se: & hoc dictum erat in corpore: in hoc autem differt ab opere bono: nam opus bonum non habet ex se vllo modo disponere ad mortale, sed quod sit occasio mortalis, pro 9 uenit tantum ex malitia operantis. Ceterum quamuis verum sit peccatum veniale ex se hoc habere, vt disponat ad mortale remouendo timorem Dei, & subiectionem legi eius, quo homo a mortali detinebatur, id quod non habet ex se opus virtutis; nihil Dominus Sanctus Thomas inter peccatum veniale, & opus virtutis discrimen assignat in eo, quod veniale disponit ad mortale per se, opus autem virtutis disponit per accidens.

Non placet.

Vera solutio Quare respondeo S. Thomam non dixisse in corpore articuli, peccatum veniale tantum disponere ad mortale non directe, & per accidens: sed concessisse etiam disponere quodāmodo per se. Inquit enim peccatum veniale disponere ad peccatum mortale vno modo per se, per consequutionem tamen quandam: dicit per cōsequutionem quandā, non tamen dicit per accidens: quia licet per consequutionem id habeat, habet tamē per se, vt supra explicatū est. Deinde ponit modum quo peccatum veniale disponit ad mortale per accidens, nempe remouendo prohibens. Est igitur differentia inter peccatum veniale, & opus virtutis: quia peccatum veniale potest per se disponere ad mortale, & per accidens: opus autem virtutis non potest per se, sed semper per accidens occasione sumpta ex illo, malitia, aut infirmitate operantis.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Supra art. 2. cor. & 2. d. 24. q. 3. a. 7. Et mal. q. 7. ar. 3. & Psal. 19. cor. 10. Tract. 12. in Ioan. non procul a fine idem habet to. 9 & sermone 88 de temp. tom. 10. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud Ioan. Qui incredulus est filio, non videbit vitam: peccata minima, id est venialia, si negliguntur, occidunt: sed ex hoc dicitur peccatum mortale quia spiritualiter occidit animam: ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

q. 74. art. 4. & 8. ad 2. Præterea. Motus sensualitatis ante cōsensum rationis est peccatum veniale, post cōsensum vero est peccatum mortale, vt supra dictum est: ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

Art. 1 huius quæst. Præterea. Peccatum veniale, & mortale differunt sicut morbus curabilis & incurabilis, vt dictum est, sed morbus curabilis potest fieri incurabilis, ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

Art. præc. Præterea. Dispositio potest fieri habitus, sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, vt dictum est, ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

SED CONTRA. Ea, quæ differunt in infinitum, non transmutantur in inuicem: sed peccatum mortale, & veniale differunt in infinitum, vt ex prædictis patet: ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Vno modo sic, quod idē actus numero primo sit peccatum veniale, & postea mortale, & hoc esse non potest: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut & quilibet actus moralis, vnde non dicitur vnus actus moraliter, si volūtas mutetur: quāuis etiam actio secundum naturā sit cōtinua. Si autem voluntas non mutetur, nō potest esse quod de veniali fiat mortale. Aliomodo potest intelligi vt id, q est veniale ex genere, fiat mortale, & hoc quidem possibile est inquantum cōstituitur in eo finis, vel inquantum refertur

Universidad de Deusto
Biblioteca

fertur ad mortale peccatum, sicut ad finem, vt dictum est. Tertio modo potest intelligi ita, quod multa venialia peccata constituãt vnum peccatum mortale, quod si sic intelligatur, quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur vnum peccatum mortale falsum est: nõ enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatum mortale; quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ: peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, vt dictum est. Patet etiam ex parte pœnæ damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis diuinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, vt Chrysostomus dicit. Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quãtum ad vermem conscientiæ: licet forte quãtum ad pœnã ignis non sint inproportionabiles pœnæ. Si vero intelligatur, quod multa peccata venialia faciunt vnum mortale dispositiue, sic verum est, sicut supra ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatũ veniale disponit ad mortale.

Art. 2. huius quæst.

Hom. 47. ad Pol. Antioch. tom. 5. & homil. 24 in Mat.

Art 3. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositiue causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis, qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale: sed ipse actus rationis cõsentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens: vnde eadem manens potest mutari, sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest, & quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio, quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie: sicut imperfecta scientia dum perficitur, fit habitus: sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem in quam nunquam mutatur.

PRima conclusio, *Idem actus numero, qui primo est veniale, nõ potest fieri mortale.* Secunda conclusio, *Idem actus venialis ex genere, vel ex obiecto veniale potest fieri mortale bifariam: primum, si in eo constituatur vltimus finis, vt articulo præcedente exposuimus, deinde si ordinetur ad mortale.* Tertia cõclusio, *Multa venialia simul coniũcta non possunt facere vnum mortale formaliter, sed tantum disponere ad illud.*

Prima conclus. Secunda.

Tertia.

An idem numero actus possit de veniali fieri mortale. Disp. 145.

Eundem numero actum venialem non posse fieri mortalem, nonnulli existimarunt. cap. 1.

Probabilior opinio. cap. 2.

Eundem numero actum venialem non posse fieri mortalem, nonnulli existimarunt.

CAPVT I.

1 Prima sententia.

COntrouersia in vniuersum proposita est non de actu tantum exteriori, vel alterius potentiæ, quam voluntatis, sed de actu quoque interiori ipsius voluntatis: in qua contraria sunt Scholasticorum placita. Quidam enim asserunt eundem actum numero voluntatis, qui est peccatum veniale, non posse fieri mortale. Cuius sententiæ fuerunt Antisiodorensis libro 2. summæ tractatu 28. capite 4. quæstione 2. in 1. parte illius ad secundum argumentum, Gerson Alphabeto 61. litera C. & Conradus in hunc articulum; videtur etiam cõsentire Sanctus Thomas in prima conclusione, cum non solum de actione interiori dicit non posse de veniale fieri mortalem, sed etiam de omni actione in vniuersum tam interiori, quam exteriori. Expresse tamen de interiori, & exteriori ita sensit Alexand. 1. parte quæstione 19. membro 8. & 2. parte quæstione 107. membro 3. Hæc sententia posset intelligi hoc modo, vt nullus actus

Antisiod. Gerson. Conrad. S. Thomas Alexand.

lus actus interior etiã in genere naturæ de veniali fieri possit mortale eadem prorsus ratione, qua multi opinantur eundem actũ voluntatis secundum esse naturæ non posse fieri de malo bonum, quos commemorauimus supra disputatione 56. cap. 1. nam sicut necesse est mutari affectũ, eo quod mutari debet cognitio aliquo modo, vt incipiat esse malus affectus, qui antea erat bonus; eadem ratione videtur necessarium, vt affectus incipiat esse mortalis, qui antea erat venialis, apprehensionem mutari, vel quia additur noua circunstantia, seu finis, & hoc contingit quando peccatum, quod erat ex obiecto veniale cum plena deliberatione, fit mortale ratione circunstãtiæ: vel quia peccatum, quod erat veniale propter imperfectam deliberationem incipit esse mortale plene, dum fit deliberatus, tunc enim etiã mutatur apprehensio, & consideratio.

2 Ratio respondens argumento.

Præterea de opere exteriori vel alterius potentiæ, quam voluntatis videtur hæc sententia probabilis, si asserat eundem actum exteriorem secundum genus moris nõ posse fieri de veniali mortale, quamuis fieri possit idem in genere naturæ. Etenim cum operatio exterior habeat esse moris ab affectu, illa dicetur eadem in genere moris, quæ procedit ab eodem affectu: nam ab eodem habere debet esse indiuiduũ in genere moris, a quo habet esse genericum: idem autem affectus non potest fieri de veniali mortalis, vt ostensum est; ergo idem actus exterior in genere moris non potest de veniali fieri mortalis: & hoc sensu loquitur Sanctus Thomas in corpore articuli. Quo circa in solutione secundi, docet eundem actum appetitus de veniali peccato non fieri mortale: sed actum rationis, nempe voluntatis incipere esse peccatum mortale, loquitur autem de motu appetitus, qui præcedit plenã deliberationem, & postea perseverat post illam: sed cum dicit eum actum nõ fieri peccatum mortale, aut intelligit eũdem in genere moris non manere ob rationem superius dictam, quia scilicet mutatur voluntas, aut certe in eo sensu dicit non fieri mortale, quo superius quæst. 74. articulo quarto dixit, in sensualitate non posse esse peccatum mortale.

S. Thomas.

Probabilior opinio.

CAPVT II.

3 Secunda sententia probabilior.

EGo quidem existimo distinctione aliqua opus esse, vt præsentẽ difficultatem perspicue dissoluere possimus. Primo igitur dicendum est eundẽ numero actum exteriorem, vel alterius potentiæ, quam voluntatis, quem appellamus imperatum, posse fieri, de veniali mortale; id quod omnibus Scholasticis indubitatum est: eadem enim operatio perseuerans ex diuerso fine erit mortalis, quæ antea erat venialis: loquimur autem de actu, qui perseuerat idem secundum esse naturæ. An vero idem actus exterior secundum esse moris fieri possit mortalis de veniali infra dicetur.

Aliquis actus interior voluntatis de veniali potest fieri mortalis. Bonauent. Almainus.

Secundo videtur mihi probabilius aliquẽ actum interiorem voluntatis eundem numero de veniali posse fieri mortalem, sicut expresse docuit Bonauentura in 4. d. 16. ar. 2. q. 2. Almainus tractatu 3. moral. cap. 21. & Recentiores nonnulli Thomistæ, & docere debent, quotquot asserunt eundem actum voluntatis posse fieri de bono malum, quos supra disput. 56. cap. 2. retuli, nempe Caietanum, Durandum & Maiorem, & Capreolum: id, quod eisdẽ fere rationibus probari debet, quibus etiam probatum est eundem actum voluntatis de bono posse fieri malum. Nam mutata conscientia erronea facile contingere potest, vt idem actus sit mortalis, qui antea erat venialis: sicut idem actus, qui erat bonus fit malus: neque enim ex eo, quod conscientia dictet contrarium, opus est, vt sit noua volũtas: noua siquidem voluntas non incipit in nobis ex quauis noua apprehensione, nisi sit noua ratio mouẽs ex parte obiecti, fieri autem potest, vt incipiente noua conscientia peccati mortalis, maneat eadem omnino ratio mouẽs ex parte obiecti, vt ibidem ostendimus, ergo vt actus idem, qui erat venialis, fiat mortalis.

Caietanus. Durandus. Maior. Capreolus.

4 Cõfirmatur.

Præterea fieri potest, vt idem actus, qui ex imperfecta consideratione, & libertate, erat venialis ex aliquo motiuo, quod ex se mortale erat, perseueret vsque ad plenam considerationem, & libertatem: quid enim obstat, vt idem omnino moueat volũtatem post plenam cõsiderationem, & libertatem quod ante illam mouebat? idem ergo actus de veniali fieri potest mortalis. Id quod nõ videtur negasse Sanctus Doctor: nam in solutione secundi solum dicit eundem actum appetitus nõ fieri mortalem, qui antea erat venialis, videtur tamen innuere actum volũtatis, qui præcesserit plenam deliberationẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

circa idem obiectum fieri posse mortalem ex plena consideratione, & libertate, cum inquit, *Sed ipse actus rationis consentientis.* Cum vero in corpore contendit eundem actum non fieri de peccato veniali mortale, solum intelligit de veniali, quod ex genere suo veniale est, quoniam vt fiat peccatum mortale, debet ex parte obiecti fieri aliqua mutatio: id vero etiam difficile est, nam absque noua ratione mouente ex parte obiecti ratione loci, temporis, aut scandali fieri potest veniale mortale absque eo, quod voluntas expresse feratur in talem circunstantiam, a qua prouenit vt sit mortalis, nisi & Sanctus Thomas solum ita intelligat, vt veniale ex obiecto nō possit fieri mortale ex obiecto, & non neget fieri posse mortale ex alia circunstantia.

5 *Idem actus exterior in genere moris de venia potest fieri mortale.*

Tertio dicendum est eundem etiam actū exteriorem in genere moris de veniali fieri posse peccatum mortale: dixi eundem actum in genere moris, nam in genere naturæ, nemo dubitat, quin idem actus de venia li fieri possit mortalis, primum quia, vt dixi mus disputatione 51. cap. 2. idem actus exterior circa idem obiectum relatus ad diuersos fines est eiusdē speciei primarię, & substantialis, & perseuerans idem numero potest recipere diuersas species moris accidentarias ex fine. Deinde, etiamsi dicamus actum exteriorem in genere moris variari ex diuersis voluntatibus, nihilominus fieri potest, vt idem numero in genere moris de veniali fiat peccatum mortale, nam idem actus interior de veniali fieri potest mortale: ergo idem etiam exterior ab illo interiori imperatus.

Fundamētū

Veniale ex genere nō potest fieri mortale ob nimiā voluptatem illius.

Obiter tamen obseruandum est peccatū, quod ex genere suo veniale est, non posse fieri mortale propter nimiam libidinem, aut voluptatem illius, dūmodo illa non sit causa violandi aliquod præceptum notabile, cuius oppositum putauit Bonauent. alioqui magna nobis relinqueretur ratio dubitandi, vtrum peccatum commissum esset veniale, an non, neque enim ex nimio affectu ita constituitur vltimus finis in creatura, vt sit causa mortalis peccati, nisi causa sit trāsgressionis alicuius notabilis, vt supra etiam dicebamus. Quare merito dici solet mortale, & veniale in infinitum distare, sicut distant species, quia quantumuis vnumquodque illorum crescat, nunquam fit aliud: intellige in intensione, & duratione, nam in magnitudine ex parte obiecti, vel in libertate, & consideratione ita veniale crescere potest, vt fiat mortale.

An ex pluribus venialibus fieri possit vnum mortale. Disp. 146.

Duæ oppositæ sententiæ. cap. 1.
Elucidatur posterior opinio, & defenditur. cap. 2.
Quo pacto pœna debita peccatis venialibus possit æquari pœnæ mortali. cap. 3.

Duæ oppositę sententiæ.

CAPVT I.

1 *Status quæstionis.*

Ex pluribus venialibus non posse fieri vnum mortale.

ANdubitatum apud omnes est ex pluribus venialibus non posse conflari vnum mortale, cuius rationem manifestam inferius assignabimus. Ceterū quia ille, qui paulatim furatur magnam quantitatem, etiamsi singulis furtis paruam solum quantitatem vsurpet, debet sub mortali totum, quod furatus est, restituere, magnæ quæstionis inter Doctores est, quomodo hoc fieri possit, si ex pluribus venialibus non potest vnum mortale constitui. In qua difficultate prior sententia est Nauarri in summa cap. 17. n. 140. eum, qui sine animo furandi notabilē quantitatem, paulatim aliquibus furtis minimis deuenit ad quantitatem notabilem, nunquam peccasse mortaliter in furto; debere tamen sub peccato mortali restituere ablatum. Quam sententiam Recentiores nonnulli libenter amplectuntur, nec alia ratione video probari posse, nisi quia ex pluribus venialibus non potest fieri vnum mortale, & ita ex pluribus furtis venialibus non fiet vnum mortale: nihilominus cum sit notabilis quantitas, quæ retinetur, obligatio restituendi est sub mortali. Hanc sententiā nūc intelligamus, quando quis paulatim eidem furaretur, nā de eo, qui a diuersis paulatim magnam quantitatem vsurparet, infra dicemus, & illius fere eadem erit ratio.

Sententia prior.

Ratio.

2 *Sententia posterior.*

Posterior sententia est aliorum, qui asserunt postremum tandem furtum, quo peruenitur ad notabilem quantitatem, simul cum præcedentibus esse mortale. Ita docet Ioannes Medina Codice de restitutione q. 10. Sotus lib. 5. de iustitia. quæst. 3. art. 3. ad 3. & in 4. d. 22. quæst. 1. ar. 2. casu 3. Corduba in summa casuum q. 70. probant vero hac ratione; quia postremum furtum coniunctum præcedentibus complet materiam damni, vt esset notabilis, & ita fieret notabile furtum, quod antea non erat propter damnum minus notabile: sed an ita contingat in verbis otiosis, vt postremū vim habeat constituendi materiam notabilem propter præcedentia, vt ita fiat mortale, & in alijs peccatis venialibus similiter, non explicant, neque regulam tradunt, vt cognoscamus, quando vltimum peccatum veniale, quod ex se veniale esset, ratione præcedentiū, quibus cōiungitur, fiat mortale.

Ioan. Med. Sotus. Corduba.

Manifestatur exemplo furti.

Hoc in exemplo furti superius allato perspicuum est; nam cum peccatum furti non solum committatur, quando res ipsa actu vsurpatur, sed etiā quando retinetur, hinc fit, vt ille, qui paulatim decem numos argēteos furatus est, & nondum restituit, dicatur etiam actu peccare omnes simul retinens vel in specie, vel in genere, hoc est, nō soluens, quia quandiu ablata non soluit, damnum domino infert. Nec enim peccatum damni tam consistit in ipsa actione furandi, quam in actione retinendi, & ideo peccatum hoc continuatur toto tempore retentionis, vt notauimus supra q. 72. a. 6. dubitatione circa articulum, & in materia de restitutione dicemus. Quo circa, si notabile damnum, quo constituitur peccatū mortale, est vndecim numorum argenteorum, quando ille vsurpat vndecimum, committet peccatum mortale, quod secundum se esset veniale, non quia ratione acceptionis secundum se sit notabile damnum, sed quia quatenus est retentio vndecimi simul cum alijs vnam constituit materiam notabilem; cumque hæc ratio in alijs locum non habeat; nam materia verbi, aut iuramenti otiosi non continuatur cum materia præcedentium; ideo nec ex pluribus venialibus fit vnum mortale, nec semper postremum ratione præcedentium mortale esse potest.

Elucidatur posterior opinio, & defenditur.

CAPVT II.

Ex pluribus venialibus non posse fieri vnum mortale.

MAnifestum est, vt cap. præce. notaui, ex pluribus venialibus secundū se nō posse fieri vnū mortale, ratio vero a posteriori est, quia cuilibet peccato secundū se debetur pœna finita, mortali autem infinita, fieri autē nequit, vt ex pluribus pœnis finitis vna infinita fiat. Tū etiā si vnaquæq; culpa venialis secundū se non tollit amicitiam Dei simul etiam omnes non tollent; quia ex illis non potest fieri vna maior culpa, cum illæ omnes inter se diuersæ sint, & in vnam non coalescant: & hæc ratio est a priori.

3 *Posterior sententia confirmatur.*

Ceterum, vt posterior sententia capite præcedente memorata dicebat, aliquando posterior culpa, quæ secundum se venialis esset, fit mortalis propter præcedentes, quia damnum facit notabile ratione præcedentium: in quo casu non fit ex pluribus venialibus vnum mortale, sed ceteris posterius ratione præcedentium fit mortale. Videndum igitur est, quando hoc contingere possit; nam eadem ratione de quolibet genere venialium dicere possemus vltimum in certo numero fieri mortale; non quia ex omnibus fiat vnum, sed quia postremum habens pro circunstantia omnia præcedentia fiat mortale.

Regula ad obseruanda.

Hæc autem regula obseruanda est, quoties cumque materia, & obiectum postremi peccati venialis continuari potest cum materia præcedentium, ita vt pro vna reputetur, tunc vltimum peccatum fit mortale, quod alias esset veniale, & non alio modo.

4

Verum obseruandum est, non solum in materia iniustitiæ, sed etiā in materia intemperantiæ hoc ipsum accidere, vt postremum, quod alias esset veniale ratione præcedentium fiat mortale propter moralem quādam continuationem ratione effectus, quem relinquit intemperantia. Nam cū eatenus intēperātia sit peccatū, quatenus saluti, & rectę dispositioni corporis aduersatur, & dū sępius aliquis comedit, aut bibit intemperate etiamsi in singulis potibus, prandijs, ientaculis, aut comensationibus parum excedat, si singula secundum se cōsiderentur; tamen ratione effectus relicti a præcedentibus fieri potest postremū prandium, aut ientaculum mortale, quod alias secundum se non esset. Hoc dixerim propter eos, qui putant ieiunium ecclesiasticū non violari culpa notabili, etiamsi aliquis extra tempus assignatum sæpius comedat, dū modo per singula ientacula, aut comessationes parum cibi sumat in quo, me quidem iudice, manifeste decipiuntur, vt ex prædicta ratione patet.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Illatio prima.

Ex qua doctrina aliqua licet colligere: primum eum, qui postremo committit furtum leue contra Petrum, verbi causa, qui passus est ab alijs damnum etiã leue, si postremo illo furto leui præcedens fiat graue, & ille, qui postremo furatur conscius sit præteriti damni, peccare mortaliter in ipsa vsurpatione: si vero conscius non erat in ipso actu vsurpandi, sed postea sciat, & non restituat peccare mortaliter in ipsa solum retẽtione. Ratio vero differentiæ est, quia quando cõscius non fuit, non potuit libere, & moraliter continuari damnum, quod ipse inferebat, cum præcedente: postea vero quando conscius est, continuatur. Secundo sequitur non recte docuisse Nauarrũ loco allegato, cum asserit illum, qui committit postremũ furtum, quo peruenitur ad damnum notabile etiam conscium præcedentium (in hoc enim casu loquitur) non peccare in ipsa vsurpatione, obligari tamen ad restitutionẽ illius partis sub mortali: hæc enim duo secũ constare non possunt. Nam si debet sub culpa mortali restituere paruam illam quantitatem, ideo est, quia retinere illam est mortale, eo quod cum præcedentibus ille cooperaretur ad retentionẽ notabilis quantitatis: quod si non esset mortale retinere illam partem, non deberet sub culpa mortali restituere: idem autem peccatũ est, retinere, & actu vsurpare: ergo ille non tantum retinẽdo, & non restituendo, sed etiam vsurpando peccauit mortaliter: quomodo ergo ait Nauarrus illum peccare venialiter in vsurpando, mortaliter autem in nõ restituendo? Posset quidem sententia illius locum habere, cum ille qui furatur paruam quantitatem ignorans furta præcedentia furaretur, & postea sciret, ipse tamen nõ loquitur in hoc casu, sed in eo etiam, quo scienter furtum illud postremum committeretur.

Ratio.

5 Illatio secunda cõtra Nauarrum.

Tertia illatio de his qui simul inferũt damnum notabile.

Tertio infertur eos omnes peccare mortaliter, qui simul damnum notabile sciẽter inferunt, etiamsi vnusquisque per se paruam furetur quantitatem: licut enim ille, qui postremo loco furatur paruam quantitatem ratione præcedentium facit notabile damnũ; & ideo peccat mortaliter: eadem ratione hi omnes simul peccabunt mortaliter, nã cum sint causa notabilis damni, ad quod omnes simul concurrunt, & nõ sit maior ratio, quare vnus potius, quam alius sit reus illius, omnes debẽt esse. Si vero ex quatuor vnusquisque per se notabile damnum inferat, & postea aut cum illis simul alius accedat, & furetur ab eodem paruam quantitatẽ, non peccabit mortaliter. Ratio vero discriminis est, quia cum in priori casu non sit maior ratio quare vni potius, quam alteri notabile damnum imputetur, singulis tribui debet: cum vero in posteriori, aliqui determinate fuerint causa per se notabilis damni, alius, qui cum illis paruam quantitatem vsurpauit, nõ debet censeri consors notabilis damni: ac proinde neque mortalis peccati reus.

6

Quarta de his qui paulatim singulis furtis paruam quãtitatem furatur.

Quarto id, quod diximus de eo, qui paulatim singulis furtis paruam quãtitatem furatus tandem intulit damnum notabile, dicendum est de eo, siue damnum hoc fecerit eidem auferens ab eodem paulatim vsque ad notabilem quantitatem, siue auferat a diuersis, & nulli illorum inferat damnum notabile, sed quantitas ablata omnibus simul notabilis sit. Nam cũ in hoc etiam casu, qui ãmultis furatus est, debeat singulis restituere sub mortali, vt in materia de restitutione diximus, ita etiam dicẽdum est in ipsa ablatione mortaliter peccasse, eadem enim ratio est de retentione & ablatione, si cetera paria sint, vt supra dicebamus.

Quinta de eo qui vouit dare eleemosynam paruam singulis diebus.

Quinto ex eodem principio licet colligere eum, qui vouit dare eleemosynam paruã singulis diebus, vel recitare orationem dominicam, aut aliquid paruum singulis etiam diebus, si per aliquot dies non elargiatur eleemosynam, ita vt fiat materia grauis ex continuatione prꝛteriti siue in eleemosyna siue in recitatione, tandem peccare mortaliter. Et frustra quidem Sotus 7. lib. de iustit. quæst. 2. art. 1. in corpore id concedit de eleemosina, de recitatione vero non item. Si quidem vtriusque eadem est ratio, vt manifeste constat, nam si obligatio recitandi dierum præteritorum non continuatur, neque obligatio elargiendi eleemosynam cõtinuari poterit, & contra. Est autem in vtroq; casu, & in alijs similibus obseruãdum, votum fieri posse pro singulis diebus dupliciter, vno modo ita vt obligatio sit tantum in solemnitatem illius diei peculiariter, vt qui in honorem Beatæ Mariæ vouisset singulis sabbatis dare eleemosynam, vel recitare pro illo duntaxat die, & ita obligatio non extenditur vltra diem: si vero non ita astringatur obligatio diei, sed dies solum præfiniatur vt terminus, extenditur obligatio, & ita in hac, vel illa materia continuari possunt plures paruæ obligationes in vnam notabilem, vt fiat iam peccatum mortale.

Sotus.

7

Quo pacto pœna debita peccatis venialibus possit æquari pœnæ mortali.

CAPVT III.

CVm hactenus ostensum sit peccatum mortale, & veniale ita distare, vt veniale nunquam possit attingere rationem mortalis, quantunuis crescat intra limites venialis, licet idem actus de veniali fieri possit mortalis, videndum superest, quo modo pœna venialis, & mortalis inuicem cõparentur; atque imprimis pœna quidem dãni respondens mortalibus, grauissima omnium est, cui nulla pœna venialis peccati cõparari potest, vt docet expresse S. Thomas in hoc articulo ex Chrysost. Homilia 47. ad populum Antiochenum, & Homilia 24. in Matth. & iam nos etiam ostendimus supra disputatione 134. cap. 3. quare immerito quidam Thomistæ dixerunt hanc pœnam non esse omnium grauissimam, vt ibidem contra eos notauimus. Docet deinde S. Doctor, & Caiet. in hoc articulo pœnam sensus debitam mortali pluribus venialibus æquari posse; eo quod cum illa finita sit, potest crescere pœna venialibus debita crescente numero venialium, vt æquales sint, & ea quæ venialibus respõdet, & quæ mortali. Hoc autem, si intelligatur de pœna per se debita venialibus, erit verum, quod attinet ad pœnę intensionẽ, non autem ad durationem; nam duratio pœnæ per se debitæ mortali est æterna; duratio vero pœnæ debitæ veniali est temporalis: si tamen loquamur de pœna per accidens debita veniali, quando coniunctum est cum mortali, tunc poterit esse æqualis pœna debita pluribus venialibus cum pœna debita alicui mortali, sicut docuit Durand. in 4. d. 21. q. 2. ad 1. tametsi hoc solum dicat de pœna debita peccatis venialibus, quæ non fuerunt in hac vita dimissa secundum culpam, sed cum mortali manserunt; nos autem etiam de peccatis dimissis secundum culpam, sed nondum purgatis secundum pœnam manentibus cum mortali intelligimus, vt diximus supra disputatione 141. Addidit vero S. Thomas particulam *forsan* cum tradidit hanc doctrinam, non quasi de re dubitaret, vt inquit Caietanus, sed quia id tanquam certum apud omnes non definiuit.

9 *Obiectio. Solutio.*

Ceterum nonnulli hanc sententiam impugnant, & primum quidem Thomistæ, eo quod existimant pœnam sensus debitã mortali, & veniali esse diuersæ rationis, ac proinde nullam inter se proportionem habere. Ego tamen non video, quo modo aliquis scire possit has pœnas esse diuersæ rationis inter se, cũ re vera illæ in cruciatu, & dolore consistant, dolor autem videatur eiusdem rationis. Deinde Almain. tractatu 3. moralium c. 23. fatetur quidem dolorem debitum peccato veniali, & mortali non esse diuersum secũdum rationem doloris, nec infinite vnum ab alio distare, in ratione tamen pœnæ distare inter se infinite, & esse diuersæ omnino rationis. Sumit autem hanc pœnæ inæqualitatem ex ordine ad inæquales culpas, quia nullus dolor habet rationem pœnæ, quatenus dolor, & malus est, nisi ex ordine ad culpam: quia ergo dolor inflictus pro mortali habet ordinem ad culpam, quæ infinite distat a veniali; ideo inquit pœnam debitam mortali secundum rationem pœnæ infinite distare a pœna debita culpæ mortali. Hæc tamẽ sententia plane refellitur ex ijs, quæ diximus disputatione 100. c. 2. vbi ostendimus pœnam non crescere etiam in ratione pœne ex ordine ad maiorẽ culpam, sed secundum rationem tantum mali, & disconuenientis naturę: cum igitur pœna sensus debita mortali, & veniali sit eiusdem rationis quatenus malum quoddam est disconueniens rationi, fit, vt pœna debita veniali æquari possit pœnæ debitæ mortali eo modo, quem superius explicauimus.

Sententia Almainid. refellitur.

ARTICVLVS V.

Vtrum circunstantia possit facere de veniali mortale.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod circunstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim August. in sermone de purgatorio, quod si diu teneatur iracũdia, & ebrietas si assidua fit, trãseũt in numerũ peccatorũ mortaliũ: sed ira & ebrietas nõ sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia: alioquin sẽper essent mortalia, ergo circũstãtia facit peccatũ veniale esse mortale.

2. 2. q. 118. a. 4. ad 5. Et 4 di. 16. q. 3 a. 2. q. 4. Et mal. q. 2. ar. 8. & q. 7. a. 4. per to. & artic. 7. co. principio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ser. 4. de ani. defunct. vel de sanctis. paulo a prin. est serm. 41. c. 10. litera. h. circa finem.

Præterea. Magister dicit 24. d. 2. lib. sent. quod delectatio si sit morosa, est peccatum mortale: si autem non sit morosa, est peccatum veniale, sed morositas est quædam circunstantia, ergo circunstãtia facit de peccato veniali mortale.

Præterea. Plus differunt malum & bonum, quam veniale peccatum & mortale, quorum vtrunque est in genere mali, sed circunstantia facit de actu bono malum: sicut patet, cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quod cum circunstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quã habet ex suo genere, semper enim subiectum præeminet accidenti, si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale: non poterit per circunstantiã fieri peccatum mortale, cũ peccatũ mortale in infinitum quodãmodo excedat quantitatem venialis, vt ex dictis patet.

Ar. prae. in arg. sed contra. q. 7. ar. 1. & q. 18. ar. 10.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de circunstantijs ageretur, circunstantia inquantum huiusmodi, est accidens moralis actus: cõtingit tamen circunstantiam accipi vt differentiam specificam actus moralis, & tunc amittit rationem circunstãtiæ, & constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quãdo circunstantia addit deformitatem alterius generis: sicut cum aliquis accedit ad nõ suam est actus deformis deformitate opposita castitati: sed si accedat ad non suam, quæ est alterius vxor, additur deformitas opposita iustitiæ, contra quam est, vt aliquis vsurpet rem alienam, & secundum hoc huiusmodi circunstantia constituit nouam speciem peccati, quæ dicitur adulterium, impossibile est autem, quod circunstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis: dictum est enim, quod peccatũ veniale habet deformitatẽ per hoc, quod importat deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc, quod importat deordinationem respectu vltimi finis, vnde manifestum est, quod circunstantia non potest de veniali peccato facere mortale manente circunstantia: sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

artic. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circunstãtia trahẽs in aliam speciem, similiter nec frequẽtia, vel assiduitas, nisi forte per accidẽs ex aliquo superuenienti. Non enim aliquid acquirit nouam speciem ex hoc, quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superueniat aliquid, quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tẽdit motus irę, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium, vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale, sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus inquantum est motus subitus sensualitatis, si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leue, & iocosum, quod modicum ipsum contristet, non erit ira peccatum mortale, quantumcunque sit diuturna, nisi forte per accidens, puta si ex hoc graue scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi.

De ebrietate vero dicẽdum est, quod secundum

secundum suam rationem habet, quod sit peccatum mortale: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad vtendum ratione, per quam homo in Deũ ordinatur, & multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti, sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem: puta, cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, vnde non putat se inebriari: tunc enim nõ imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorãtiam excusari, quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo, vnde redit peccatum ad suã naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his, quæ ex suo genere sunt peccata mortalia. In quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus: sicut & de ira dictum est: dicitur enim ira diuturna & delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis.

Ar. 1. 2. quæst.

Ad tertium dicendum, quod circunstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati: vt supra etiam habitum est.

q. 18. a. 10. & 11.

Prior con clusio.

Posterior.

Prior cõclusio est; *Sola circunstantia, quæ trahit ad aliam speciẽ, potest facere de veniali mortale, sed hæc non habet veram rationem circunstantiæ.* Posterior conclusio; *circunstantia, quæ vere manet circunstantia nõ trahens in aliam speciem peccati, non potest de veniali facere mortale*: doctrina huius articuli sequentibus dubitationibus magis elucidabitur,

Dubitatio circa Articulum.

Circa doctrinam S. Thomæ in hoc articulo duæ sunt difficultates, quarum explicatione doctrina præsentis articuli magis perspicua fiet. Prior est, quia ex doctrina eiusdem in superiori articulo aliquando ex veniali fit mortale, quia in veniali constituitur vltimus finis ex parte operantis: hæc autem non est circunstantia cõstituẽs opus in alia specie; falsa ergo est doctrina vtriusque conclusionis. Huic difficultati respondet Caietanus hoc modo; quanuis maneat idem obiectum in genere rei, quando in obiecto constituitur vltimus finis, tamen non manet eadem ratio obiecti in genere appetibilis, cum enim aliquis constituit finem, verbi causa in verbis iocosis: verba illa, quæ ex meritis rei (inquit Caietanus) erant in genere appetibilis propter aliud, constituuntur iam in genere appetibilis propter se. 10 *Solutio Caiet.*

Hæc tamen Caietani subtilitas nec satisfacit difficultati propositæ, nec mẽti S. Thomæ consentanea est; primo quidem quod obiectum aliquod appetatur propter se, vel propter aliud, non variat rationem obiecti proximi in genere moris; nam homicidium volitum propter se, vel propter aliud non est diuersum obiectum in genere moris: cũ autem S. Thomas dixit non posse fieri de veniali mortale nisi ex circunstantia, quæ trahat actum ad aliam speciem, intelligit in genere moris. Secundo quando verbum iocosum, & delectatio de laude humana sunt peccata venialia, non fertur voluntas in hæc obiecta, vt appetibilia propter aliud sed gratia ipsorum; hac enim ratione delectari de laude humana inanis delectatio est, quod propter se ipsam non sit appetenda, sed ob alium finem honestum, & verbum iocosum similiter: nam si hæc duo ad alium finem ordinarentur, esse possent absque vlla culpa; aut si ex alio fine haberent malitiam, iam non esset peccatum inanis gloriæ nec verbi otiosi, sed alterius speciei, qualis nimirum fuerit finis, cuius gratia appetuntur. Tertio non video satis explicari, quo modo peccatum veniale fiat mortale, ex eo quod in obiecto constituatur vltimus finis, nisi quia habetur creatura pro Deo, vel quia affectus circa obiectum venialis peccati ita crescit, vt non dubitet homo violare aliud præceptum notabile, & contra illud peccare mortaliter: tunc autem iam adderetur circunstantia mutans speciem, vt patet: alioquin ex eo, quod quis velit obiectum venialis culpæ quacunque intensione, & affectu, nisi occasione illius violaret

Non placet primo.

Secundo.

11 *Tertio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

laret aliud graue præceptum, non censeretur constituere vltimum finem alio modo, quam cum diligit idem obiectum propter ipsum minus intense: tunc autem non dicitur quis constituere vltimum finem, vt peccet mortaliter: ergo neque quando intense diligit tale obiectum. Quodsi in ipso constitueretur vltimus finis, quia tanquã Deũ aliquis illud haberet, iam esset peccatum mortale, & alterius speciei, nẽpe idolatriæ.

Posterior difficultas. Ricardus.

Posterior difficultas contra doctrinam Sancti Thomæ est, quam opposuit Ricardus in 4. d. 16. art. 2. q. 2. quia ex sola circũstãtia *quid*, quæ iuxta communem sensum Theologorum attenditur penes paruum, & magnum, in materia obiecti contingere potest, vt veniale fiat mortale, ita enim crescere potest furtum paruum, quod est veniale, vt fiat magnũ, & mortale; hæc autem circunstãtia non mutat speciem, ob quam rationem Ricardus dixit contra Sanctũ Thomam veniale fieri posse mortale ex circunstantia *quid*, etiamsi non mutet speciem: addit Ricardus inanẽ gloriam posse fieri mortale peccatum, si illa sit magna, nõ quidem ex parte affectus, sed ex parte obiecti, sicut furtum. Ceterum augere possemus difficultatem hoc modo, Si crescente materia ex parte obiecti potest fieri mortale, quod alias esset veniale, eodẽ modo crescente affectu fieri potest: nam si circunstantia *quid* potest hoc efficere: cur non poterit circunstantia *quomodo?* sicut expresse sensit Bonauent. in 4. d. 16. art. 3. q. 1. vbi asserit verbũ iocosum, vel mendacium ex nimio affectu posse fieri mortale: in quem sensum interpretatur Augustinum, quem citat in primo argumento illius quæstionis.

12 *Bonauent.*

Augustin.

Soluitur prior difficultas.

Hæ tamen duæ difficultates contra Sancti Thomæ doctrinam parum roboris habent, & momenti, si mensillius recte intelligatur. Ad priorem igitur difficultatem, quam Caietanus obijcit, etiam in eo casu, quo veniale peccatum fit mortale, quia in eo constituitur vltimus finis respondeo locum habere sententiã Sancti Thomæ, quoniam non ideo dicitur constitui vltimus finis in obiecto venialis peccati, vt fiat mortale, quia illud propter se appetatur, quasi tunc solum sit veniale, cum appetitur propter aliud, vt contra eũdem Caietanum iam notauimus: sed quia vel ita diligitur creatura, vt colatur pro Deo, & sic est peccatum alterius speciei, nempe idolatriæ, vel ita diligit, vt non dubitet homo propter illam violare præceptum, quod obligat ad mortale: sic autem iam veniale fit mortale ex circunstantia, quæ aliam speciem constituit, non, vt putauit Caietanus, per hoc quod appetatur propter se, vel propter aliud, hæc enim duo non sunt diuersæ speciei in genere moris, sed quia est causa transgressionis mortalis alicuius præcepti: quem modum constituendi vltimum finem in inani gloria, vt fit mortale peccatum, assignauit S. Thomas 2. 2. q. 132. art. 3.

S. Thomas.

Soluitur posterior difficultas.

Ad posteriorem difficultatem, quam Ricardus opposuit, respondeo primum negari non posse ex circunstantia *quid*, quę non variat speciem, veniale fieri mortale, vt in furto paruo & magno perspicuum est: hãc vero circunstantiam non mutare speciem ostendimus supra ex mente Sancti Thomę disputatione 54. nec id negauit Sãctus Doctor. Deinde addo, Sanctum Thomam in hoc articulo solum loqui de peccato veniali ex genere: hoc est ex obiecto, quale est verbum otiosum, & de hoc recte dixisse nõ posse fieri mortale nisi ex circunstãtia, quæ tribuit aliam speciem, quia intra illam speciem obiecti semper est veniale: furtum autem paruum non est veniale ex genere, & obiecto, sed ex paruitate materiæ in obiecto. Postremo est quædam differentia inter veniale ex obiecto, & ex genere suo, & veniale ex parua materia: quod idẽ actus, qui erat venialis ex obiecto fieri potest mortalis, idem inquam saltem actus exterior, vt idem verbum otiosum, vel ludus ex malo fine apposito, vel circunstantia, fieri potest venialis: at vero veniale ex parua materia non potest idem fieri mortale solo additamento materiæ, sed iam alius actus est. Eodem modo non negat Sanctus Thomas veniale defectu plenæ libertatis fieri posse mortale sine noua circunstantia: de hoc enim nõ loquitur, sed solum de veniali ex obiecto.

Differentia inter veniale ex obiecto & ex parua materia.

14 *Notandum contra Bonauenturam.*

Ceterum contra Bonauẽturam notandum est nunquam veniale posse fieri mortale ex circunstantia *quomodo*, hoc est, ex circunstãtia intensionis: nam quoties iniuria fit Deo, vel proximo, non censetur notabilis ex eo, quod tali, aut tali affectu fiat; sed ex eo, quod ipsa in se talis sit, quare magnitudo peccati, vt sit mortale ex ipsa materia consideranda est, non ex affectu: hæc autem magnitudo ex parte materiæ, non video quomodo possit esse notabilis in gloria inani, nisi iam aliquis desideraret, vel delectaretur de laude de sua virtute vltra id, quod ipsi conuenit: sic autem iam transiret in peccatum superbiæ, quod est alterius speciei: vt si quis delectaretur de laude, qua prædicaretur vt Deus, sicut Herodes delectabatur, Actorum 12. de populo acclamante in laudem ipsius *Voces Dei, & non hominis.*

Act. 12.

1. Thomas.

Ex dictis etiam colligitur momentum rationis Sancti Thomę: cum enim (vt ipse ait) peccatum mortale habeat inordinationem circa vltimum finem, veniale vero circa ea, quæ sunt ad finem, fieri nequit, vt veniale ex genere suo fiat mortale, nisi addita circunstantia, quæ mutet in aliam speciem, & facit, vt opponatur ipsi fini.

15 *S. Thomas.*

Bonauent. Augustin.

Tandem obserua doctrinam Sancti Thomæ in solutione 1. vbi optime docet ebrietatem ex genere esse mortale peccatum, tametsi Bonauent. in 4. d. 16. artic. 3. q. 1. dicat esse veniale: Augustinum vero, qui fauere videtur Bonauenturæ, recte explicat Sãctus Thomas in ea solutione, sed de hac re 2. 2. fusius disputatur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. 7. a. 1. ad 18, & 3. ad 9.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, & econtrario, sed peccatum veniale fit mortale, vt dictum est: ergo etiam peccatũ mortale potest fieri veniale.

4. & 5.

Præterea. Peccatum veniale, & mortale ponuntur differre secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deũ, contingit autem, quod aliquis committens id, quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, & contrariam diuino amori, forniceturi: ita tamẽ quod propter diuinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra diuinum amorem agere, ergo peccabit venialiter, & sic peccatũ mortale potest veniale fieri.

ant. præced. arg. 3.

Præterea. Sicut dictum est, plus differt bonum a malo, quam veniale a mortali, sed actus, qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiæ, sicut patet in iudice, qui occidit latronem, ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

SED contra est, quod æternum nũ quam potest fieri temporale, sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam, ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Ad 1. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod veniale & mortale differunt, sicut perfectum & imperfectum in genere peccati, vt dictum est. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire, vnde & veniale per hoc, quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, vt fornicetur. Sed id, quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem, & ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc, quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis, nõ enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur, vt dicat verbum otiosum, sed magis aggrauatur propter deformitatẽ adiunctam.

POTEST TAMEN ID, quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia nõ perfecte pertingit ad rationem actus moralis: cum non sit deliberatus sed subitus, vt ex dictis patet, & hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatę rationis, & quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus,

a. 2. huius q.

Universidad de Deusto
Biblioteca

inde est, quod per talem subtractionē soluitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali, sicut imperfectū a perfecto, vt puer a viro, fit autem ex puero vir, sed non conuertitur. Vnde ratio non cogit.

Ad secundū dicendum, quod si sit talis ignorantia, quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi, vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non inuincibilis, tunc ignorātia ipsa est peccatum, & continet in se defectum diuini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea, per quæ potest se in diuino amore conseruare.

c.7.ant.me. habetur hic liber to.4. Ad tertium dicendū, quod sicut Aug. dicit in lib. contra Mendacium, Ea quę sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt: homicidium autem est occisio innocentis, & hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles, qui occidit hostem Reipublicæ, non appellātur homicidæ, vt Aug. dicit in lib. de lib. arbitrio.

lib.1.c.4. & 5.tom.1.

Notatio circa Articulum.

Conclusio. CONclusio est, *Non per additamentum, sed per diminutionē deliberationis peccatum mortale fieri potest veniale.* Conclusio est verissima, qualis vero sit sufficiens deliberatio, vt aliquid sit mortale, iam supra expositum est disputatione 107. eodē pacto sicut mortale per subtractionem deliberationis fit veniale; sic etiam per subtractionem circunstantiæ *quid* fieri potest veniale.

Dubitatio circa Articulum.

Ratio S.Th. Ratio, qua vtitur Sanctus Doctor ad suā conclusionem comprobandam est huiusmodi. Cum ex deliberatione habeat actus speciem moralem, sit, vt ablata tali ratione voluntarij auferatur species moris, & ita actus de mortali fiat venialis. Circa quam rationem proponit Cajetanus difficultatē, quia ex ea videtur sequi motus infidelitatis non plene deliberatos esse alterius speciei, quā sunt plene deliberati. Respōdet Caietanus actus habere speciem subalternam ex deliberatione, quia ex illa constituitur actus in ratione moralis communi actui virtutis, & peccati. Hinc colligit peccatum veniale ex imperfectione deliberationis se habere veluti se habet embrio ad speciem perfectam hominis, ac proinde reductiue (vt aiunt) pertinere ad eandem speciem: sicut embrio pertinet ad speciem hominis reductiue. Ego quidem ægre admitto in peccatis, vt sæpius notaui, hunc modū constituēdi peccata in specie reductiue: ideo dicendum censeo peccata venialia, si cōsiderentur in ratione moris, quatenus oppositionem habent cum virtute tantum, non differre specie circa idem obiectum penes plenam, & non plenam deliberationē: sed solum differre specie, quatenus mortale est causa mortis spiritualis; veniale autem solum est causa ægritudinis spiritualis, quæ duo quodammodo etiam pertinent ad genus moris, quia ex ratione liberi pendent, & hac ratione existimo Sanctum Thomam comparasse solum peccatum mortale cum veniali.

16 *Solutio Caiet.*

Non placet.

QVAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali, secundum se, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de peccato veniali secundum se.
Et circa hoc quæruntur sex.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale causet maculam in anima.

3.q.87.a.2. ad 3. & 4.d. 16.q.2.a.1. q.2.ad 3. & q.2.ad 3. & q.1.ad 1. & a.2.q.2.ad 2. Et mal.q.7 ar.11.cor. Et Psa.14. col.2.

AD PRIMVM SIC proceditur. Videtur, quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentia, quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, vt a cœlestis sponsi amplexibus nos separent, sed nihil aliud est macula, quam detrimētum decoris. Ergo peccata venialia

4.d.16.q.3. ad 4. & d.21.q.2. ad 3. & 4.d.46.q.2. ar.3.q.3. ad 3.

nialia causant maculam in anima.

Præterea. Peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus, & affectus ipsius peccantis: sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus & affectus. Ergo peccatum veniale causat maculā in anima.

3.q.86.art 1.

Præterea. Macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, vt supra dictum est: sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 5. vt exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugā Glos. id est, aliquod peccatum criminale. Ergo propriū peccati mortalis esse videtur, quod maculā in anima causet.

Gloss. interl. Ibidem.

3.q.86.art.1.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, vnus quidem ex intrinseca dispositione mēbrorum & coloris, alius autē ex exteriori claritate superueniente, ita etiam in anima est duplex nitor. Vnus quidē habitualis quasi intrinsecus: alius autem actualis quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, nō tamen habitualem: quia non excludit, neque diminuit habitum caritatis & aliarum virtutum, vt infra patebit, sed solum impedit earum actum, macula autem importat aliquid manēs in re macula, vnde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis, vnde proprie loquēdo, peccatum veniale non causat maculā in anima. Et si alicubi dicatur maculā inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.

2.2.q.24. art.10.

Ad primum ergo dicendū, quod Aug. loquitur in eo casu, in quo multa peccata venialia dispositiue inducunt ad mortale, aliter autem non separarēt ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicēdum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrūpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorē contingit rem temporalem quasi finē, & per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui prouenit in eos, qui Deo adhærent vt vltimo fini per caritatem, sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ, tanquam fini vltimo, vnde non est simile.

Conclusio est negans, de qua satis dictū est supra disputatione 139. cap. 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter peccata venialia per lignum, fœnum & stipulam designentur.

4.d.21.q.2. 2.q.2.1.co. & 3.q.2.co. & d.46.q. 2.art.3.q.3. ad 3.

AD secundū sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter peccata venialia per lignum, fœnum & stipulā designentur. Lignum enim fœnum & stipula dicuntur superædificari spirituali fundamento, sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiā. Ergo peccata venialia nō conuenienter designantur per lignum, fœnum, stipulam.

Præterea. Ille qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, sic saluus erit quasi per ignem, sed quādoque ille, qui committit peccata venilia, non erit saluus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inueniuntur in eo, qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconuenienter per lignum, fœnum, & stipulam peccata venialia designantur.

Præte-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Præterea. Secundum Apostolum alij sunt, qui ædificant aurum, argentum, lapides pretiosos, id est amorem Dei, & proximi, & bona opera, & alij qui ædificant lignum, fœnum, & stipulã, sed peccata venialia committunt etiam illi, qui diligunt Deum, & proximum, & bona opera faciunt, dicitur enim 1. Ioan. 2. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Ergo non conuenienter designantur peccata venialia per ista tria.

Præterea. Multo plures differentiæ, & gradus sunt peccatorum venialium, quam tres, ergo inconueniẽter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est, quod Apostolus 1. ad Corint. 3. dicit de eo, qui superædificat lignum, fœnum & stipulã, quod saluus erit quasi per ignem & sic patietur pœnam, sed nõ æternã, reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatũ veniale, vt dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

q. 87. art. 5. & q. 88. a. 2.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamẽtum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per aurum, argentum & lapides pretiosos: quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur secundum eos, per lignum, fœnum, & stipulam. Sed hanc expositionẽ improbat Aug. in lib. de fide & operibus: quia, vt Apostolus dicit ad Galat. 5. Qui opera carnis facit, regnum Dei nõ consequetur, quod est saluum fieri. Apostolus autẽ dicit, quod ille, qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, saluus erit, quasi per ignem, vnde non potest intelligi, quod per lignum fœnum & stipulam peccata mortalia designentur. Dicũt ergo quidam, quod per lignum, fœnum & stipulam significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut cũ aliquis habet cu-

c. 15. tom. 4.

ram rei familiaris, quod bonum est, cõmiscet se superfluus amor, vel vxoris, vel filiorum, vel possessionum, subDeo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur conuenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatẽ Dei, & proximi: vnde pertinent ad aurum, argentum & lapides pretiosos, non ergo ad lignum, fœnum, & stipulam.

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quę admiscent se procurãtibus terrena, significantur per lignum, fœnum & stipulam: sicut enim huiusmodi congregantur in domo, & non pertinent ad substantiam ædificij, & possunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicãtur in homine, manente spirituali ædificio, & pro istis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij post hãc vitã, & tñ salutẽ cõsequitur ęternã.

Ad primum ergo dicendũ, quod peccata venialia non dicuntur superędificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum: sicut accipitur ibi, Super flumina Babylonis, id est iuxta, quia peccata venialia non destruũt spirituale ædificium, vt dictum est.

in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod nõ dicitur de quocunque ædificante lignũ, fœnum & stipulam, quod saluus sit quasi per ignem; sed solum de eo, qui ędificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, vt quidam ęstimabant, sed fides formata caritate secundum illud Ephes. 3. In caritate radicati, & fundati. Ille ergo, qui decedit cũ peccato mortali, & venialibus, habet quidem lignum, fœnum & stipulam, sed non sunt superędificata supra fundamẽtum spirituale: & ideo non erit saluus, sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi, qui sunt abstracti a cura temporalium rerũ etsi aliquando venialiter peccent tamẽ leuia peccata venialia cõmittunt, & frequentissime per feruorẽ caritatis purgantur: vnde tales non superædificant venialia: quia in eis modicum manent: sed peccata venialia ipsorum, qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per caritatis feruorem.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. de cęlo. Omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio, & fine, & secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignũ, quod diutius manet in igne: ad stipulam, quæ citissime expeditur: ad fœnum, quod medio modo se habet secũdum, quod peccata venialia sunt maioris, vel minoris adhærẽtiæ, vel grauitatis citius vel tardius per ignem purgantur.

Conclusio.

Conclusio est affirmans.

Quid significet Paulus 1. ad Corinth. 3. per lignum, fœnum, & stipulam. Disp. 147.

Variæ interpretationes illius loci. c. 1. Probabilior, & magis germana interpretatio. cap. 2.

Variæ interpretationes illius loci.

CAPVT I.

1. Cor. vlt. 3.

TOta difficultas, & materies præsentis articuli versatur in expli canda mente Pauli 1. ad Corinthios 3. vbi ait, *Secundum gratiam Dei, quæ data est mihi vt sapiens architectus fundamẽtum posui, alius autem superædificat, vnusquisque autem videat quomodo superædificet. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus: si quis autem superædificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam vniuscuiusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit: quia in igne reuelabitur, & vniuscuiusque opus quale sit ignis probabit: si cuius opus manserit, quod superædificauit, mercedem accipiet, si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.* Est autem difficultas, an significet Paulus per lignum, fœnum, & stipulam peccata venialia in vniuersum, quæ igne solum purgatorij purganda sint: varie enim Patres, & interpretes illius prædictum locum explicãt: eius autem difficultatem agnouit Augustinus lib. de fide, & operibus cap. 15. vbi inter alia de hac Pauli sententia sic ait, *in his deputanda est, quæ Petrus dicit esse in Scripturis eius (scilicet Pauli) quædam difficilia intellectu, quæ non debent homines peruertere ad proprium suum interitum*, & cap. 16. *Fateor me malle audire intelligentiores, atq; doctiores*: idem dixit in q. 1. ad Dulcitium.

Difficultas.

Augustin.

Nos vero, vt hunc locum explanemus, aliorum interpretationes in medium prius afferamus: prima est Chrysostomi Hom. 9. in eam Epistolam Pauli, Theophylacti, & Oecumenij in illum locum, qui nomine fundamenti, super quod ædificatur, intelligunt fidem, per aurum vero, argentum, & lapides pretiosos bona opera: per lignum autem, fœnum, & stipulam mala, non quidem venialia, sed mortalia peccata. Subdũt deinde de eo, qui superædificat aurum, argentum, & lapides pretiosos intelligẽdum esse, quod dicit Apostolus, *Si cuius opus mãserit, quod superædificauit, mercedem accipiet*: colligũt autem hoc ex eo, quod opus eius non ardebit, hoc est, igne non consumetur: recte autem explicatur natura bonorum operum, quæ in æternum permanẽt exemplo illarum trium rerum auri, argenti, lapidum pretiosorum', quæ omnia igne non consumuntur. Per eum vero, qui super ædificat lignum, fœnum, & stipulam, intelligunt Chrysostomus, & alij Græci allegati illum, qui male operatur, & peccata etiã mortalia committit. Inquit igitur Paulus, vt exponunt prædicti Patres, *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur*: hoc est ille, cuius opus dignũ fuerit ignis pœna, eã sustinebit, *Ipse tamẽ saluus erit, sic tamẽ quasi per ignẽ*: hoc est non omnino consumetur, sed reseruabitur in æternum puniendus igne. Iuxta hanc vero interpretationem ille, qui ædificat vno, aut alio modo, est quilibet Christianorum, quia super fidei fundamentum, aut

Prima interpretatio. Chrysost. Theophyla. Oecumen.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum aut bona, aut mala opera cumulat.

Marcus

Marcus episcopus Ephesiorum in Apologia, quam pro Græcis purgatorium reijcientibus in Concilio Basileæ obtulit, hanc interpretationem Chrysostomi probauit, & Latinorum explicationi præferendam censuit. Græci quoque in Concilio Florentino

Conc. Flor.

ante Sessionem 1. in quæstione de purgatorio inter ipsos, & Latinos habita, hāc Chrysostomi sequuti sunt, vt ignem, & pœnam purgatorij negarent, contra vero Latini respondérunt verbis illis *Saluus erit*, non posse significari id, quod Græci contendebant, nempe eum, qui ædificat fœnū, &c. non consumendum, sed reseruādum igni perpetuo: nam Scriptura vbique hac voce in alio omnino sensu vtitur: nimirum vt significet veram salutem, & liberationem a malo. Psal. 11. *Saluum me fac Domine, quoniam defecit sanctus.* Psalm. 84. *Saluum fac seruum tuum Deus meus sperantem in te*, Psal. 79. *Et ostende faciem tuam, & salui erimus*, & alibi: est igitur dura interpretatio Chrysostomi, siquidem ea voce *saluus* in significatione insueta vtitur. Adde etiam quod particula *per*, cum dicitur *per ignem*, denotat trāsitum per ignem, non manionem quasi in igne: quis enim, vt significaret aliquem perpetuo perseueraturum (puniendum igne diceret, saluum futurum per ignem? pugnat etiam cum hac opinione communis sensus Patrū Græcorum, & Latinorum, qui peccata venialia intelligunt per fœnum, lignum, & stipulam. Ceterum, quamuis Chrysostomus hanc fuerit secutus interpretationem, non propterea negauit purgatorium, vt Græci in Concilio Florentino contendebant, sed plane illud asseruit, vt suo loco ostēdemus; nunc solum de peccatis venialibus agamus. Præterea vt recte annotauit Sixtus Senensis, non ideo mentem Pauli ita Chrysostomus interpretatus est, vt purgatorium negaret, neque enim verba illius, vel leuiter id insinuant: sed vt confutaret errorem illius tēporis nempe eorum, qui cum Origene putabāt pœnas inferni non fore perpetuas.

3

Psalm. 11. Psalm. 85. Psalm. 79.

Chrysost, non negauit purgatorium.

4

Secunda expositio Theodoreti.

Secunda expositio est Theodoreti, & Oecumenij in illum locum, qui ita Paulum interpretantur, vt illi, qui ædificant lignum, fœnum, & stipulam, sint auditores, qui dum rectam doctrinam, quam a Doctoribus, & prædicatoribus audiunt, in malum conuertunt, ædificare dicuntur lignum, fœnum, & stipulam, ac proinde iusto Dei iudicio igne comburentur. Et hoc dicunt esse id, quod inquit Paulus *Si cuius opus arserit*: ipse tamen doctor, qui vera, & recta docuit, saluus erit.

4 Non placet.

Verum hæc etiam explicatio non placet: quoniam ille, cuius opus arserit, saluus erit, ita vt per ignem saluus fiat, atqui Doctor non fiet saluus per ignem, si vera docuit: nihil enim causa doctrinæ peccauit. Præterea cum ait Paulus, *Cuius opus permanserit, mercedem accipiet*, & contra *cuius opus arserit detrimentum patietur, ipse tamen saluus erit, sic tamen, quasi per ignem*: hos duos opponit, & asserit eum, qui saluus erit per ignem, nō recepturum mercedem, sicut cōtra recipiet ille, cuius opus nō arserit: si ergo ille saluus erit, qui vera docuit, quomodo dici poterit mercede sua caritурum, quia auditor rectā eius doctrinam in prauos mores conuertat?

Tertia expositio.

Tertio multi alij interpretantur hunc locum de peccatis quidem venialibus in vniuersum, & de bonis operibus, vt per aurum, argentum, & lapides pretiosos intelligātur bona opera, quibus præmium retribuetur, eo quod igne non cōsumpta permanserint; per lignum autem, fœnum, & stipulam intelligantur peccata venialia, & de his dixerit Paulus, *Si cuius opus arserit*, hoc est, consumptum fuerit, eorum operum auctor saluus erit, ita tamen vt prius igne purgetur. Hunc sensum sequuti sunt Augustinus lib. de fide, & operibus cap. 15. & 16. & lib. 21. de Ciuitate Dei cap. 25. & 26. & lib. de octo quæstionibus ad Dulcitium, q. 1. Greg. lib. 4. moral. cap. 39. & refertur in cap. *Qualis* 25. d. & Sanctus Thomas in hoc articulo. Ex Recentioribus vero Gagneius, Claudius, Guillaldus, Dionysius Carthusianus, & alij quem sensum probans etiam Augustinus in Enchiridio cap. 68. cēset Christianos omnes dici hic ab Apostolo Architectos, & omnes superædificare super fundamentum, scilicet super Christum. Quocirca S. Thomas in hoc articulo docet recte significari peccata venialia (intelligit in vniuersum) per lignum, fœnum, & stipulam.

Aug. 5 *Gregorius. S. Thomas. Gagneius. Claudius. Carthusian. Augus.*

Probabilior, & magis germana interpretatio.

CAPVT II.

Missis quibusdam alijs difficultatibus horum verborum Pauli, illarum enim disputatio pertinet ad probādum purgatoriū ex hoc

ex hoc loco, quod nostri instituti non est, quod ad peccata venialia spectat, ego existimo illis verbis, *Lignum, fœnum, & stipulā*, apud Paulum significari peccata venialia, non quidem omnium hominum, sed prædicatorum verbi, & Doctorum, id quod satis nobis est, vt inde dogma fidei de distinctione peccatorum mortalium, & venialiū colligamus. Iuxta quam expositionem verba illa, *Si cuius opus arserit, detrimētum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem*, hunc reddunt sensum, Si cuius opus tā quam friuolum, & nullius momenti, & pretij inueniatur, hoc enim est opus ardere, pœnam sustinebit, ita tamen vt saluetur, postquam purgatus fuerit, & hoc denotat, cum ait, *quasi per ignem*, hoc testimonium intelligunt de peccatis venialibus Doctorum, & prædicatorum Hieronymi, Ambrosius, Sedulius, Primasius, Anselmus, & Sāctus Thomas in eum locum, & idē Hieronymus lib. 2. in Iouinianum n. 44. ex Recentioribus, Caietanus, & Nicolaus Lyranus. Quæ sane explicatio ideo mihi præ ceteris probatur, quia literæ, & cōtextui Pauli maxime quadrat, aliæ vero non item.

Expositio prima aut.

6

Primum quidem, quia nomine fundamēti, super quod alij ædificant aurum, alij vero lignum, &c. non possumus non intelligere Christum: sic enim Paulus ait, *Fundamentum aliud nemo ponere potest, præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus*. Super Christum autem siue fide apprehensum, siue caritate nobis coniunctum non dicimur ædificare peccata omnia venialia, quia omnia in Christo non possunt vllo modo habere fundamentum. Respondet Dionysius Carthusianus, qui præcedentem interpretationem de omnibus, nimirum peccatis venialibus amplectitur, particulam *super* significare ibi *iuxta*, sicut Psalm. 136. super flumina Babilonis, &c. id est iuxta flumina. Ceterum quamuis negare non possimus sæpius in scriptura accipi particulā *super* pro *iuxta*, in eo tamen loco Pauli nō video, quo modo quadret hæc notio huius vocis. Nam Paulus prosequitur ibi metaphoram propositam architecti, qui super fundamentū positum ædificat parietes, columnas, & alia; quod sane ædificium non iuxta, sed super fundamentum fit, vtitur etiam Paulus metaphora eius, qui plantauit, & deinde eius, qui super plantas, & semina mittit aquas; cōparat autem ijs, qui rigant eos, qui super Christum iam per fidem in cordibus tanquam fundamentum positum ædificant aurum, argētum, lapides pretiosos, vel lignū, fœnum, & stipulam, multo igitur melius de prædicatoribus, & Doctoribus prædictus locus debet intelligi: hi enim etiamsi prædicatione venialiter peccent, vt infra dicemus, nihilominus ædificant super Christum, vt subinde patebit.

7 *Explicatur contextus Pauli.*

Vt igitur huius loci difficultatem explanemus, obseruandus est contextus totius capitis, in quo Paulus reprehēdit Corinthios, quod carnales adhuc essent, cum inter eos essent contentiones, & schismata: alij enim dicebant, Ego sum Pauli, alij vero, ego sum Apollo, contra eos itaque inquit. *Quid igitur est Apollo? quid vero Paulus? ministri eius, cui credidistis, & vnicuique sicut Dominus dedit*. Deinde ostendit ipsorum ministerium. *Ego plantaui, Apollo rigauit, Deus autem incrementum dedit*: quasi dicat fructum spiritualem, quem habuistis, Dei est, non meum, neque Apollo, nam ego nihil aliud feci, quam plantare, Apollo autem nihil aliud quam rigare, Deus enim incrementum interius subministrauit. Postea dixit nullam esse differentiam inter eum, qui plātat, aut fundamentum ponit, & eum qui rigat, aut superædificat his verbis, *Qui autem plantat, & rigat, vnum sunt*: quasi dicat, idē genus ministerij exercent, subdit, *Vnusquisque autem propriam mercedem accipiet secūdum suum laborem: Dei enim sumus adiutores*: hoc est, etiamsi idem sit genus ministerij, non tamen omnes æquale præmium, sed vnusquisque iuxta laboris sui qualitatem mercedē debitam recipiet, & paucis interpositis incipit explicare, quo pacto non omnes, qui rigant, neque qui superædificāt, eodem præmio afficientur. Se autem ipsum cōparat architecto prudenti, qui firmum primum iacit fundamentum: nomine vero fundamenti intelligit Christum propositum, & prædicatum. Eodem modo se ipsum comparauit agricolæ, qui seminauit, aut plantauit radicem, nempe Christum: posteriores vero Doctores, & prædicatores, qui postea sequuti sunt, comparat agricolis, qui rigant ea, quæ plantata, & seminata sunt, & alijs fabricatoribus, seu opificibus, qui super fundamentum positum ab architecto peritissimo ædificant.

8

Relicta autē cōparatione agricolarū, qui aquis irrigāt plantas, prosequitur metaphoram fabricatorum, qui super fundamentum ædificant, & inquit, sicut si aliqui ædificarēt

super

Universidad de Deusto
Biblioteca

super fundamentum optimum, & firmissimum aurum, argentum, & lapides pretiosos, & tota domus igne conflagraret, id q̃ ex auro, argento, & lapidibus pretiosis ædificatum erat, perire non posset, quia hæc materies non consumitur igne, ita quoque qui vtilem, & sanam doctrinam Christi ædificauerit super eam, qua ego tanquam architectus ipsum Christum vt fundamentũ prædicaui, & posui in cordibus vestris, recipiet mercedem, quia opus eius districto Dei iudicio examinatum vtile, & permanens iudicabitur. Et sicut, si aliquis ædificaret fœnum, lignum, & stipulam, si ignis domui admoueretur, statim totum id, quod ædificatum erat consumeretur igne; ita etiam qui inutilem, & vanam doctrinam super Christum prædicatione ędificauerit, ex actissimo Dei iudicio inutilis, & nullius momenti censebitur; quod est igne consumi: ipse vero Doctor, & prædicator, quod male ædificauerit, detrimentum pœnę patietur, non quidem æternum, sed ita vt per ignem incolumis, purgatus tamen euadat.

Quid per lignum fœnũ & stipulam intelligat Paulus

Vbi primum notandum est, per lignum fœnum, & stipulam nec omnia pecca venia lia in quouis homine, nec falsam doctrinam de Christo intelligi posse, quia nec omnia peccata venialia in quouis homine nec falsa Doctrina super Christum ædificari dicitur: at vero inanis, & futilis doctrina, quali Doctores, & prædicatores non raro vtuntur, vt Christum prædicent, aut historias prophanas, aut alias res inutiles in medium afferentes super Christum dicitur ædificari; quia ad explicandam, aut persuadendam seu prædicandam Christi doctrinam adducuntur. Ita interpretantur S. Th. Nicolaus Lyran. & Caiet. locis citatis, qui hanc posteriorem expositionem sequũtur, & ea peccata venialia solum dicunt esse cõcionatorum, & prædicatorũ. Nam Ambrosius, per aurum argentum &c. intelligit veram Doctrinam, per lignum, fœnũ &c. falsam Doctrinã significari arbitratur; quod qua ratione constare possit nõ video; nam falsa doctrina etiam sine perfidia tradita non potest fundamentum in Christo habere. Hieron. vero, & Primasius per eos, qui ædificant argentum, aurum &c. intelligũt prædicatores, qui sedulo populum docent; per eos vero, qui ædificant lignum, fœnum &c. illos putant significari, qui negligenter prædicant verbum veritatis. Quæ quidẽ explicatio mihi non probatur; nam qui ædificant negligenter, si tamen recta doceãt & fructuosa, vere ædificant aurum, & lapides pretiosos, & fructus ipsorum, etiamsi seueritate diuini iudicij examinetur, non censebitur inutilis, tametsi ipsi prædicatores suæ negligentiæ pœnas daturi sint. Et hæc satis de præsente difficultate, ex qua certissime colligitur dogma fidei, distinctionis nimirum venialium, & mortalium peccatorum: ex quo etiam testimonio suo loco locum purgatorij pro his quoque venialibus colligemus. Quid vero significet Paulus per diem Domini, vtrum diem extremũ generalis, an diem particularis iudicij; quid etiam per ignem, in quo dies Domini reuelabitur, & quo vniuscuiusque opus probabitur, vtrum ignem corporalẽ, an districtum Dei iudicium, suo loco dicemus. Nunc vero pro præsente difficultate satis est, si Dei iudiciũ, & examẽ, quo vniuscuiusq; opus examinabitur, intelligamus.

9 S. Thom. Lyran. Caiet. Ambrosi. Hieron. Primasius.

10

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

2.d.21.q.1. a.3. & 3.d. 34.a.4.quæst. 2. Et in 4. q.20. a.2.ad 1. & q.7.ar.3.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter: Quia super illud 1. ad Timoth. 2. Adam non est seductus, dicit glos. Inexpertus diuinæ seueritatis in eo falli potuit, vt crederet veniale esse commissum: sed hoc non credidisset nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

Est glos. Aug. 14. de ciuit. c. 11. in fine tom. 5. lib. 11. c. 5. in prin. to. 3.

Præterea, Augu. dicit 12 super Gen. ad literam, Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda: elatio autem deiectionem precedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augu. dicit, quod virum solicitauit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset sumpto vetito pomo non esse mortuam: videtur etiam fuisse in Eua

Lib. 11. circa fin. tom. 3.

in Eua aliquis infidelitatis motus in hoc, quod de verbis Domini dubitauit, vt patet per hoc, quod dixit, Ne forte moriamur, vt habetur Genes. 3. hæc autem videtur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequã mortaliter peccaret.

Præterea. Peccatũ mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatũ veniale: sed homo potuit peccare mortaliter non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

1.4.c.10. tom.5.

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua pęna: sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, vt Augustin. dicit 14. De ciui. Dei, ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non ejiceretur ab illo integritatis statu: sed peccatum veniale nõ mutat statũ hominis. Ergo nõ potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare, hoc etiam non est sic intelligendũ, quasi id, quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status: dignitas enim personæ est quædam circunstantia aggrauãs peccatum, non tamen transfert in aliã speciem: nisi forte superueniẽte deformitate inobedientię, vel voti, vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. Vnde id, quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status: sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse, vt cõmitteret aliquid quod esset de se peccatum veniale antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.

Cuius ratio est, quia peccatum veniale in nobis cõtingit, vel propter imperfectionem actus: sicut subiti motus in genere peccatorũ mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea, quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem, vtrunque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo, quod inferius non continetur firmiter sub superiori, quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, cõtingit ex hoc, quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, prouenit in nobis ex hoc, quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quę est ex altiori bono, vt supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea, quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem, prouenit ex hoc, quod ea, quæ sunt ad finem, non ordinãtur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, vt supra dictum est. In statu autem innocentiæ, vt in primo habitum est, erat in fallibilis ordinis firmitas, vt semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis cõtineretur sub Deo, vt etiam Aug. dicit 14. De ciui. Dei & ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

9.74.ar.10.

9.72.ar.5.

p 9.95.ar.1.

lib.14.c.10. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi secundum quod nũc de veniali loquimur: sed dicitur veniale, quod est facile remissibile.

Ad secundum dicẽdum, quod illa elatio, quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem præcessisse dilectionẽ eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autẽ elationem subsequuta est & experiendi cupiditas in viro, & dubitatio in muliere: quę ex hoc soloin quãdam aliam elationem prorupit, quod

præcepti mentionem a serpẽte audiuit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatũ mortale in rãtum opponitur integritati primi status, quod corrũpi ipsum, quod peccatum veniale facere non potest, & quia non potest simul esse quæcunque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

CONclusio est, *Homo in statu innocentiæ perseuerans nõ potuit venialiter peccare.*

An homo in statu innocentiæ posset primum peccare venialiter. Disputat. 148.

Hominem in eo statu potuisse peccare venialiter Scholastici nonnulli varie senserunt. cap. 1.

Efficax ratio contra prædicta. cap. 2.

Hominem in eo statu potuisse peccare venialiter Scholastici nonnulli varie senserunt.

CAPVT I.

1

Prima sententia.

IN difficultate proposita non desunt Scholastici, qui affirment non minus potuisse primum hominem in statu innocẽtiæ prius peccare venialiter, quam mortaliter, cũque peccatum veniale varie contingat, vel ex defectu deliberationis, & libertatis plenæ, vel ex leuitate materiæ, qui hanc sequuti sunt sententiam, non eodem modo eã docuerunt. Quidam non solum de peccatis venialibus ex leuitate materiæ, sed etiam ex subreptione, & defectu deliberationis plenæ eẽ intellexerũt; hi sunt Scotus in 2. d. 21 q. 1. Gab. q. 1. a. 3. dub. 1. Maior q. 1. probat autẽ Scotus primo, quia si aliqua ratione repugnaret hominẽ in eo statu peccare prius venialiter, hoc esset propter nimiam coniũctionem, qua eius mens, & anima Deo coniungebatur: atqui illud donum innocentiæ non coniungebat mentem perfectius Deo, quam gratia gratum faciens; ergo non magis impediebat peccata venialia quam gratia gratum faciens; cum hac autem esse potest veniale, & homo in ea constitutus potest prius peccare venialiter, quam mortaliter: ergo, & cum illo dono eodem modo poterat. Secundo si prius peccatum non potuisset esse veniale in eo statu hac etiam ratione esset, quia veniale peccatum tantum est in parte inferiori: & quandiu portio inferior in illo statu permanebat coniuncta Deo, tandiu inferior omnino subdita superiori erat: atqui peccatum veniale non solum est in portione inferiori, sed etiam in superiori, quales sunt motus infidelitatis ex subreptione prouenientes: ergo nil obstare potuit quo minus in eo statu potuisset esse peccatum veniale prius, quam mortale committeretur. Tertio, peccatum veniale est contra consilium, quale est verbũ otiosum, mortale autem contra præceptũ: Adam autem non habuit præceptum circa omnem materiam consilij: ergo potuit contra aliquod consilium peccare prius peccato aliquo veniali, aut verbo otioso, aut aliquo alio.

Gab. Scotus.

Probatur prime.

Secundo.

Tertio.

2

Alij vero concedunt quidem potuisse primum peccatum hominis in statu innocẽtiæ esse veniale: negant tamen illud potuisse esse ex subreptione: ita docuit Antisiodorensis libro 2. summæ tractatu 10. capite 3. & 4. & Almainus tractatu 3. moralium c. 22. Addit Almainus communem omnium sententiam esse peccata ex subreptione nõ potuisse committi in statu innocentiæ: imo hanc partem putauit Bonauentura loco inferius allegando indubitatam esse. Quod vero attinet ad alteram partem de peccato ex genere suo veniali, ex eo probari videtur prædicta sententia quia hoc genus peccati commiti potest sine vlla imperfectione ex parte appetitus; & absque perturbatione, cum plena deliberatione ob solam materiæ leuitatem: si autẽ aliquod genus peccati venialis illi statui repugnaret esset peccatum ex subreptione, quod secũ affert imperfectionem ex parte sensus, & appetitus, quam status ille secum non patiebatur.

Secunda sententia.

Antisiod. Almain.

Bonaue.

Nullum peccatum veniale in eo statu esse potuisse probabilius est.

CAPVT II.

Anti-

3

Prior sententia.

ANtiquorum Scholasticorum opinio, quæ mihi probabilior videtur, est in eo statu non potuisse veniale peccatum committi, sed prius non aliud esse potuisse, quã mortale, quo status ille felicissimus omnino solueretur. In hac sententia fuerũt Alex. 2. p. q. 103. m. 6. S. Thomas, Conrad. Caietanus, & alij Thomistæ in hoc articulo, Bonauentura in 2. d. 21. art. 3. q. 1. Ricard. artic. etiam 3. & q. 1. Durandus q. 4. Marsilius in 2. q. 14. artic. 2. part. 1. quãuis hic auctor, & Bonauentura non eadem vtantur ratione, vt infra referemus: cumque duo sint genera venialium, de vtroque præsens opinio confirmanda nobis est. Et primum quidem non potuisse Adamum in eo statu cõmittere peccatum veniale ex subreptione, sic ostenditur. Subreptio prouenit ex fomite appetitus, & sensus, eo quod præuenit rationis deliberationem, nec ei ad nutum paret, atqui in eo statu omnia parebant rationi, & statui tranquillissimæ caritatis: ergo in eo statu non poterat esse veniale ex subreptione, siquidem nec subreptio incipere, nec sensus præuenire rationem poterat, antequam status ille amitteretur.

Alexand.

Thom. Conrad. Caietan. Bonau. Ricard. Durand. Marsil.

Non potuit se Adamũ peccare venialiter ex leuitate materiæ

Almain.

S. Thom.

Solutio.

Sed dicunt Scotus, & Gabriel subreptionem, & motum secundo primum, in quo solet esse veniale, non solum accidere ex parte sensus, verum etiam ex parte voluntatis, & intellectus: quid ergo obstaret, quo minus perseuerante concordia inter sensum, & appetitum ratio, & voluntas, subreptionem aliquam paterentur, & veniali ter peccarent. Ceterum quãuis aliquis motus subreptionis in volũtate esse possit circa res superiores, qualis est motus infidelitatis circa mysteria nostræ fidei, nihilominus omnis talis subreptio ex imaginationis inconstantia ortum habet: nam intellectus ex se non ita præuenit voluntatis deliberationem, vt faciat ipsam sine pleno consensu in obiecto immorari, sed ad nutum paret: quare articulo sequente dicemus in Angelis hac ratione peccatum esse non potuisse, nostra igitur voluntas ex cõiunctione cum corpore, & consensione, quam habet cum sensu, & appetitu in subitis operationibus hanc patitur subreptionem. Verũenimvero licet in Angelis posset esse peccatum veniale ex subreptione, & imperfecta deliberatione, in statu tamẽ innocentiæ suppositã legẽ Dei esse non poterat, ea vero lex fuit, vt quandiu homo non discederet a Deo per mortale, nihil aduersum, aut in se inordinatum pateretur: quare omnia parebant perfecto imperio voluntatis, ita vt voluntas vel omnino a Deo discederet, vel omnino cum eo coniũcta permaneret: vnde autem hoc proueniret, infra dicemus.

Confutatur.

4

De altero vero genere venialis, nẽpe ex obiecto, eadem sententia non eodem modo ab omnibus probatur: Marsilius loco citato, imo etiam Bonauentura, si attente legatur, hac vtitur ratione, Peccatum veniale ex genere in eo statu debebat esse cõtra Deum, & præceptum eius, fieretque absque ignorantia, & passione: ergo non esset veniale: illud ergo, quod alias in hoc nostro statu veniale esset ratione status personæ, redderetur mortale. Quam quidem sententiam in Schola Parisiensi ab aliquibus traditam fuisse testatur Almainus, cuius quoque meminit S. Thomas in hoc articulo, & hac ratione refellit, quia circunstantia personæ nunquam facit de veniali mortale, nisi ratione voti, aut ratione deformitatis inobedientiæ, vel alicuius huiusmodi, per inobedientiam autem intelligit expressam, & formalem, quæ est ex intentione expressa non parendi: alioquin non fieret mortale, quod alias ex obiecto venia le erat ob simplicem solum trãsgressionẽ; per aliquid vero huiusmodi intelligit absque dubio vel nouam circunstantiam, vel nouam obligationem præter personæ dignitatem, nihil autem tale fuit in primo parente: ergo ratione status personæ non potuit veniale fieri mortale. Præterea, licet in eo statu peccatum fieret absque passione, & ignorantia, nihilominus maneret veniale, nunc enim multa fiunt venialia sciẽter, & absque passione. Mihi vero placent duæ aliæ rationes, quibus Scholastici alij vtuntur: prior est S. Tho. Alexandri, & Dur. atque aliorũ, quos citaui: quia status ille talis erat, vt quandiu homo esset recte coniũctus; cum fine suo, non haberet aliquid inordinatum circa media, peccatum autem mortale separat ab vltimo fine, vt constat, veniale autem solum est inordinatum aliquid circa media ad hunc finem, vt supra disputatione 143. cap. 4. explicatum est: ergo in eo statu primus defectus non potuit esse peccatum veniale, sed mortale. Posterior ratio Durandi est huiusmodi. Si primus homo in eo statu prius peccaret mortaliter, quã venialiter, sequeretur aliquid

Duæ rationes Scholasticorum placitæ auctori.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mali fore in eo statu: esset enim reus alicuius pœnæ; atqui status ille ita a Deo constitutus erat, vt quandiu homo nō discederet ab vltimo fine, sed per caritatem coniūctus maneret; nihil aduersi pateretur; ergo peccatū primū illius non potuit esse veniale.

Efficax ratio contra prædicta.

CAPVT III.

6 *Dur.* POsset quidem aliquis (inquit Durandus) superiorem sententiam hac etiam ratione probare. Veniale peccatum non poterat destruere innocentiæ statum, quia solo mortali amitti poterat: tum etiam neque cum illo manere poterat; ergo potuit a primo homine committi antequam per *Obiectio offi can.* mortale ab eo statu deficeret. Verum vt ipse etiam Durandus notauit, hinc potius desumi potest efficax argumentum ad probā dum oppositum; quia si veniale nō poterat esse simul cum statu innocentiæ; ergo mutaret illum, & corrumperet; nā forma, quæ cum alia in subiecto esse non potest, illam corrumpit: idemque est formam aliquā generare, & contrariam corrumpere; aut hæc duo necessario connexa sunt: quamuis igitur peccatum veniale ex se non repugnet cum statu gratiæ, quia gratiæ non aduersatur, vt patet, quia tamen pugnat cum statu integritatis, quatenus integritatis est, sequitur peccatum veniale potuisse esse primum, ita vt cū illo status gratiæ maneret, status tñ integritatis hoc ipso amitteretur.

Solutio. Respondet ipse Durandus ideo non potuisse contingere aliquid in ordinatum circa media, quandiu homo non amitteret cō iunctionem cum fine; quia ex coniunctione cum fine pendebat cōiunctio, & debitus ordo cum medijs. Verū huic solutioni obstat alia non minus efficax ratio, quia si ne cessaria erat illa connexio inter ordinē ad *Non placet.* finem, & ordinem ad media, qui ex ordine ad finē necessario oriebatur, & veniale opponitur ordini recto circa media, sequitur pugnare etiā cum recto ordine circa finē, ex quo necessario oriebatur rectus ordo cū medijs, aut nullo modo opponi recto ordi
7 ni cum medijs: nam quando duo connexa sunt, quod non opponitur vni illorum, alteri non potest opponi; & ita veniale peccatum in eo statu integro manere posset incorrupta integritate, & gratia: posset igitur primum omnium peccatū esse veniale.

Idem etiam omnino sequitur si solo veniali totus status permanente caritate amitteretur: idcirco ego aliter existimo respon *Solutio & Eleth.* dendum. Dico igitur integritatē illius status, & tranquillitatem non esse aliquem habitum distinctum a gratia gratum faciente & caritate, sed peculiarem quandā Dei prouidentiam, qua ipse statuit hominem illū in statu felici, & tranquillo conseruare absque vllo damno, & detrimento, quandiu ipse homo maneret in caritate, nec per peccatum mortale illum amitteret, ideo hac stante prouidentia primum peccatum non potuit esse veniale; nullū autem existimo esse habitum, vel in voluntate, vel in facultatibus inferioribus, cum quo pugnet, & esse nequeat veniale.

Ceterum obseruandum est, cum dicimus *Obseruand.* in statu illo suppositā Dei prouidentia nō potuisse contingere peccatum veniale, hāc impossibilitatem non esse ex aliquo antecedente voluntatem: sic enim tolleretur libertas arbitrij in victoria tentationū peccatorum venialium, quod est absurdum: neque enim primus parēs carebat ex se libertate peccādi venialiter, sicut carebat Christus ratione vnionis, quæ omnem præcedebat libertatem, nec in sua manu erat illam destruere. Sed cum primus homo ratione cuiuscunque gratiæ præuenientis liber maneret ex se, vt peccare etiam venialiter posset occurrente occasione, diuina prouidentia, & lege statutum erat, vt quandiu a caritate non excideret, ab omni alia aduersitate a Deo protegeretur, id quod salua ipsius libertate ad veniale fieri poterat.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Mal.q.1. art.3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cū Angelis conuenit in superiori animæ parte quæ mens vocatur, secundum illud *In Homil. 28 conf. paulo post prin. 2. Homil. 29. in Euangelia* Gregor. in Homil. Homo intelligit cum Angelis, sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo, & Angelus.

Præte-

Præterea. Quicunque potest, quod est plus, potest etiam quod est minus: sed Angelus potuit diligere bonum creatū plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deū inordinate, venialiter peccando.

Præterea. Angeli mali videntur aliqua facere, quæ sunt ex genere suo venialia peccata, prouocando homines ad risum, & ad alias huiusmodi leuitates: sed circunstantia personæ non facit de veniali mortale, vt dictum est, ni *128. art. 5.* si speciali prohibitione superueniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est, quod maior est perfectio Angeli, quam perfectio hominis in primo statu: sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

Respondeo dicendum, quod intelle- *118. art. 3.* ctus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursiuus, vt scilicet procedit a principijs in conclusiones, seorsum vtrunque intelligens, sicut in nobis cōtingit: vnde oportet, quod quandocunque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principijs. In appetibilibus autem sicut multoties dictum est: fines sunt sicut principia, ea vero, quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones, vnde mens Angeli non fertur in ea, quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant subordine finis: propter hoc ex natura sua habent, quod non possit in eis esse deordinatio circa ea, quæ sūt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed Angeli boni non mouentur in ea, quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus, & propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis: & sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil mouentur, nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum: & ideo in omnibus peccant mortaliter quicunque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, vt in primo dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod *1.p.q.63.a.1.ad 3.& a.4.& q.64.a.2.ad 5.* homo conuenit quidem cum Angelis in mente, siue in intellectu: sed differt in modo intelligendi, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Ange- *in c. & 1 p. q.59.a.1.ad 1.* lus non potuit minus diligere creaturam, quam Deum, nisi simul referens eā in Deum, sicut in vltimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iā dicta.

Ad tertium dicendum, quod omnia *in corp. art.* illa, quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, vt homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducāt eos in peccatum mortale: vnde in omnibus mortaliter peccant propter intentionē finis.

Notatio circa doctrinam articuli.

8 Conclusio est negans, quam etiam tradidit *Conclusio. Alexand. Caietan. Conrad.* Alexander 2.p.q.98.m.4.artic.3. & recentiores Thomistæ sequuntur cum Caietano & Conrado in hoc articulo: considerant autem Angelum in quatuor statibus, primo in statu glorioso, secundo in gratia, in qua conditus est: tertio in statu damnationis, quarto in pura natura. De statu gloriæ nihil est differendum hoc loco: nam quid sit de omnibus beatis in vniuersum in hac re dicendum, disputatione 18.cap.2. traditū est: neque etiam de statu dānationis, de hoc enim satis superque disputauimus 1.p. disputatione 241. de statu vero gratiæ, siue puræ naturæ nunc solum est controuersia, circa quam S. Doctor, & Alexander solum videntur loquuti de statu gratiæ, cum asserunt Angelum non potuisse in eo statu peccare venialiter, sed solo peccato mortali gratiam amittere. Certum autem mihi non est de sentētia Alexandri, vtrū hoc referat ad Dei prouidentiam eo modo, quo de primo homine superiori disputatione diximus, an existimet ex modo peculiari operandi ipsius Angeli prouenire. At vero

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ratio S. Thomæ.

Sanctus Thomas hac ratione id affirmat, quia Angelus in quocunque sit statu, ea, quæ sunt ad finem, nunquam vult nisi propter finem; ac proin de circa ea, quæ sunt ad finem, peccare non potest, nisi prius deficiat a fine, id quod per peccatum mortale fit. Hoc etiam eodem modo dæmon cum velit omnia propter finem, quem sibi constituit, cum primũ in peccatum incidit, nempe superbiam, non potest venialiter solum peccare.

Non satis placet.

Ego tamen, vt mei ingenij tenuitatem ingenue fatear, non video qua ratione Angelus necessario debeat omnia velle aut propter Deum vltimum finem in statu gratiæ, aut propter finem mortalem amittens omnino statum illum: cur enim non
9 posset creaturam aliquam leuem diligere propter ipsam, cuius amor non sufficeret ad peccatum mortale, sed solum ad veniale? Nam sicut potest velle opera virtutis sine expresso ordine ad finem caritatis, cur etiam non posset diligere creaturam propter ipsam, cuius amor ad solum veniale peccatum sufficeret? De dæmonibus vero quid sit dicendum vidimus iam 1. parte disputatione illa 141. vnum tamen, libenter ego fateor peccatum veniale ex subreptione in Angelo non posse accidere, sed solum ex leuitate materiæ: nam subreptio post primum motum, & cogitationem omnino naturalem, quæ etiam in Angelis reperitur prouenit in nobis ex coniunctione animæ cum sensibus: quare ego non video vnde in anima separata, vel in Angelo subreptio possit contingere.

ARTICVLVS V.

Vtrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata.

2.2.q.158. art.2.ad 3. & 2.dist.24 q.3 art.2. co. & 3 dist. 23.q.1.ar.3 q.2.ad 3. & 4 dist.33.q. 1.ar.3.q.2. ad 3. & ver. q.26.art.6 ad 16. Et mul.q.7.ar. 8. & quæl.4 art.21. &

ADquintum sic proceditur. Videtur, quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Romanos 8. quod nihil est damnationis his, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant, & loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, vt expræmissis apparet, hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his, qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Iesu: sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo infidelibus est damnabile: primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

Rom. 8. principio.

Præterea. Anselmus dicit in libro de gratia, & libero arbitro. Qui nõ sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant: sed damnatio non debetur nisi peccato mortali, ergo cum homo sentit carnem secundum primũ motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

In lib. de concord. gratiæ & lib. arb. circa medio.

Præterea. Anselmus dicit in eodem libro, Sic est factus homo, vt concupiscentiam sentire nõ deberet, hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocunque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est, quod dicitur Actorũ 2. Non est personarum acceptor Deus, quod ergo vni non imputat ad damnationem, nec alteri, sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus in fidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant, & hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, vt supra est habitum, est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus, & fidelibus, vnde non potest esse, quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis: nunquã enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, vt ex supra dictis patet,

Q.74.art.4

Q.73.ar.10

patet vnde nec peccatum est minus: in fideli, quam in infideli, sed multo maius. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiã, secundum illud 1. ad Timoth. 1. Misericordiam Deĩ consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea, & peccata fidelium aggrauantur propter gratiæ sacramenta: secundum illud Hebr. 10. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sangu[illegible] testamẽti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Iesu Christi, quamuis maneat concupiscentiæ fomes: vnde hoc, quod fideles concupiscunt, non est in eis, signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi.

Positum in argum. 2.

Vnde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam: vnde id, quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

CConclusio est, *Primi motus in infidelibus non sunt peccata mortalia.* Id quod notatione dignum erat in hoc articulo dictum a nobis est disputatione 106. vbi diffeuimus de motibus appetitus: an vero omnia opera infidelium sint peccata dicemus infra disp. 191. cap. 2. & sequentibus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum veniale possit esse, cum solo originali.

3.q.90 ar.4. ad 3. & 2.d. 32.art.3. ad 4. & de. 42. q.3.ar.5. ad 7. Et 4. dist. 45.q.1.ar.3.

ADsextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum, sed veniale est dispositio ad mortale, vt supra dictum est, ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, inuenitur ante mortale, & sic quandoque infideles habent peccata venialia cũ originali sine mortalibus.

ad 6. & ver. q.24.art.12. ad 2. & q. 28.ar.3 ad 4 & ma. q. 3.ar.2.ad 8. & q.7 art. 10.ad 8. Q.88.ar. 3.

Præterea. Minus habet de connexione, & conuenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cũ mortali: sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere vnum peccatum mortale, & non aliud. Ergo potest committere peccatum veniale, & non mortale.

Præterea. Determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum peruenerit, potest ad minus per aliquod breue spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maxime scelera tis contingit. In illo autem spatio quantumcunque breui potest peccare venialiter: ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, vbi non est pœna sensus, vt infra dicetur. In inferno autem detrudun tur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus, in quo possit puniri ille, qui habet peccatum vecum originali solo.

In 3. parte sed non complebit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est, quia antequã ad annos discretionis perueniat defectus ætatis prohibens vsum rationis excusat eum a peccato mortali: vnde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale: cum vero vsum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis, & mortalis peccati: sed primũ, quod tũc homini cogitandũ occurrit

Universidad de Deusto
Biblioteca

occurrit, est deliberare de seipso, & siquidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est, & ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiã remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale nõ est dispositio ex necessitate precedens mortale sed contingenter: sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur, peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius, vel conueniẽtiam, sed propter defectum vsus rationis, vt dictum est. *In corp. art.*

Ad tertium dicendũ, quod ab alijs peccatis mortalibus potest puer incipiens habere vsum rationis, per aliquod tempus abstinere: sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quam cito potest, se conuertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habẽti, est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione, & ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmatiuo, quo Dominus dicit, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, Zachariæ primo.

Conclusio est negans; eam vero probat Sãctus Thomas, quia cum primum homo peruenit ad vsum rationis, debet se conuertere in Deum, vel in finem debitũ: quod si se referat in hunc finem per gratiam, consequetur remissionem omnium peccatorum: si vero non se cõuertat, mortaliter peccabit ergo nunquam poterit esse veniale cum solo originali. Circa quam rationem, & doctrinam grauis est cõtrouersia statim examinanda.

Artic. VI.

An homo cum primum peruenit ad vsum rationis, debeat iustificari, aut permanens in originali possit peccare solum venialiter. Disputat. 149.

Quid senserit S. Thom. eiusque discipuli. c. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

Quid senserit Sanctus Thomas, eiusque discipuli.

CAPVT I.

ANtequam Theologorum placita in hac controuersia in mediũ afferamus, præmittere oportet nonnulla obseruatione digna, & ad præsentis difficultatis examinationem necessaria. Primum est statum vsus rationis non esse idem quod statum, & potentiam aliquantulum discurrendi: nam & amentes, & pueri non carent omni discursu, dicuntur tamen carere vsu rationis, ita vt nec venialiter peccare possint. Est igitur status vsus rationis ille, quo iam homo potest inter bona, & mala opera discernere, tametsi contingere possit, vt homo perueniat ad vsum rationis, & nesciat adhuc inter omnia opera bona, & mala diiudicare: satis enim est, vt inter aliqua iudicare sciat. 1 *Primum prædandum quid sit status vsus rationis.*

Secundo notandũ est hominẽ nõ ita paulatim accedere ad vsum rationis, vt primũ perueniat ad eũ vsum qui solum sufficiat ad veniale peccatum, & non ad mortale, vt recte admonet Franciscus Victoria 2. p. relectionis vltimæ, quæ est de hac re n. 11. & colligi videtur ex S. Tho. in hoc art. cum asserit paruulũ excusari a veniali peccato, quoties defectu vsus rationis excusatur a mortali: id quod verum non esset, si posset homo prius peruenire ad vsum rationis sufficiẽtem adueniale, quã ad sufficientem ad mortale: sic enim posset aliquis paruulus excusari a peccato mortali defectu vsus rationis, & nõ a veniali. Probat autẽ hoc Victoria primũ, quia notiora sũt peccata mortalia, vt homicidium periurium, &c. quam venialia; vt verbum otiosum, & mendacium: deinde quia ille, qui potest peccare venialiter, potest etiam operari secundum virtutem: quicunque autem potest secundum virtutem operari, potest etiam mortaliter peccare; ergo cum primum potest quis venialiter peccare, potest etiam mortaliter. Ego vero hanc sententiam ita veram existimo, non quia non possit homo primo habere motum non plenæ deliberationis, qui solum sufficiat ad veniale: de hoc enim dicemus infra, sed quia nõ potest habere sufficientem deliberationem ad cognoscendum veniale, & peccandum venialiter ex obiecto, quin etiam possit cognoscere, & iudicare de mortali si illius materia occurrat, & aliũde plena deliberatio non impediatur. Neque vero eo ipso dico hominẽ posse simul iudicare de omni mortali, & de omni veniali, nam quædam sunt venialia magis nota, quã aliqua mortalia, & contra etiam quædam mortalia magis nota, quam venialia. *Secundo notandum quo modo homo venias ad vsum rationis. Victoria. S. Thom.*

His positis prior sententia sit S. Thomæ in hoc artículo, eiusque discipulorum, qui affirmant nunquam in homine reperiri posse veniale cum solo originali: ita etiam docuit Victoria in relectione citata in 3. p. illius tametsi fateatur opinionem hanc esse contra communem Scholasticorũ sensum: fundamenta vero huius sententiæ duo præcipua sunt, vnum est, quia existimãt auctores illius obligari præcepto peculiari omnes fideles cõuertere se ad Deum in primo instanti, in quo perueniunt ad vsum rationis: ex quo inferunt necesse esse in eo instãti, aut iustificari hominem cum Deo, aut mortaliter peccare: quare, aut emundari ab originali, aut contrahere cum originali etiam mortale: recte igitur dicunt cum originali non posse esse solũ veniale. Alterũ fundamentum est, quia si esset originale cum solo veniali, non esset locus, in quem ille, qui hæc duo peccata haberet, si cum illis ex hac vita decederet, posset destinari: non infernus, quia hic locus solum est pro ijs, qui mortaliter peccant: non locus purgatorius, quia in hoc non recipiũtur nisi amici Dei, qui sola venialia, aut pœnam aliquam temporalem purgãda habent: non limbus, quia hic solum est locus paruulorum, qui cum solo originali moriuntur, nullus autem alius locus est: nam sinus Abrahæ fuit tantum destinatus iustis: qui ante aduentum Christi purgatis iam suis peccatis detinebãtur, ne beatitudine fruerentur. *Prior sententia S. Thom. discipulo rum. Victoria. Prius fundamentum. 3 Posterior fũdamentum.*

Probabilior opinio.

CAPVT II.

MIhi vero salua pace, & reuerentia tanto doctori debita semper visa est probabilior opposita sentẽtia, quam Victoria loco allegato fatetur esse communẽ inter Theologos, nẽpe posse esse veniale peccatum solũ simul cum originali. Colligi autẽ videtur ex doctrina Ricardi in 4. d. 14. art. 3. q. 2. & expresse eã tradunt Gab. in 4. d. 21. q. 1. §. *Contra hanc positionem*, & Durand. in 4. d. 4. q. 7. potissimum vero fundamentũ illius est, quia vix intelligi potest necessarium esse, aut iustificari hominem in primo instanti, vel tempore vsus rationis, aut peccare mortaliter, quodsi tempus aliquod intercedit, in quo necessarium non sit aut iustificari, aut peccare mortaliter: recte colligitur posse interim hominem peccare venialiter, & ita cum originali solum veniale aliquãdo contrahere. In confirmationem autem huius fundamẽti duo nobis probãda sunt, vnum est non esse aliquod præceptũ, quod obliget sub mortali, vt homo se tunc in Deum conuertat, atque adeo posse tunc venialiter peccare. Alterum est, etiãsi tale esset præceptum, non sequi statim hominem iustificari, ac proinde posse aliquo tẽpore post vsum rationis in originali manere absque iustificatione, & interim peccare venialiter. *Posterior sententia. Victoria. Ricard. Gabr. Durand.*

Primum igitur nullum esse præceptũ ita obligans sub mortali, vt homo se cõuertat ad Deum multis rationibus ostẽdi potest: primo nũc in Scholis sunt plures viri admodum docti, quibus hoc præceptum difficile videtur; nec illud esse concedant: ergo non mirum si tunc homines primo veniẽtes ad vsum rationis nihil de tali præcepto cogitent, vel eo præsertim, quod nullus perueniens ad vsum rationis de tali præcepto instrui, aut moneri potest: quo fit vt nullum inuenias, qui de tali præcepto, aut de transgressione illius quidquam cogitauerit antequã ad Scholas Theologiæ peruenisset, & de hoc præcepto audisset disputari: quis ergo negabit contingere posse, imo omnibus ita accidere, vt nullum contra hoc præceptum peccatum committant ex ignorantia saltem inuincibili, seu inconsideramtia naturali, quod idẽ est: hoc igitur modo saltẽ fieri potest, vt interim homo cũ solo originali simul veniale aliquod committat. Nullus est ex discipulis S. Thom. qui dicat huius præcepti, quod ipsi constituunt, dari ignorãtiam inuincibilem: fortasis ea ratione, ne 4 *Non esse præceptum obligans sub mortali conuertendi se ad Deum in primo instatu.* *Prima ratio* *Solutio.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

ne, ne cogantur asserre posse esse veniale cũ solo originali. Verũ ego non satis intelligo cur aliorum præceptorum in toto reliquo vitæ tempore, vel in aliqua saltem periodo illius dari possit ignorantia inuincibilis, huius autem in tam breui tempore dari ne queat. Quis enim dicat necessarium esse vt vnicuique primum ad vsum rationis se offerat naturalis cogitatio aliqua de hoc præcepto? quodsi naturalis cogitatio non se offerat, nullus poterit deliberare de illo, ac proinde erit ignorantia, & inconsiderantia naturalis illius, quo fiet vt interim peccare
5 possit venialiter cum solo peccato originali. Porro autem necessariũ non esse, vt quisque veniens ad vsum rationis statim cogitet de hoc præcepto, & de conuersione in Deum, aut in bonũ rationis in vniuersum, ita vt deliberet in toto vitæ tempore secundum rectam rationẽ viuere; probatur, quia potest occurrere primo opus aliquod particulare, circa quod tota animi intentione homo feratur, & de illo deliberet vtrũ sit secundum rationem, an non; & potest illud esse materia mortalis, & venialis dũtaxat; quare, aut sequendo illud, si sit materia venialis, poterit esse veniale cum solo originali, aut si sit mortalis peccati materia, si ratio respuat illã, nõ statim iustificabitur, poterit nihilomin⁹ paulo post peccare venialiter.

Ceterum hæc omnia, quæ diximus, probant per accidens ratione ignorãtiæ, aut in
unda ra- consideratiõe naturalis huius præcepti posse esse veniale peccatum cum solo originali, id quod nobis satis erat contra priorem sententiam: probandum tamen est etiã per se posse reperiri tale peccatum veniale cum originali: quia nullum sit præceptum conuersionis illius in Deũ, seu in bonũ rationis in vniuersũ, cuius obseruationẽ statim iustificatio consequatur. Et primum quidẽ nullum esse præceptum talis conuersionis, sic ostendo: Præceptum illud nõ est conuertẽdi se in Deũ amore caritatis, & propter ipsum, nec amore concupiscentiæ: nec est præceptum conuertendi se in bonum rationis vniuerse: sed satis est si circa materiam particularẽ, quæ primo occurrit, homo eligat id, quod est secundum rationem: ergo nullum est tale præceptum. De præcepto conuersionis in Deum amore amicitiæ patet;
6 quæ enim ratio esse potest, vt quis teneatur præcepto affirmatiuo, vt tũc potius Deum diligat, quam alio tempore? satis enim videtur negatiuum præceptum, videlicet nihil faciendi contra Dei voluntatem. Adde etiam quod non omnibus se offert primo Deus diligendus amore amicitiæ, idemque omnino dicendum videtur de conuersione in Deum amore concupiscentiæ. *Solutio S. Thom.* At inquit S. Thomas; cum primum homo venit ad vsum rationis, debet de se deliberare, atque in debitum finem se referre. Verũ hæc ratio non probat peculiari præcepto quemlibet obligari ad diligendum Deum, sed satis esse, si proponat sequi in omnibus ductum rationis: ergo nullum est præceptũ conuersionis in Deum: & ita fere omnes Thomistæ concedunt nõ esse peculiare præceptum conuersionis in Deum per amorẽ amicitiæ, sed conuersionis in bonum rationis vniuerse. Verũ neque hoc modo præceptum talis conuersionis obligare sic probo. Sicut in alio quouis tempore satis est, si occurrente materia præcepti homo eligat id, quod est secundum rationem, idem omnino sufficere videtur in primo instãti, aut tempore vsus rationis. Accedit, quod in primo instanti, aut tempore illo non se offert omnibus tale propositum circa bonum in vniuersum, sed circa materiam particularẽ, cur ergo dicemus tale præceptum ex natura rei obligare?

7 *Etiam si tale esset præceptum non sequitur statim hominem iustificari ergo posset ei se venialiter cũ originali.*

Deinde, etiamsi esset tale præceptum conuertendi se in bonum rationis vniuerse, quod omnes obligaret in eo potius tempore, quam in alio; non sequeretur id, quod contendit S. Thomas, nempe veniale non posse esse cum solo originali: concedamus enim tale præceptũ occurrere, & ab aliquo obseruari, certe non statim consequitur hominem illum obseruantem tale præceptum iustificari: manere igitur potest cum peccato originali, & elapso illo tempore venialiter peccare. *Ratio.* In solutione huius argumenti varie laborant Thomistæ, vt ostendant eũ, qui obseruat huiusmodi præceptũ, statim iustificari, ne cogantur asserere posse illum venialiter peccare, antequam a peccato originali purgetur; & quidem si conuersio illa, quam diximus esse sub præcepto, esset in Deum dilectum amore caritatis, difficile non esset explicare, quo pacto homo ille iustificaretur: at vero cum ex communi sententia præceptum non sit conuersionis in Deum hoc modo, sed conuersionis in bonũ rationis, difficile sane est ostendere quo pacto homo ille iustificetur: difficultas vero in eo cõsistit, vt homo ille absq; notitia vlla supernaturali, & gratuita iustificetur.

Referam

referam igitur varios modos, quos Thomistæ hactenus excogitarũt, vt defendant id, quod initio proposuimus.

Referuntur quibus datur ea difficultas auctore priores sententia.

8 *Primus modus.*

Quidam dicunt ex doctrina Soti libro 2. de natura, & gratia capite 11. & Andreę de Vega lib. 6. in Concilium Tridentinum capite 20. 21. vt hic homo obseruans præceptum illud iustificetur sufficere notitiam aliquam naturalem, & ex proprijs viribus sine vlla gratia acquisitam, quia tunc aliam habere non potest; ita tamen, vt ex parte voluntatis habeat auxilium gratiæ supernaturale, quo conuertatur. Ego tamen in primis non intelligo discrimen hoc intellectus, & voluntatis: si enim vt voluntas conuertatur ad hoc obiectum requiritur motio Dei gratuita, cur non dicemus gratiam etiam locum habuisse in ipsa cogitatione, quæ mouet ad conuersionem: quod si motio voluntatis fuerit gratiæ supernaturalis ordinis, eodem modo erit motio ex parte intellectus cum circa idem omnino esse debeant. Doctrinam vero prædictam, quam prius Sotus docuerat tanquam minus tutã in fide in secunda impressione palam ipse retractauit: quare nunquam dicendum est hominem iustificari cum sola notitia naturali, & ex proprijs viribus.

Rejicitur.

Secundus modus.

Alij vero Thomistæ dixerunt posse hominem in illo primo tempore vsus rationis iustificari, ita vt absque vlla notitia obiecti supernaturalis iustificaretur cum sola notitia boni secundum rationem, quod statuit amplecti. Ceterum hanc notitiam esse ex auxilio supernaturali gratiæ Dei, idemque de motione voluntatis, quæ nascitur ex prædicta notitia, affirmant: quare dicũt hominem illum non iustificari sine auxilio gratiæ Dei supernaturali ex parte intellectus, & voluntatis. Hæc tamen sententia cõmuniter etiam in Scholis reijcitur: quia Theologi putant absurdum, hominem iustificari sine notitia alicuius obiecti supernaturalis, ita vt non sufficiat sola motio auxilij gratiæ ex parte intellectus, & voluntatis, sed requiratur etiam obiectum ipsum, quod Theologi vocant supernaturale, hoc est, quod non nisi super naturam cognosci
S. Aran. Mil. potest, id quod Conciliorum testimonijs præsertim Arausicani, & Mileuitani confirmare nituntur.

9 Ceterum licet id, quod de obiecto supernaturali dicunt Theologi, non sit in Cõcilijs expresse traditum eo modo, quo ipsi supernaturale accipiunt, pro eo videlicet, quod non potest cognosci nisi actu quodam super naturam, hoc est, ad quod natura ipsa se habeat quasi instrumentum: de quo plura hac nostra ętate disputari solẽt; nam Concilia solum contendunt hominẽ non posse credere, aut iustificari sine aliquo dono, & gratia Christi distincto a dono creationis: nihilominus recte mihi videtur esse quædam huiusmodi obiecta, & operationes, quas Theologi vocant ordinis supernaturalis, atque ad iustificationem requiri non tantum motionem auxilij gratię ex parte intellectus, & voluntatis, sed obiectum etiam aliquod supernaturale: nam vt aliquis extra sacramentum iustificetur, omnes fatentur necessarium esse actum caritatis, vt constat ex Concilio Tridentino sessione 14. c. 4. hoc autem est obiectum super *Conc. Trid.* naturale, vt dicemus infra disputatione 195. c. 2. & 3. quare vel hac sola ratione prædicta sententia mihi non probatur, quod asserat sola conuersione voluntatis ad bonum secundum rationem posse hominem iustificari: nam etiamsi hoc obiectum esset supernaturale, quandiu non est actus caritatis non potest homo iustificari, vt dictum est.

Tertius modus.

Tertio alij plures ita respondent, si homo faciat quantum in se est in eo instanti aut tempore primo vsus rationis simul etiam Deum ei reuelaturum obiecta supernaturalia, quæ necessaria sunt ad salutem, & collaturum motionem supernaturalem, intelligunt, caritatis, qua iustificetur, atque hoc ad Dei prouidentiam per- 10
tinere, nec vllum miraculum esse. Hic tamen modus philosophandi mihi etiam non probatur, & imprimis quidem si asserant huic homini facienti quod in se est ex viribus naturæ Deum intuitu illorum operum collaturum necessaria ad salutem, *Non placet.* & auxilia iustificationis, incident in sentẽtiam Massilienſium, quam 1. parte disputatione 91. capite 11. & sequente ostendi dãnatam esse. Deinde quamuis Deus sua prouidentia statuere possit, vt eo tempore prędicatores perueniant ad eum locum, in quo est aliquis, qui ab ipso Deo meretur illuminari, tamen Deum ita hoc obseruasse cũ ijs, qui perueniunt ad vsum rationis nusquam vidimus, nusquam audiuimus, nusquam legimus. Præterea interius aliquid hactenus reuelasse ijs, qui perueniunt ad vsum rationis, si videat ipsos conuerti ad bonum naturale non minus sine fundamento

dicitur:

Universidad de Deusto Biblioteca

dicitur: cur ergo hæc omnia ex nostro cerebro confingere debemus, vt prædictam sententiam defendamus?

Quare ego non video cur tale præceptum conuersionis in Deum, seu in bonum rationis assignare debeamus, negari igitur nequit cum solo originali posse esse veniale peccatum: in cuius confirmationem solum superest diluere alteram rationem, quæ in confirmationem afferebatur.

Cum originali peccato posse esse veniale atque adeo nullum esse prius fundamentum oppositæ sententiæ. Gabriel.

Ad eam vero respondet Gabriel posse quidem esse peccatum veniale cum originali, ita vt si homo decedat in eo statu, puniatur cum originali in perpetuum leuiori tamen pœna, quam puniuntur damnati in inferno: & certe si aliquis in veniali decederet cum originali, ita dicendum esset, quia nullus satisfacere posset pro veniali dum esset in originali, eo quod esset inimicus Dei, sicut supra disputatione 141. cap. 2. dicebamus veniale cum mortali in æternum puniri, quia in eo statu pro eo satisfieri non potest. Verumtamen ne cogamur asserere esse alium distinctum locum pœnarum præter numeratos in ea ratione; vel dicere decedentem cum originali, & veniali destinatũ esse ad infernum: melius est asserere nullũ hominẽ decessurũ in originali cũ solo veniali sicut supra dicebamus disp. 120. ca. 4. de infideli, qui ex auxilio gratiæ operatur quantũ potest, vt vlterius illuminetur, non moriturum Deo ita prouidente. Nec quidquam obest, si dicamus illum posse mori in eo statu possibilitate tantum ex parte causæ, sed non moriturum Deo ita disponente: imo suppositione facta scientiæ Dei, & prouidentiæ non posse mori, quæ solum est necessitas consequens libertatem nostram, vt ibidẽ dictum est.

(.?.)

Soluitur posterius fundamentum.

LAVS DEO.

INDEX

INDEX DISPVTATIONVM, ET CAPITVM, QVAE IN HOC primo tomo primæ secundæ continentur.

An obiectum adæquatum voluntatis sit finis. Disput. 1.

Variæ opiniones recentiorum Thomistarum. c. 1.
Vera sententia, & interpretatio S. Thom. c. 2.
Diluuntur rationes oppositæ. cap. 3.

Vtrum finis moueat secundum esse reale, an secundum esse cognitum. Disput. 2.

Variæ Scholasticorum sententiæ. cap. 1.
Verior opinio. cap. 2.
Corollaria præcedentis doctrinæ. cap. 3.

Vtrum finis exerceat munus causæ circa sui desiderium, an tantum circa electionem mediorum. Disputat. 3.

Finem exercere munus causæ non solum circa affectum mediorum, sed etiam circa affectum sui ipsius, Recentiores aliqui existimarunt. cap. 1.
Finem solum exercere munus causæ finalis circa affectum mediorum, non circa affectum sui verior sententia est. cap. 2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 3.

Vtrum sit aliquis finis, qui in alium ordinetur. Disp. 4.

Duæ sententiæ Scholasticorum. cap. 1.
Inter media non habere veram rationem finis verior multo opinio est. cap. 2.
Dari vltimum finem humanæ vitæ ex prædicta doctrina ostenditur. cap. 3.
Soluuntur argumenta primæ sententiæ. c. 4.

De vltimo fine hominis in vniuersum. Disput. 5.

De vltimo fine constituto in creatura per peccatum mortale. cap. 1.
De vltimo fine constituto in creatura per peccatum veniale. cap. 2.
Neminem posse simul sibi constituere plures vltimos fines suæ vitæ. cap. 3.
Esse vnum vltimum finem verum humanæ vitæ. cap. 4.

An quæcumque bona, quæ appetit homo, appetat propter vltimum finem. Disp. 6.

Quo pacto Capreolus, Caietanus, & alij putent omnia bona appeti propter vltimum finem. cap. 1.
Vera explicatio, & ratio, ob quam quæcumque appetimus, appetamus propter vltimũ finem. cap. 2.
Non omnia, quæ appetimus, appetere nos propter Deum, verior opinio fert. cap. 3.

An beatitudo nostra sit aliquid creatũ in nobis. Disp. 7.

Homines beari ipsa operatione increata Dei nonnulli existimarunt. cap. 1.
Nullam creaturam beari posse ipsa operatione increata tanquam forma verior opinio fert. cap. 2.

Vtrũ beatitudo nostra sit illapsus Dei in animam, seu perfectio per modum actus primi, an operatio. Disp. 8.

Opinio Henrici de illapsu Dei in animas beatorum. cap. 1.
Quid de illapsu deitatis in animas beatorum sentiendum sit. cap. 2.
Beatitudinem nostram, quam vocant formalem, esse operationem. cap. 3.

An beatitudo nostra sit operatio a nobis procedens. Disp. 9.

Nostram beatitudinem esse operationem a solo Deo procedẽtẽ sentiunt Nominales. c. 1.
Nostram beatitudinem posse a solo Deo produci, nunc tamen a beatis etiam procedere alij Theologi docent. cap. 2.
Prior pars verioris sententiæ. cap. 3.
Notationes pro posteriori parte verioris sentẽtiæ. cap. 4.
Posterior pars nostræ sententiæ. cap. 5.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Diluuntur argumenta prioris sententiæ.c.6.
Fundamentū secundæ opinionis euertitur.c.7

Vtrum beatitudo nostra sit operatio intellectus, & voluntatis circa Deum clare visum, an altera tantum. Disputat.10.

Varia Scholasticorum placita.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.
Diluuntur argumenta aliarum opinionū.c.3.

Vtrum beatitudo nostra sit operatio intellectus, an voluntatis. Disp.11.

Beatitudinem nostram esse amorem caritatis erga Deum clare visum, censent Scotus, & alij.cap.1.
Duæ aliæ Scholasticorum sententiæ.cap.2.
Solam visionem ad essentiam beatitudinis pertinere, auctoritate probatur.cap.3.
Eadem sententia ratione contra Scotum probatur.cap.4.
Præcedens sententia ratione contra Aureolū ostenditur.cap.5.
Prædicta opinio contra Ricardum, & alios ratione confirmatur.cap.6.
Nostra sententia ratione propria, & a priori ostenditur.cap.7.
Diluitur primum argumentum primæ sententiæ.cap.8.
Diluitur secundum argumentum eiusdem sententiæ.cap.9.
Solutio reliquorum argumentorum primæ sententiæ, & aliarum opinionum.cap.10.

An beatitudo nostra sit operatio intellectus speculatiui incomplexa. Disput.12.

Beatitudinem alterius vitæ operationem esse incomplexam speculatiui intellectus.c.1.
Quid de beatitudine huius vitæ alij senserint.c.2
Vera sententia de beatitudine huius vitæ.c.3.

An beatitudo nostra, quæ est clara visio Dei, per se feratur in essentiam, & personas. Disp 13.

Duæ recentiorum Thomistarū opiniones.c.1.
Verior sententia.cap.2.

An delectatio sit operatio appetentis facultatis. Disput.14.

Tres opiniones Scholasticorum.cap.1.
Delectationem, & tristitiam esse operationes elicitas a facultatibus appetentibus, verior optimo sert.cap.2.
Quidam hac re S.Thomas, & Aristoteles senserint.cap.3.
Quonacto delectatio cōparetur cū amore.c.4

Vtrum delectatio in patria sit proxime de ipso Deo, an de visione ipsa. Disput.15.

Delectationem in patria proxime esse de visione, remote autem de Deo sensit Durandus.cap.1.
Delectationem in patria proxime esse de Deo, & nullo modo de visione alij Theologi docuerunt.cap.2.
Notationes quædam pro veriori sententia.c.3
Prior pars verioris opinionis ratione confirmatur.cap.4.
Posterior pars ratione ostenditur.cap.5.
Dissoluuntur argumenta primæ opinionis.c.6
Respōdetur ad argumēta secūdæ opinionis.c.7

Vtrum voluntas videntis Deum possit affectum suum cohibere erga ipsum, an necessario in eum feratur. Disp. 16.

Varia placita Scholasticorum.cap.1.
Verior, & magis communis sententia.cap.2.
Diluuntur argumenta aliarum opinionū.c.3.

De dotibus animæ beatæ. Disput. 17.

Variæ Scholasticorum opiniones.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.

An beati peccare possint. Disp. 18.

Præmissa catholica doctrina exponitur opinio Scoti.cap.1.
Vera sententia.cap.2.

An animæ defunctorum, quæ in gratia decesserunt, sufficiēter purgatæ ante corporum resurrectionem completam consequantur beatitudinem. Disput.19.

Animas iustorum sufficienter purgatas nō statim recipi in beatitudinem, non pauci docuerunt.cap.1.
Animas iustorū ante resurrectionē ipsa visione Dei beatas esse, fides catholica docet.c.2.
Respon-

Respondetur ad ea quæ pro priori sententia primo capite allata sunt.cap.3.
Animas iustorum non minus perfecte nunc frui clara visione Dei, quam post diem iudicij.cap.4.

An demonstrari possit hominem beari posse visione clara Dei. Disp.20.

Duæ Scholasticorum sententiæ.cap.1.
Probabilior opinio.cap.2.

An beatitudo quæ est visio clara Dei sit perpetua. Disp. 21.

Doctrina catholica.cap.1.
Qua ratione visio clara Dei incorruptibilis sit.cap.2.
Perpetua duratio vndecumque illa proueniat est de ratione beatitudinis.cap.3.

An insit creaturæ rationali naturalis appetitus suæ beatitudinis. Disput. 22.

Quatuor opiniones Scholasticorum.cap.1.
Prior pars verioris opinionis a priori probatur cap.2.
Eadem pars a posteriori ostenditur.cap.3.
Eiusdem partis vera explicatio, & confirmatio.cap.5.

De voluntario in vniuersum. Disp. 23.

Opinio quædam recentiorum.cap.1.
Refellitur præcedens opinio.cap.2.
Vera definitio voluntarij.cap.3.
Quod sit perfectum voluntarium.cap.4.

An euentus ortus ex omissione dici possit voluntarius omittenti. Disp.24.

Status controuersiæ.cap.1.
Duæ recentiorum opiniones.cap.2.
Vera sententia, & interpretatio S.Thom.c.3.
Soluuntur argumenta primæ opinionis.c.4.

De vi, & violento. Disp.25.

Status controuersiæ.cap.1.
Quid sit violentum.cap.2.
Quid sit internus impetus, contra quem solū dicitur esse violentum.cap.3.

Non solum ens creatum ab alio ente creato, sed etiam a Deo posse vim pati.cap.4.

An voluntas pati possit vim aliquando. Disput.26.

In elicienda operatione sua voluntatem non non posse vim pati, omnium sententia adstruit.cap.1.
Quid dicendum de actibus imperatis a voluntate manentibus in ipsa.cap.2.
Voluntatem posse vim pati in actibus imperatis aliarum facultatum.cap.3.
Alias facultates non posse cogi ad suas operationes.cap.4.
Voluntatem posse vim pati in cessatione, aut priuatione actus.cap.5.

An metus sit causa inuoluntarij. Disput. 27.

Variæ opiniones Recentiorum.cap.1.
Vera causa inuoluntarij ex metu. cap.2.
Quæ fiunt ex metu, simpliciter, & magis voluntaria esse.cap.3.

Vtrum concupiscentia augeat rationem voluntarij, an potius diminuat. Disput.28.

Ex concupiscentia antecedente augeri potius voluntarium, quam minui sentiunt nonnulli Recentiores.cap.1.
Ex concupiscentia antecedente minui voluntarium perfectum verior sententia est.c.2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ.c.3.
Concupiscentiam non esse causam inuoluntarij.cap.4.

De doctrina huius articuli. Disput.29.

Notationes quædam.cap.1.
Explicatur doctrina articuli.cap.2.

De circunstantijs actionum. Disp. 30.

Quo pacto circunstantiæ munerentur a Rhetoribus, iurisconsultis, & Theologis.cap.1.
Quid de circunstantijs sentiat Arist.cap.2.
Sententia Nysceni, & Damas. de eadē re.c.3.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.4.

An affectus prosecutionis, qui dicitur voluntas, possit esse circa malum sub ratione mali. Disput. 31.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Opinio Scoti,& Nominalium.cap.1.
Communis opinio,& verior in vniuersum probatur.cap.2.
Solutione argumentorum prioris sententiæ cõmunis opinio amplius elucidatur.cap.3.

An sit aliquis affectus voluntatis, qui nec sit finis, nec eorum, quæ sunt ad finem. Disp.32.

De actu medio inter fruitionem, & vsum varie sentiunt Scotus,& Gregorius.cap.1.
Prædictas sententias conciliat Gabriel.c.2.
Non posse esse actum medium inter voluntatem finis, & mediorum vera sententia est. cap.3.

Vtrum sit idem actus, quo volumus media & finem, an diuersus. Disputat. 33.

Duæ opiniones Scholasticorum.cap.1.
Vera sententia.cap.2.
Concordia duarum priorum opinionum.c.33.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c.4.

Qua virtute,& modo voluntas moueat ceteras facultates sibi subditas. Disput. 34.

Alias facultates firmari solum in suis operationibus, dum voluntas eis consentit putauit Scotus.cap.1.
Voluntatem physice operari motum localem, ceteras autem potentias solum applicare ad suas operationes senserunt nonnulli recentiores.cap.2.
Verior sententia.cap.3.

An voluntas semper ab intellectu moueatur. Disput. 35.

Voluntatem aliquando sine præuia cogitatione operari senserunt Bonauentura, & alij. cap.1.
Voluntatem nunquam sine præuia cogitatione operari verior opinio fert.cap.2.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c.3.

Quo pacto voluntas moueatur ab intellectu, vel a re cognita. Disp.36.

Cognitionem, aut obiectum esse causam efficiẽtem affectus voluntatis, varie aliqui senserunt.cap.1.
Omnem operationem voluntatis procedere a voluntate, & a cognitione sicut ab efficiente alij Theologi dixerunt.cap.2.
Voluntatem non moueri ab intellectu, vt ab efficiente, sed per modum proponentis obiectum probabilior opinio fert.cap.3.
Dissoluuntur argumenta quartæ sententiæ. cap.4.

Circa doctrinam articuli. Disp.37.

Opinio quorundam recentiorum.cap.1.
Refellitur præcedens sententia.cap.2.
Dissoluuntur argumenta oppositæ sententiæ. cap.3.

Vtrum voluntas in primo actu moueat seipsam, an a solo Deo moueatur. Disput. 38.

Sententia S.Thomæ, quam Capreolus interpretatur.cap.1.
Ferrariensis, Caietanus, & recentiores nonnulli alio modo S.Thomam intelligunt.c.2.
Vera interpretatio Anselmi,& S.Thom.c.3.
De bona fortuna.cap.4.

An voluntas creata in via aliquod obiectum amet necessario quoad exercitium. Disp.39.

Voluntatem creatam in via in aliquod obiectum ferri necessario quoad exercitium nõ nulli censent.cap.1.
Prior pars verioris sententiæ.cap.2.
Posterior pars verioris sententiæ varie probatur ab alijs.cap.3.
Eadẽ pars optimis rationibus confirmatur.c.4.
Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.c.5.

De natura actus intentionis. Disp.40.

Intentionem esse actum voluntatis.cap.1.
Quo differant desiderium, spes, & intentio. cap.2.

De doctrina articuli. Disp. 41.

Status controuersiæ.cap.1.
Electionem esse actum elicitum a voluntate cum ordine ad rationem, verior opinio fert. cap.2.
Oppositiones contra prædictam sententiã.c.3.

An voluntas possit esse imposibilium. Disputat.42.

Quid sentiat Caietanus.cap.1.
Tres aliæ sententiæ.cap.2.
Notationes pro veriori opinione.cap.3.
Verior sententia.cap.4.
Argumenta contra veriorem sententiam.c.5.

An voluntas ex duobus medijs æqualiter propositis posit alterum, vel ex inæqualiter propositis posit minus eligere. Disput.43.

Voluntatem posse eligere æquale medium, aut minus ex propositis senserunt Henricus,& alij.cap.1.
Æquale medium, aut minus comparate non posse eligi probabilior opinio fert.cap.2.
Dissoluuntur argumenta prioris sententiæ.c.3.
Supposito efficaci proposito, seu intentione finis homo ex necessitate eligit vnicum medium.cap.4.

An necessarium sit iudicium compositionis circa obiectum vt voluntas circa illud operetur. Disp.44.

Necessarium esse iudicium compositionis, vt voluntas operetur recentiores varie existimant.cap.1.
Prior pars probilioris sententiæ.cap.2.
Posterior pars probabilioris sententiæ.cap.3.
Dissoluuntur argumenta primæ sententiæ.caput 4.

De doctrina articuli. Disp.45.

Explicatio doctrinæ ex mente recentiorum quorundam.cap.1.
Vera explicatio doctrinæ articuli, & Arist. cap.2.
Diluuntur difficultates in primo cap. allatæ. cap.3.

An consultatio procedat ordine resolutorio. Disp. 46.

Opinio Caietani,& aliorum Recentiorum.c.1
Vera sententia ex mente Arist.& S.Thomæ. cap.2.

De doctrina articuli. Disp.47.

Varia Scholasticorum placita.cap.1.
Vera sententia.cap.2.

De doctrina articuli. Disp.48.

Explicatur mens Augustini.cap.1.
Non posse nos recte vti Deo propter alium finem.cap.2.

Vtrum imperium sit actus elicitus a voluntate, an ab intellectu. Disputat. 49.

Imperium esse actum elicitum a voluntate Henr.& alij senserunt.cap.1.
Imperium esse actionem elicitam ab intellectu verior opinio fert.cap.2.
Dissoluuntur argumenta prioris sentẽtiæ.c.3.
Imperium ex nobis ad nostras actiones non est necessarium, nec alicuius efficacitatis.c.4
Quid de imperio sentiat Arist.cap.5.

De doctrina articuli. Disp.50.

Statuitur sententia omnibus probata.cap.1.
Obiectiones contra prædictam doctrinã. c.2.

Vtrum finis sit obiectum, an potius circunstantia interioris actionis. Disput. 51.

Duæ opiniones recentiorum.cap.1.
Prior pars verioris sententiæ.cap.2.
Posterior pars verioris sententiæ.cap.3.
Quid sentiendum sit de illa propositione Quĩ furatur propter adulteriũ magis est intemperans quam fur.cap.4.
Actui interiori non potest accidere ordinari in finem per actum reflexum.cap.5.

An aliqua actio humana indiuidua, & singularis sit indifferens. Disputat. 52.

Nullam actionem humanam singularem esse posse indifferentem S.Thomas, & alij senserunt.cap.1.
Aliquam actionem humanam singularem posse esse indifferentem, varie ab alijs probatur.cap.2.
Explicata præcedens sententia secundum Alexandrum,& Bonauenturam ex Hieronymo Nazianzeno,& alijs confirmatur.c.3.
Ratio efficax pro eadem sententia ducta ex principijs contrariæ.cap.4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Altera ratio petita ab exemplis pro eadē sententia.cap.5.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 6.

De circunstantia tribuente speciem boni aut mali. Disp.53.

Circunstantia quæ tribuit nouam speciem moris quodammodo transit in rationem obiecti quodammodo habet rationem circunstātiæ.cap. 1.
Id,quod tribuit primam malitiam, non est vllo modo circunstantia.cap. 2.
Circunstantia,quæ tribuit nouam speciem moralem,constituit speciem omnino diuersam a priori,non autem ei subiectam.cap.3.
Aliquem actum ita esse bonum,vt non possit fieri malus,& contra.cap. 4.

De doctrina articuli. Disput.54.

Explicatur mens S.Thomæ.cap.1.
Duæ oppositiones contra prædictam sententiam.cap.2.
De circunstantia durationis.cap.3.

An bonum, & malum sint per se differētiæ actus voluntatis. Disp.55.

Tres opiniones Conradi,& aliorum Thomistarum.cap.1.
Verior sententia probatur contra Conradum. cap.2.
Eadem sententia contra alios Thomistas confirmatur.cap.3.
Diluuntur argumenta aliarum opinionū.c.4

An idem actus interior possit de bono fieri malus, & contra. Disp.56.

Duæ opiniones Theologorum.cap.1.
Verior sententia.cap.2.

Circa doctrinam articuli. Disp.57.

Duæ sententiæ Scholasticorum.cap.1.
Verior opinio,& explicatio sententiæ S.Thomæ.cap.2.
Explicatur mens S.Thomæ in solutione primi cap.3.

Quo pacto recta ratio sit regula humanarum actionum. Disp.58.

Varia Scholasticorum placita.cap.1.
Verior sententia.cap.2.

An sit peccatum operari contra conscientiam erroneam. Disp.59.

Quid sit conscientia,& quotuplex.cap.1.
Operari contra conscientiam erroneam peccatum est.cap.2.
Explicatur amplius prædicta communis opinio.cap.3.

An conscientia erronea proprie dicatur obligare vt eam sequamur. Disputat.60.

Variæ sententiæ Scholasticorum.cap.1.
Verior sententia.cap.2.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.3.

Quanta sit obligatio conscientiæ. Disput.61.

De comparatione conscientiæ cum præcepto superioris.cap.1.
Neminem nec ipsum Deum dispensare posse, vt sine peccato quis faciat contra propriam conscientiam.cap.2.

Quam debeat quisque amplecti opinionem de rebus agendis, vt rectum habeat iudicium conscientiæ. Disput.62.

Opinio Caietani,& Henrici.cap. 1.
Duæ aliæ sententiæ.cap.2.
Notationes pro veriori opinione.cap. 3.
Posse aliquem etiam doctum contra propriam opinionem vniuersalem cum recto iudicio conscientiæ recte operari, probabilior sentētia est.cap.4.
Vt vir doctus iuxta aliquam opinionem recte operetur, non debet carere formidine oppositæ partis.cap.5.
Subditum contra propriam opinionem non tātum posse,sed debere obedire superiori. c. 6,
Quo pacto confessarius contra propriam opinionem non tantum possit, sed etiā debeat pœnitentem absoluere.cap.7.
Quam opinionem sequi debeat in operatione homo illiteratus.cap. 8.
Diluuntur argumenta, quæ nostræ sententiæ opponuntur.cap.9.

An liceat vti opinione probabili in administratione Sacramentorum. Disput.63.

Duæ Theologorum sententiæ.cap.1.
Prior pars probabilioris sententiæ.cap.2.
Posterior pars probabilioris sententiæ.cap.3.

Qualiter aduocatus, iudex, Rex in bello, & medicus operari debeant secundum probabilem opinionem. Disp.64.

De aduocato.cap.1.
De iudice in iudicando.cap. 2.
De Rege in inferendo bellum.cap.3.
De medico in curationibus.cap.4.

An possit quis cum dubio iuris habere rectum conscientiæ iudicium. Disput. 65.

Cum dubia conscientia non licere operari minus tutam partem.cap. 1.
Cum dubio iuris licitum esse operari minus tutam partem aliqui recentiores autumat. cap.2.
In dubio iuris, & voti tutiorem partem esse eligendam.cap.3.

An in dubio facti tutior pars sit eligenda. Dispnt. 66.

De dubio facti in vniuersum.cap.1.
In dubio de impedimento matrimonij quid sentiant Adrianus, Ricardus, Scotus, & Paludanus.cap.2.
Duæ sententiæ Scoti de eadem re.cap.3.
In dubio de impedimento matrimonij verior sententia.cap.4.
Oppositiones contra prædictam doctrinā.c.5.
Corollaria prædictæ doctrinæ.cap.6.
De dubio circa legitimam, aut illegitimam conditionem fily.cap.8.
Quo pacto inferior se debeat gerere in dubio cum suo superiori.cap.9.

Quo pacto iudicium conscientiæ erroneæ, & scrupulosæ deponi debeat. Disp.67.

De deponenda conscientia erronea.cap. 1.
Quomodo deponenda sit conscientia dubia, & scrupulosa.cap.2.

Qualiter electio, & intentio inter se cōparentur, quod attinet ad bonitatem, & malitiam. Disp.68.

Intentionem semper esse malam, quoties electio est mala.cap.1.
Diluuntur quædam oppositiones contra prædictam doctrinam.cap.2.

An bona intentio ex fine bono minuat prauitatem operis. Disp.69.

Malitiam operis minui ex bonitate intentionis verior opinio fert.cap.1.
Dissoluuntur oppositæ rationes.cap.2.

An eadem actio humana ex duobus finibus inuicem non ordinatis possit esse simul bona, & mala Disp.70.

Duæ sententiæ Scholasticorum.cap.1.
Nec eandem electionem, nec idem opus externum ex duplici fine posse esse simul bonum & malum.cap.2.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.3.
Diluuntur argumenta opposita.cap.4.

De mente S. Thomæ in hoc articulo. Disput.71.

Quo pacto Caietanus, & Conradus explicent sensum Doctoris Sancti.cap.1.
Vera interpretatio,& explicatio articuli.c.2.

Quo pacto debeamus conformare nos ipsos ad diuinam voluntatem, vt recte operemur Disp.72.

Status controuersiæ.cap.1.
Duæ sententiæ Scholasticorum.cap.2.
Prior pars verioris sententiæ.cap.3.
Posterior pars verioris sententiæ.cap.4.
Quo pacto laudabile sit ad diuinam voluntatem conformari.cap.5.

Vtrum omnis bonitas, & malitia moralis primarie conueniat actioni interiori voluntatis, & inde secundarie in actionem exteriorem deriuetur. Dis.73.

Opinio Bonauenturæ,& antiquorum Scholasticorum.cap.1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quid sentiat Ferrarienſis, & Recẽtiores Thomiſtæ.cap.2.
Caietani ſententia.cap.3.
Notationes pro veriori ſententia.cap. 4.
Prior pars verioris ſententiæ.cap.5.
Poſterior pars verioris opinionis.cap.6.
De bonitate non eſſe eodem modo, atque de malitia philoſophandum.cap.7.
Explicatur mens Sancti Thomæ in tribus præcedentibus articulis.cap.8.
Diluuntur argumenta primæ ſententiæ in 1. capite allata.cap.9.
Diſſoluuntur argumenta ſecundæ ſententiæ. 2.capite allata.cap.10.

Vtrum actio interior, & exterior ſint vnum peccatum, an plura. Diſput.74.

Duæ Scholaſticorum opiniones.cap.1.
Actionem interiorem, & exteriorem eſſe vnum peccatum verior ſententia eſt.cap.2.

An quoties affectus voluntatis repetitur, plura debeant cenſeri peccata. Diſput.75.

Opinio Cani vulgo ſatis plauſibilis.cap.1.
Sententia Caietani, & Nauarri veriſimà cõfirmatur.cap.2.
Corollaria præcedentis ſententiæ.cap.3.

An operatio exterior addat aliquid bõnitatis, & malitiæ ex obiecto, & circunſtantijs actioni interiori. Diſput. 76.

Opus exterius addere aliquid bonitatis, aut malitiæ actioni interiori ſenſit Scotus. c. 1.
Verior ſententia.cap.2.
Diluuntur argumenta prioris ſententiæ.c.3.

De doctrina, & ſenſu vtriuſque articuli. Diſput.77.

Quorundam Thomiſtarum ſententia, & expoſitio.cap.1.
Ver. opinio, & interpretatio doctrinæ Sancti Thomæ.cap.2.
Oppoſitio quædam contra prædicta.cap.3.

De eſſentia, & ſubiecto habitus. Diſput.78.

Vera definitio habitus.cap.1.
Habitum eſſe ſimplicem qualitatem.cap.2.
Quo differant habitus, & diſpoſitio, & naturalis potentia.cap.3.
In quo ſubiecto ſint habitus.cap.4.

De cauſa habituum Diſp.79.

Aliquos habitus in nobis eſſe per infuſionem. cap.1.
Habitum primorum principiorum ineſſe nobis a natura aliqui exiſtimarunt.cap.2.
Nullum habitum etiam primorum principiorum ineſſe nobis a natura, ſed omnem exercitatione comparari probabilior opinio fert. cap.3.
Quorum principiorum aſſenſus, & habitus inductione comparetur.cap.4.
De vi, & efficacitate inductionis.cap.5.
Diluuntur argumenta aliarum opinionum. cap.6.
Habitus acquiſitos comparari non vno, ſed pluribus actibus.cap.7.
Priores actus eo concurrunt ad producendum habitum quod ſunt cauſa alicuius gradus illius.cap.8.
Actus non vt diſpoſitio materiæ, neque vt actus, & via, ſed vera cauſa phyſica efficiens producit habitum.cap 9.
Qualis habitus acquiratur per actus.cap. 10.

De augmento habituum. Diſp. 80.

Per quos actus augeantur habitus ſecundum intenſionem.cap.1.
Recentiorum ſententia de augmento habituũ ſecundum extenſionem.cap. 2.
Eundem habitum augeri reipſa ſecundum extenſionem a poſteriori oſtenditur. cap.3.
Idem augmentum habitus acquiſiti a priori monſtratur.cap. 4.
Comuellitur fundamentuum prioris ſententiæ in 2.capite allatum.cap. 5.

De diminutione, & corruptione habitus. Diſput.81.

Minus probabiles Scholaſticorum ſententiæ de hac re.cap.1.
Probabilior opinio.cap.2.
Diluuntur argumenta oppoſitarum opinionũ in 1.cap.poſita.cap.3.

Quo pacto habitus recipiant intenſionis augmentum. Diſp. 82.

Intenſionem formarum non fieri ſecũdum diuerſos gradus eiuſdem formæ permanentes, ſed fluentes docuerunt Durandus, & alij.cap.1.
Intenſionem qualitatis non fieri addito nouo gradu, ſed alio modo communis Thomiſtarum ſententia eſt.cap.2.
Intenſionem formarum fieri addito nouo gradu formæ, vt probabilior ſententia auctoritate confirmatur.cap.3.
Eadem ſententia ratione oſtenditur.cap.4.
Satisfit rationibus primæ, & ſecundæ opinionis.cap.5.
Qualis ſit gradus augmenti intẽſionis in qualitatibus, & habitibus.cap.6.

Vtrum habitus ſit cauſa actus ſecundũ ſubſtantiam illius, an vero ſecundũ aliquẽ modum. Diſp.83.

Variæ opiniones de hac re.cap.1.
Probabilior ſententia.cap.2.
Solutis argumẽtis oppoſitis duo corollaria præcedenti doctrinæ accedunt.cap.3.

De natura, & eſſẽtia virtutis. Diſ.84.

Habitum non eſſe genus virtutis, ſed ſubiectũ autumat Scot.cap.1.
Habitum eſſe vere genus virtutis probabilior opinio fert.cap.2.
Variæ definitiones virtutis.cap.3.

Quotuplex ſit virtus. Diſp.85.

De virtutibus intellectiuis.cap.1.
Prudentiam eſſe circa proprium bonum vnicam tantum virtutem, & vnicum tantum habitum.cap.2.
Quotuplex ſit virtus moralis generatim.ca.3.

An præter virtutes acquiſitas ſint etiã aliæ a ſolo Deo infuſæ. Diſput.86.

Præter virtutes Theologicas, & virtutes acquiſitas nullas eſſe virtutes morales infuſas autumant Henricus, & alij.cap.2.
Probabiliorem opinionem, nempe eſſe virtutes morales ſuapte natura infuſas, non eſſe ab Eccleſia definitam, aut approbatam, nec ex definitione virtutis colligi.cap.2.
Prædictam ſententiam recte colligi ex Scriptura, & Patribus.cap.3.
Reiciuntur aliorum rationes, quibus probatur neceſſitas virtutum moralium infuſarum.cap.4.
Notationes pro elucidatione probabilioris ſententiæ.cap.5.
Optima ratione explicatur neceſſitas earundem virtutum.cap.6.
Fundamentum oppoſitæ ſententiæ cum ſuis confirmationibus conuellitur.cap.7.
Virtutes omnes ſuam habere mediocritatem. cap.8.

De ſubiecto virtutum. Diſp 87.

Variæ Scholaſticorum ſententiæ.cap.1.
Probabilior opinio.cap.2.

De connexione virtutum. Diſp.88.

De connexione virtutum cum caritate.cap.1.
Varia placita Theologorum & Philoſophorũ de connexione virtutum moralium acquiſitarum. cap.2.
Notationes pro ſententia probabiliori. cap.3.
Probabilior opinio.cap.4.
Diluuntur rationes aliarum opinionum. c.5.

De donis, beatitudinibus, & fructibus. Diſputat.89.

Septem dona Spiritus ſancti eſſe habitus diſtinctos a virtutibus aliqui Scholaſtici cum S.Thoma dixerunt.cap.1.
Dona Spiritus ſancti non eſſe habitus diſtinctos a virtutibus alij Theologi cum Antiſiodorenſi exiſtimarunt.cap.2.

Quã ratione peccata ſint contra naturam hominis. Diſp.90.

Ideo vitium eſſe contra naturam, quia eſt contra naturalem inclinationem putarunt Victoria, & Recentiores nonnulli.cap.1.
Vera explicatio oppoſitionis vitij, & peccati cum natura rationali.cap.2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.3.
Diluuntur quædam argumenta.cap. 4.

Quomodo caritas quouis peccato mortali expellatur. Disput.91.

Variæ Scholasticorum sententiæ.cap.1.
Habitum gratiæ seu caritatis a peccato mortali physice corrumpi, probabilior sententia adstruit.cap.2.
Diluuntur argumenta tertiæ sententiæ.c.3.
Quo modo habitus fidei, & spei peccatis contrarijs expellantur.cap.4.

An omnis omissio coniuncta sit actui, qui est causa, seu occasio illius. Disput. 92.

Sententia Ricardi, & aliorum.cap.1.
Vera opinio Sancti Thomæ, & aliorum.c.2.

An actus qui est causa omissionis sit semper peccatum. Disp.93.

Varia Theologorum placita.cap. 1.
Solum opus, quod est causa omissionis ex ipsa omissione fieri malum probabilior sententia est.cap. 2.
Causam omissionis non esse peccatum commissionis.cap.3.

Quando imputetur ad culpam omissio. Disput.94.

Duæ Scholasticorum opiniones.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.
Priuatio actus debiti, qui in somnis, aut ebrietate accidit non est peccatum.cap.3.
Diluuntur oppositiones aduersariorum.cap.4
Quo modo expendenda sit grauitas omissionis cap.5.

Quæ sit formalis ratio peccati. Disput.95.

Sententia Caietani.cap.1.
Refellitur sententia Caietani.cap.2.
Rationem peccati positiuo, & priuatione constare, recentiores nonnulli dixerunt. cap.3.
Essentiam peccati in sola priuatione consistere permulti Scholastici senserunt.cap.4.
Circa assignandam priuationem, quæ dicitur esse formalis ratio peccati variant prædicti Doctores.cap.5.
Refellitur præcedens opinio a priori.cap. 6.
Eadem opinio a posteriori ex vitijs extremis oppositis eidem Virtuti confutatur.cap.7.
Eadem opinio ex vitijs oppositis iustitiæ reijcitur.cap. 8.
Verior sententia, Formale peccati in relatione dissonantiæ cum natura rationali posita est cap. 9.
Hanc relationem contra naturam non esse realem, sed rationis.cap. 10.
Respondetur testimonijs Patrum allatis pro quarta sententia.cap. 11.
Respondetur rationibus eiusdem sententiæ. cap.12.
Quid in hac re senserit S.Thomas.cap.13.

An peccatum eo quod peccatum est, sit offensa Dei, & auersio ab eo. Disput.96.

Opinio Caietani.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.
Diluuntur argumenta initio proposita.cap.3.

An omne peccatum eo sit peccatum, quo est contra legem. Disp.97.

Quid sentiat Gregorius.cap. 1.
Secunda sententia.cap.2.
Vera sententia, Non omne peccatum eo esse peccatum, quia prohibitum sit.cap. 3.
Respondetur argumentis secundæ sententiæ. cap. 4.

An sit duplex malitia in peccato quoties fit contra duplex præceptum. Disput.98.

Ex diuersis præceptis diuersam malitiam peccatorum non oriri dixerunt nonnulli. c. 1.
Vera sententia.cap.2.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap. 3.

An peccata omnia sint æqualia. Disput.99.

Error Stoicorum; & Iouiniani.cap.1.
Priuationem, quæ est in peccato, non esse consummatam, ideoque ex parte illius peccata esse inæqualia, qui dixerint. cap.2.
Priuationem quæ dicitur esse in peccato esse consummatam contra prædictam sententiam probatur.cap.3.
Si priuatio quæ est in peccato esset consummata ex parte illius adhuc non omnia peccata fore æqualia contra eandem sententiam ostenditur.cap.4.
Transgressiones legum positiuarum non esse æquales contra Conradum, & alios ostenditur. cap. 5.
Duæ aliæ Scholasticorum sententiæ. cap.6.
Ex positiua oppositione peccati cum virtute sumendâ esse inæqualitatem peccatorum probabilior sententia est.cap.7.
Diluuntur argumenta Stoicorum.cap.8.

An priuatio gratiæ, & pœna damni in omnibus peccatis mortalibus sit æqualis. Disp.100.

Sententia Abulensis & aliorum.cap. 1.
Quid sentiant Almainus, & Maior.cap.2.
Sententia Gabrielis. cap.3.
Sententia Scoti.cap. 4.
AEqualem in omnibus esse pœnam damni, probabilior sententia est. cap. 5.
Quo pacto sit inæqualis ratio offensæ in omnibus peccatis. cap. 6.

An nocumentum vel circunstantia, vt tribuat speciem peccato, debeat esse expresse volita. Disp. 101.

Variæ sententiæ a Caietano relatæ.cap.1.
Quid senserit Alphonsus de Castro, & Couarruuias.cap.2.
Opinio Caietani.cap. 3.
Prior pars probabilioris sententiæ.cap.4.
Posterior pars eiusdem sententiæ.cap. 5.

An scandalum ratione damni spiritualis peculiarem constituat speciem peccati. Disp.102.

Opinio Paludani, Caietani, & aliorum.c.1.
Sententia Alexandri, & aliorum. cap. 2.
Quid sentiat Nauarrus.cap. 3.
Probabilior sententia rationibus aliorum probatur.cap. 4.
Duabus rationibus optimis prædicta sententia nobis probatur.cap.5.
Respondetur argumentis secundæ sententiæ. cap. 6.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap. 7.

An sola voluntas sit subiectum peccati. Disput. 103.

Sententia Conradi, & aliorum.cap.1.
Opinio Caietani probabilior.cap.2.
Oppositio contra prædictam doctrinam.cap.3.
Quo modo peccatum sit in facultatibus externis.cap.4.

An in sensualitate possit esse peccatum mortale. Disp. 104.

Opinio Caietani.cap.1.
Quid sentiat Conradus.cap.2.
Opinio Durandi, & aliorum.cap.3.
Duæ aliæ opiniones Scholasticorum.cap.4.
Probabilior opinio.cap.5.

An consensus in delectationem, & in opus ad rationem superiorem pertineat. Disp.105.

Quid sit ratio superior, & inferior.cap.1.
Quid sentiat Aug.lib.12. de Trinitate, & S. Thomas.cap.2.
Aliæ variæ Scholasticorum opiniones.cap. 3.
Probabilior sententia.cap.4.
Explicatur Augustinus.cap.5.

An omnis motus appetitus sit peccatū. Disput.106.

Quid sentiat Henricus, & alij.cap.1.
Duæ aliæ sententiæ minus improbabiles. c.2.
Opinio probabilior.cap.3.

Qualis deliberatio requiritur, vt prædicti motus sint mortalia. Disput.107.

Omnem primum motum voluntatis esse peccatum mortale, si sit materia notabilis docuit Ocam.cap.1.
Sine expressa consideratione malitiæ, aut periculi posse esse peccatum alij dixerunt.cap.2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nisi quis expresse aduertat malitiam moralẽ operis in vniuersum vel periculum aliquod illius vel de illo dubitet, non posse esse peccatum mortale, probabilior sententia adstruit.cap.3.
Quomodo discerni possit consensus venialis a mortali.cap.4.
Satisfit argumentis secundæ sententiæ.cap.5.

An motus appetitus cum plena consideratione sine consensu expresso voluntatis sit mortale. Disp.108.

Opinio Caietani & aliorum.cap.1.
Vera sententia.cap.2.
Quomodo ex valitario in causa hi motus sint peccata.cap.3.

An delectatio morosa de aliqua re turpi, vel illicita possit esse peccatum mortale. Disp.109.

Status controuersiæ.cap.1.
Hanc morosam delectationem peccatũ mortale non esse, nonnulli dixerunt.cap.2.
Vera sententia auctoritate confirmata.cap.3.

An delectatio de opere prohibito iure positiuo sit peccatum mortale. Disput.110.

Opiniones Gabrielis & aliorum.cap.1.
Posterior sententia alia meliori ratione probatur.cap.2.

An delectatio de opere, quod iure naturali est mortale sit mortalis. Disputat.111.

Opinio quorundam recentiorum.cap.1.
Refellitur præcedens sententia.cap.2.
Notationes quædam pro explicatione probabilioris sententiæ.cap.3.
Exponitur probabilior opinio.cap.4.
Diluuntur rationes contra prædictam sententiam.cap.5.

An omnes morosæ delectationes in materia venerea eiusdem speciei sint. Disput.112.

Omnem veneream delectationem esse eiusdẽ speciei cum opere senserunt Antoninus, & alij.cap.1.
Delectationes venereas non esse eiusdem speciei cum opere probabilior sententia videtur.cap.2.

An liceat coniugatis extra coitum delectari de ipso cogitato in præsentia, vel absentia. Disp.113.

Quid sentiat Nauarrus.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.

An viduam delectari de actu coniugij præterito, vel sponsam de futuro sit mortale. Disputatio 114.

Opinio Paludani, & aliorum.cap.1.
Vera sententia.cap.2.

An delectari de opere alias mortali facto ex ignorantia, quæ excusat a mortali, sit mortale. Disput.115.

Duæ opiniones Theologorum.cap.1.
Sententia Adriani probabilior.cap.2
Corollarium præcedentis doctrinæ.cap.3.

An delectatio de opere mortali sub ea conditione, si liceret, sit peccatum mortale. Disputatio 116.

Opinio Caietani, & aliorum.cap.1.
Vera sententia.cap.2.

An ignorantia sit causa peccati. Disputatio 117.

Quid sit ignorantia, & quotuplex.cap.1.
Quo pacto ignorantia sit causa peccati.cap.2.

An ignorantia secundum se sit peccatum. Disput.118.

Ignorantiam secundum se esse peccatum, Alexander Bonauentura, & alij affirmant.caput 1.
Ignorantia secundum se non esse peccatum S. Thom. & alij probabilius existimant.ca.2.

Veræ

Veræ rationes huius sententiæ.cap.3.

An ignorantia sit speciale peccatum. Disputat.119.

Quid sentiat Caietanus, & aliqui alij.cap.1.
Vera sententia de ignorantia eorum, quæ in operatione consistunt.cap.2.
De peccato ignorantiæ eorum, quæ in speculatione posita sunt.cap.3.

An iuris diuini possit esse inter in fideles aliqua ignorantia inuincibilis. Disputatio 120.

Nullum etiam infidelem ignorare posse sine culpa sua aliquid iuris diuini, nonnulli senserunt.cap.1.
In commum fundamento præcedentis opinionis Doctores allegati eodem modo conueniunt.cap.2.
Posse ignorantiam inuincibilem in infidelibus esse, probabilior opinio est.cap.3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. caput 4.
Corollaria præcedentis doctrinæ.cap.5.

An inter fideles possit esse aliqua ignorantia inuincibilis mysteriorum. Disput.121.

Quid in hac re Scholastici sentiant.cap.1.
Prædicta sententia explicatur.cap.2.

An iuris naturalis possit esse aliqua ignorantia inuincibilis. Disp.122.

Naturalis iuris nullam posse esse talem ignorantiam Alexander, & alij docuerunt.c.1.
Sententia Cordubæ & Recentiorum probatur.cap.2.
Respondetur argumentis prioris sententiæ. caput 3.

Quando legis humanæ ignorantia censeatur esse absque culpa. Disp.123.

Variæ sententiæ Theologorum.cap.1.
Regula ad cognoscendam ignorantiam inuincibilem legis.cap.2.

An possit esse ignorantia inuincibilis facti. Disput.124.

Esse aliquando ignorantiam inuincibilem facti contra Vuillelmum Parisiensem ostenditur.cap.1.
Quo debeat dignosci ignorantia inuincibilis facti.cap.2.

An ignorantia comitans excuset a culpa. Disp.125.

Ignorantiam comitantem non excusare a culpa opus factum cum illa Durandus, & alij affirmarunt.cap.1.
Opus factum cum ignorantia comitante non esse peccatum, vera sententia est.cap.2.
Quo pacto verum sit ignorantiam comitantẽ non excusare.cap.3.
Respondetur argumentis prioris sententiæ. caput 4.

An cum ignorantia, quam vocant inuincibilem, possit esse peccatum hæresis. Disput.126.

Quid sentiant Sotus, & Canus.cap.1.
Probabilior, & magis communis opinio.ca.2.
Corollaria superioris doctrinæ.cap.3.

An opera peccati facta in ebrietate culpæ imputentur. Disp.127.

Omnia opera peccati, quæ fiunt in ebrietate culpæ imputari senserunt antiquiores Theologi.cap.1.
Non omnia opera alias mala, quæ fiunt in ebrietate, esse peccata auctoritate probatur. caput 2.
Quando euentus ebrietatis culpæ imputetur. caput 3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ.c. 4.

An quicumque peccat habeat aliquem errorem intellectus. Disp.128.

Recentiorum quorundam opinio.cap.1.
Quid sentiat Buridanus.cap.2.
Quid sentiat Capreolus, Caietanus, & Conradus.cap.3.

Duæ a-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Duæ aliæ opiniones.cap.4.
Probabilior sententia.cap.5.
Priorem esse hunc defectum in intellectu, quã sit defectus in voluntate.cap.6.

Quare peccatum non sit a Deo. *Disp.* 129.

Error Nouatorum huius temporis.ca.1.
Quomodo Durandus, & Aureolus defendãt Deum non esse auctorem peccati.cap.2.
Sententia Durandi refellitur.cap.3.
Occurritur rationi, quam Durandus pro sua sententia adducit.cap.4.
Aliæ sententiæ Thomistarum.cap.5.
Quid sentiant Ricardus, & Scotus. cap.6.
Sententia Soti, & Cani probatur.cap.7.
Diluuntur argumenta quædam, quæ huic opinioni possent opponi.cap.8.
Deum non esse auctorem peccati quasi in pœnam alterius.cap.9.
Deum esse causam potentiæ ad peccandum. cap.10.

An sit originale peccatum ab Adamo traductum in posteros. Disputat. 130.

Multi hæretici negant hoc peccatum.cap.1.
Peccatum originale in Adæ posteros transfundi ex veteri testamento probatur.cap.2.
Eadem veritas ex nouo testamento, ex Conciliys, & Patribus ostenditur.cap.3.

An peccatum originale sit proprie peccatum. Disput. 131.

Originale peccatum non esse proprie peccatũ sentit Durandus.cap.1.
Peccatum originale esse vere, & proprie peccatum probabilior sententia adstruit.cap.2.
Argumentis Durandi satisfit.cap.3.

Quid sit peccatum originale. Disp. 132.

Hæreticorum errores.cap.1.
Originale peccatum nullum aliud esse præter peccatum actuale primi parentis senserunt Pighius, & Catherinus.cap.2.
Originale peccatum esse reatum docuit Aug. cap.3.
Originale peccatum esse qualitatem morbidã non pauci Theologi existimarunt. cap.4.
Quo modo peccatum originale ex priuatione, & positiuo conflari nonnulli putent.cap.5.
Peccatum originale in sola priuatione subiectionis mentis ad Deum cõsistere alij Theologi docuerunt.cap.6.
Notatio quædam de iustitia originali pro explicatione probabilioris sententiæ.cap.7.
Peccatum originale esse priuationem iustitiæ originalis auctoritate probatur.cap.8.
Prædicta sententia exponitur, & ratione firmatur.cap.9.
Oppositiones contra prædictam sententiam. cap.10.

Quomodo peccatum originale traducatur in posteros. Disput. 133.

Catholica doctrina.cap.1.
Corollaria superioris doctrinæ.cap.2.
Solo Adamo peccante futurum erat in posteris originale peccatum.cap.3.
De subiecto originalis peccati.cap.4.

Quid sit pœna peccati originalis. Disput. 134.

De pœnis huius peccati in hac vita.cap.1.
Pœnam ignis in alia vita propter originale infligi paruulis sensit Driedo.cap.2.
Pueros decedentes cum originali nulla pœna sensus puniri communis Scholasticorum, & verior sententia est.cap.3.

An iuste filij puniantur pro peccatis parentum. Disput. 135.

Iuste a Deo puniri filios in hac vita vsque in quartam generationem etiam pœna mortis propter peccata parentum.cap.1.
Exponitur locus ex cap.18. Ezechielis.cap.2.
Iudices creatos non posse infligere pœnam sensus, aut tormentorum filijs pro peccatis parentum.cap.3.

Quo modo cupiditas dicatur radix, & superbia initium omnis peccati. Disput. 136.

Variæ sententiæ Doctorum.cap.1.
Probabilior sententia.cap.2.

Quare

Qua ratione verum sit inclinationem naturalem ad virtutem per peccatum diminui. Disp. 137.

Quid sentiant Durandus, & Scotus.cap.1.
Inclinationem nativam ad virtutem extrinsece minui per peccata probabilior sententia est.cap.2.
Diluuntur argumenta contra præcedentem sententiam cap.3.
Quomodo nativa inclinatio ad virtutem quã tumuis minuatur prorsus extingui non possit.cap.4.

*Qua ratione per peccatum dicatur homo vulneratus in naturalibus. Disput.*138.

Quid senserint Gregorius, & alij Theologi. cap.1.
Vera sententia.cap.2.

*Quid sit macula, quam peccatum in anima relinquit. Disp.*139.

Maculam relictam ex peccato nihil aliud esse, quam reatum ad pœnam, sensit Scotus. cap.1.
Refellitur præcedens opinio.cap.2.
Maculam peccati esse elongationem a Deo docuerunt Magister, & aly.cap.3.
Sola priuatione non sufficienter explicari maculam relictam ex peccato contra prædictã sententiam ostenditur.cap.4.
Explicatur propria ratio maculæ ex peccato relictæ, a qua per iustificationem emundamur.cap.5.

*An peccatum secundum rationem peccati possit esse pœna alterius peccati. Disp.*140.

Posterius peccatum esse pœnam prioris absolute dixerunt Bonauent. & Ricard.cap.1.
Prædictam sententiam Scot. & Gab. quadam alia ratione explicatam tuentur.cap.2.
Posterius peccatum non posse esse pœnam prioris ratione suæ malitiæ, qua peccatum est, senserunt S. Thom. & aly.cap.3.
Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c.4.

*An peccatum veniale, quod cum mortali coniunctum manet, post hanc vitam, pœna æterna puniatur. Disput.*141.

Opinio Scoti, & Durandi.cap.1.
Peccatum veniale etiam dimissum in hac vita secundum culpam æterna pœna puniri, si cum mortali coniunctum sit, probabilior sententia est.cap.2.

An differentia mortalis, & venialis secundum fidem catholicam sit ex natura rei, vel ex Dei voluntate. Disputat 142.

Variæ hæreticorum, & Catholicorum sententiæ.cap.1.
Differentia mortalis, & venialis peccati ex natura rei, non ex Dei misericordia pẽdet. cap.2.

Qua ratione hæc differentia inter veniale, & mortale consideranda sit. Disputatio 143.

Mortale, & veniale non differunt, quod mortale sit contra præceptum, veniale contra cõsilium, vt Scot. putauit.cap.1.
Non differre veniali a mortali quod veniale sit circa media, mortale vero circa finem. cap.2.
Mortale a veniali non differre quod mortale sit contra legem, veniale autem non item. cap.3.
Veræ aliquæ differentiæ inter veniale, & mortale.cap.4.

Vtrum peccatum mortale, & veniale vniuoce dicantur peccata, an vero analogice. Disp. 144.

Quid sentiãt S. Thom. & Caiet.cap.1.
Sententia Durandi.cap.2.
Explicatio veræ sententiæ.cap.3.

*An idem numero actus possit de veniali fieri mortale. Disput.*145.

Eundem numero actum venialem non posse fieri

Universidad de Deusto
Biblioteca

fieri mortalem nonnulli existimarunt. c. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

An ex pluribus venialibus possit fieri vnum mortale. Disp. 146.

Duæ oppositæ sententiæ. cap. 1.
Elucidatur posterior opinio, & defenditur. cap. 2.
Quo pacto pœna debita peccatis venialibus possit æquari pœnæ mortali. cap. 3.

Quid significet Paulus 1. ad Corinth. 3. per lignum, fœnum, & stipulam. Disput. 147.

Variæ interpretationes illius loci. cap. 1.
Probabilior, & magis germana interpretatio cap. 2.

An homo instatu innocentiæ posset primum peccare venialiter. Disp. 148.

Hominem in eo statu potuisse peccare venialiter Scholastici nonnulli varie senserunt. cap. 1.
Efficax ratio contra prædicta. cap. 2.

An homo cum primum peruenit ad vsum rationis debeat iustificari, aut permanens in originali possit peccare solũ venialiter. Disp. 149.

Quid senserint S. Thomas, eiusque discipuli. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.

INDEX

INDEX LOCORVM SACRAE

Scripturæ, quæ in hoc primo tomo explicãtur.

Ex Genesi.

Cap. 2. *In quacunque hora comederis, morte morieris* Ibidẽ. *d. 133. n. 2. 3. & d. 134. n. 1. 2.*
5 *Masculũ & fœminam fecit eos. d. 133. n. 10.*
17 *Masculus, cuius præputij caro circuncisa non fuerit, &c. d. 130. n. 11. & seq.*

Ex Exodo.

20 *Ego sum dominus Deus tuus fortis Zelotes visitans iniquitatem patrum in filios. d. 135. num. 2. & seq.*

Ex Deuteronomio.

24 *Non occidẽtur patres pro filijs. d. 135. n. 11. 12.*

Ex primo Regum.

16 *Vsquequo tu luges super Saul, cum ego proiecerim eum a facie mea. d. 72. n. 21.*

Ex Iob.

Cap. 1. *Erat vir simplex, ac rectus. d. 132. n. 32.*
31 *Pepigi fœdus cũ oculis meis, &c. d. 109. n. 5. 6*
14 *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine. d. 130. n. 13.*

Ex Psalmis.

9 *Desideriũ pauperũ exaudiuit Deus. d. 49. n. 8*

Ex Prouerbijs.

14 *Errant, qui operantur malum. d. 18. n. 11.*
Ibidem. *Septies in die cadit iustus. d. 142. n. 3.*

Ex Ecclesiaste.

1 *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas. d. 12. num. 14.*
2 *Deum time, & mandata eius obserua, hoc est enim omnis homo. ibid.*

Ex libro Sapientiæ.

5 *Iusti autem in perpetuum viuent. d. 21. n. 2.*
8 *Sobrietatem enim, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem. d. 86 n. 10. 12. 13.*
Et vt sciui, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det. ibidem.

Ex Ecclesiastico.

Ca. 11. *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundum vias suas. disput. 19. num. 4.*
7 *Fecit Deus hominem rectum. d. 132. n. 31. 32.*
17 *Deus creauit hominem de terra, &c. n. 32.*
25 *A muliere initium peccati. d. 133. n. 8.*
10 *Quoniam initium omnis peccati est superbia. disp. 136. num. 1. & seq.*

Ex Ieremia.

Cap. 2 *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, &c. disputat. 95. num. 6.*
31 *Vnusquisque in iniquitate sua morietur. disp. 135. num. 7. & seq.*

Ex Ezechiele.

Ca. 18 *Anima, quæ peccauerit ipsa morietur. d. 135. num. 7. & seq.*

Ex Osea.

6 *Ipsi autem, sicut Adam transgressi. d. 130. numero 12. 13.*

Ex Matthæo.

Cap. 5 *Beati pauperes spiritu. d. 12. n. 14.*
25 *Intra in gaudium Domini tui. disputatio 13. num. 10.*
20 *Cum sero autem factum esset, &c. voca operarios, & redde illis mercedem. disputatione 19. nu. 8.*
6 *Thesaurizate vobis thesauros in cœlo, vbi neque ærugo, neque tinea demolitur. d. 21. n. 2*
Ibidẽ. *Si oculus tuus fuerit simplex, totũ corpus tuũ lucidum erit. d. 40. num. 3. 4.*
7 *Omnis arbor bona fructus bonos facit, &c. ibidem.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 *Lucerna corporis tui est oculus tuus,&c.ibi.*
12 *Aut facite arborem bonam,& fructum eius bonum,&c.n.12.*
5 *Qui viderit mulierem ad cõcupiscendum eã, iam mœchatus est eam in corde suo.d.94. num.7.*
Ibidem. *Qui soluerit vnum de mandatis istis minimis &c.d.143.n.9.*

Ex Marco.

Cap.9. *Vermis eorum non morietur.d.21.n.2.*

Ex Luca.

23 *Hodie mecum eris in paradiso.d.19.n.6.*

Ex Ioanne.

Cap.17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum.d.11 n.14.*
16 *Gaudium vestrum non tollet a vobis.disp.13. num.10.*
19 *Propterea qui me tradidit tibi,maius peccatũ habet.d.99 n.2.& seq.*
Ibidem. *Nõ haberes potestatem aduersum me vllam. ibidem.*
8 *Qui facit peccatum,seruus est peccati.n 6.*
13 *Qui lotus est,non indiget, nisi vt pedes lauet, &c.d.139.n.18.19.*

Ex Epistola ad Romanos.

Cap.7. *Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.pag.5.*
14 *Scio,& confido in Christo Iesu,quia nihil cõmune per ipsum,&c.d.59.n.7.*
Ibidem. *Tu fidem habes penes temetipsum,habe coram Deo,&c.omne autem,quod non est ex fide peccatum est. ibidem.*
2 *Ipsi sibi sunt lex, ostendunt enim opus legis, &c.d.77.n.2.*
7 *Video aliam legem in membris meis,&c.disp. 90.num.9.*
4 *Per legem enim cognitio peccati.d.97.n.11.12.*
5 *Vsque ad legem enim peccatum erat in mundo.&c.n.12.13.*
Ibidem. *Per vnum hominem peccatũ introiuit in mundum d.133.n.8.*
8 *Corpus quidem per peccatum mortuum est. d. 134.n.2.*
7 *Quod inhabitat in me peccatũ.d.106.n.11.12.*
1 *Propter quod tradidit eos Deus,&c. d. 140. num.12.*
10 *Sed dico nũquid non audierũt,&c.d.120.n.11.*
5 *Sicut per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit.d.130.n.14.& seq.*

Ex prima ad Corinthios.

Ca.12 *Audiui arcana verba.d.35.n.7.*
5 *Auditur inter vos fornicatio,qualis nec inter gentes.d.99.n.2.*
15 *Et sicut in Adam omnes moriuntur, &c. d. 133.n.8.*
4 *Nihil mihi conscius sum.d.107.n.15.*
3 *Si quis autem,&c.ligna,fœnum,stipulam,Vniuscuiusque opus manifestum erit. d.147. n.1.& seq.*

Ex secunda ad Corinthios.

Cap.5 *Scimus, quia si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur,&c.d.19.n.4.5.*
4 *Si exterior homo noster corrumpitur, interior renouatur.n. 5.*
8 *Vt quemadmodum prõptus est animus voluntatis ita sit & perficiẽdo,&c.d.76.n.5.& seq.*

Ex Epistola ad Galatas.

Cap.5. *Manifesta sunt opera carnis.d.97.n.15.*

Ex prima ad Thimotheum.

C.vlt. *Radix enim omnium malorum est cupiditas. d.136.n.1.& seq.*

Ex Epistola ad Hebræos.

Ca.11 *Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissiones,&c.d.18.n.8.*
9 *Emundauit conscientiam nostram ab operibus mortuis.d.59.n.3.*

Ex Epistola Iacobi.

Cap.2 *Quicunque totam legem seruauerit, offendat autem in vno,factus est omnium reus. disp. 98.n.21.22.*

Ex prima Petri.

Cap.1 *In quo exultabitis lætitia inenarrabili. d.13. num.10.*

Ex prima Ioannis.

Ca.31 *Scimus,quoniã cum apparuerit,similes ei erimus.d.19.n.9.*

Ex Apocalypsi.

Cap.6 *Vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei.d.19.n.9.*
20 *Cruciabuntur die,ac nocte in sæcula sæculorum.d.21.n.2.*

INDEX RERVM OMNIVM, QVAE IN HOC VOLVMINE CONtinẽtur;litera D. denotat disputationem, litera N. numerum, series autem numerorum inchoatur a quauis disputatione,& terminatur ad sequentem etiam per commentarios articulorum, qui inter nonnullas disputationes intercedunt.

QVAE VERO IN MARGINE NOTATA sunt hoc signo † ad Logicam, Philosophiam,& Metaphysicam pertinent.

A

Abimelech.

1 *Abimelech ignorantia, qua voluit Saram in vxorem sibi accipere, probabilis fuit, & sine culpa.d.124.n.5.6.*
Abominatio. Vide odium.

Accidens.

1 *Accidens nequit cõsiderari nisi in aliquo subiecto.d.140.n.10.*

Acham.

1 *Filios Acham cum eo non fuisse lapidatos ex scriptura manifeste ostenditur.d.135.num. 12.13.*

Actio.

† 1 *Actio quomodo speciem sumat a principio. pag.27.*
† 2 *Nulla actio potest aliquid denominare, nisi aut procedat ab illo, aut in illo recipiatur. d.7.nu.7.*
† 3 *Alia est supernaturalis secundum substantiam,alia secundum modum.disp. 22. numero 18.*
† 4 *Actio à passione in quo differat.d.36.nu.18. & d.140.n.10.*
† 5 *Et si verum sit actiones facultatis cognoscentis, & appetentis speciem sumere a suo principio,id tamen de omnibus actionibus vniuersim dicere, verum non est.d.36.nu. 18.19.*
† 6 *Actio a termino, vt modus a re distinguitur. d.79.num.40.*
† 7 *Actio quo sensu dicatur actus agentis. disp. 140.n.10.*
† 8 *Solum agens ab actione respici,quo sensu dicatur.ibid.*
Vide Verbum, Agens.

Actio humana.

Vide Verbum, Actus humanus.

Actio vitalis.

† 1 *Quænam actiones vitales a solo Deo fieri possint,quæ non.d.9.n.14.& seq.*
† 2 *Quare aliquæ actiones vitales grãmaticales actiones nuncupentur.n.8.& 16.*
† 3 *Actiones vitales cognoscendi, & appetendi formaliter sunt qualitates.n.19.& d.23.n. 5.& d.79.n.40.*
† 4 *Si Deus se solo illas in intellectu produceret, intellectus per illas intelligeret.n.17. 18.*
† 5 *Qualitates istæ,quæ sunt actiones vitales,nõ pendent a potentijs sine interiecta actione, n.40. & seq. Ab illis tamẽ pendent essentialiter.n.35.38.& 43.*

Actus.

† 1 *Actus speciem sumit ex obiecto.pag.27.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

† 2 *Actus voluntatis per modum fuæ distinguũtur ab actibus prosecutionis. disput. 23. numero 6.*

3 *Quid requiratur, vt actus eliciti, & imperati à voluntate sint voluntarij. d. 23. n. 16.*

4 *Quo pacto detur actus medius inter fruitionẽ, & vsum d. 32. n. 8.*

5 *Non potest esse aliquis actus medius inter voluntatem finis, & voluntatem mediorum. d. 32. n. 10. & seq.*

6 *Nullus est actus voluntatis præsens, qui explicari possit per verbum* vellem. *d. 42. n. 9. 10.*

7 *Nullus est actus voluntatis, qui feratur in obiectum sub hac conditione, si esset bonũ, aut si esset malum. n. 10. 11.*

8 *Actuum voluntatis alter efficax, inefficax alter, & quid vterque. num. 11. 12. & disput. 43. n. 24.*

9 *Efficax voluntatis actus ferri potest in virtutem vniuersim sumptam. d. 39. n. 15.*

10 *Formale actus, qui aliquo modo ad duas pertinet potentias, ex ordine ad quam illarum debeat sumi. d. 48. n. 12.*

Actus humanus.

1 *Actus vnius virtutis quomodo ab alia imperari dicatur. d. 51. n. 34. 35.*

2 *Actus intentionis a voluntate elicitus in proprium obiectũ tendens propter se ipsum nullam bonitatem habet ab alio actu reflexo, à quo minus proprie imperari dicitur. d. 51. n. 32. & d. 56. n. 3.*

3 *Actus reflexus imperans à voluntate elicitus nullam ab actu imperato bonitatem accipere potest. n. 37. & d. 73. n. 51.*

4 *Idem actus interior, & exterior, cuius malitia inter us non consummatur, esse potest sub duplici specie materiæ moralis. nu. 50. & seq.*

5 *Multi sunt actus in nobis, qui defectu deliberationis indifferentes in individuo manent. d. 52. n. 14.*

6 *Actus aliquis humanus individuus, & singularis ex perfecta deliberatione profectus esse potest in nobis indifferens tam ex conscientia, & probabili opinione, quam ex natura rei. n. 8. 16. & seq. & d. 59. n. 9.*

7 *Vt actus indifferens censeatur, quomodo ei debeat obiectum assignari. n. 24.*

8 *Actuum indifferentium materiam moderari pertinet quando, ac ad virtutem. n. 32.*

9 *Ex indifferentibus actibus indifferẽtem habitum in nobis generari nullum est incommodum, nec tamen necessarium. n. 39. 40.*

10 *Actus humanus non manet indifferens, aut bonus apposito fine malo. d. 53. num. 12.*

11 *Aliqui actus ita sunt intrinsece mali, vt nulla ratione fieri possint boni, alij autem mutata aliqua circunstantia boni reddantur. d. 53. a n. 22.*

12 *Nullus actus meritorius durare potest per solum temporis instans. d. 54. n. 16.*

13 *Bonum, & malum morale non sunt differentiæ essentiales actionis, etiam voluntatis cõsideratæ secundum genus naturæ, sed tantũ conueniunt ei in genere moris, quod cuilibet actioni accidentarium est. d. 55. n. 7.*

14 *Idem actus humanus successiue potest esse bonus, & malus, aut saltem de bono fieri non bonus, & de malo non malus. num. 10. & seq. & d. 73. n. 51. 52.*

15 *Vt actus sit moraliter bonus, opus est libere exeat a potentia. d. 55. n. 14. 15.*

16 *Ratio meriti consequitur vt passio actionem bonam moraliter. n. 14. & seq.*

17 *Actio humana, quæ alias esset bona, si non esset præceptum positiuum, mala redditur ex culpabili ignorantia præcepti. d. 56. n. 1.*

18 *Idem actus interior voluntatis de bono in malum declinare potest. d. 56. a n. 5. & è contra num. 12.*

19 *Omnia, quæ sunt in actu exteriori siue obiectum, siue circunstantiæ relatæ ad actum voluntatis interiorem ratione obiecti, hoc est voliti, sortiuntur. d. 57. a n. 5.*

20 *Circunstantia* quomodo, *hoc est intensionis, veram habet circunstantiæ rationem comparatione actus interioris voluntatis. d. 57. num. 7.*

21 *Non omnis actio hominis dicitur actio humana, sed illa solum, quæ fit cum libertate. pagina 5.*

22 *Actiones humanæ quem habeant inter se ordinem, & seriem. d. 49. n. 31.*

23 *Actio humana exterior, quæ vt medium assumitur, non sortitur primariam malitiæ speciem ex fine operantis. d. 51. n. 11.*

24 *Vt actio humana mala sit, sufficit obiectum sortiri malum, licet propter se ipsum non eligatur, vt autem bona sit, obiectum bonũ ipsius propter se ipsum debet appeti. d. 51. n. 20. & d. 53. n. 7.*

25 *Actio interior, & exterior idem sunt in genere moris. d. 51. n. 21.*

26 *Actio humana interior, & exterior an, & quomodo esse possit in duplici specie bonitatis, vel malitiæ. d. 51. a n. 47.*

27 *Actio humana, vt bona sit, cui regulæ conformari debeat, ne circulus admittatur. d. 58. a n. 9.*

28 *Nullus actus simul esse potest bonus, & malus ex duplici fine bono scilicet, & malo. d 70. num. 5.*

29 *Exterior actus cur sit satisfactorius. n. 8. 9.*

Omnis actus hoc ipso quod meritorius est vitæ æternæ, habet aliquam rationem satisfactionis. n. 9.

30 *Actiones nostras diuinæ voluntati quatenus debeamus conformare. disp. 72. num. 3. 11. & sequent.*

31 *Actionem primarie bonam esse, vel malam, quid sit. disp. 73. n. 15.*

32 *Actus exterior primarie est malus malitia, quæ sumitur ex obiecto, & circunstantijs, ab eoque prædicta malitia secũdarie in interiorem actionem electionis, & intentionis deriuatur. d. 73. n. 13. & seq.*

33 *Aliqui actus mali sunt, quia prohibiti, alij mali, quia natura sua difformes naturæ rationali censentur. n. 16. 17.*

34 *Actus voluntatis interiores primarie mali sunt malitia, quæ ex fine desumitur, & malitia, quæ peculiari aliquo respectu cõsummatur interius, exteriores vero secundarie dictam malitiam participant. n. 23. et seq.*

35 *Ab actu malo vnius hominis, quem alter pro fine habet, non deriuatur malitia per analogiam in actum illius, qui illum pro fine habebat. n. 27. 28.*

36 *Actionem in tantum esse bonam, vel malam inquantum voluntariam, quo sensu verũ, & quo habeat falsum. disp. 73. nu. 42. & sequentib.*

37 *Vt aliquis actus malus moraliter perseueret, liber debet necessario perseuerare. n. 46.*

38 *In actione exteriori virtutis tantum est bonitas obiectiua. n. 49. 50.*

39 *Actus reflexus non habet eandem bonitatẽ, ac habet actus, supra quem reflectitur. numero 51.*

40 *Interior actus cum exteriori vnum numero peccatum constituit. d. 74. num. 3. suntque vna actio in genere moris. n. 6.*

41 *Exterior actus supra interiorem efficacem, et inuariatum nouam malitiam, aut bonitatẽ non addit. d. 76. n. 4.*

42 *Debet nihilominus actus exterior in confessione aperiri. n. 18.*

43 *Omnis actus moraliter malus peccatum est, & culpa. disp. 77. num. 2.*

Ex hoc, quod malus est, peccatum dicitur, sicut ex hoc, quod bonus, rectus appellatur. numero 4.

44 *Ex eo, quod actio humana bona est, vel mala laudabilis est, aut culpabilis. n. 8.*

† 45 *Primus actus eo ad producendum habitum concurrit, quod causa est alicuius gradus illius. d. 79. n. 32. 35.*

† 46 *In actu, vt producat aliquid qualitatis, quæ est habitus, fortasse requiritur extrinsecus terminus suæ intẽsionis versus minimum. num. 36.*

† 47 *Actus, ex quibus habitus producuntur, vere sunt efficientes, & physicæ causæ illorum per actionem interiectam ab habitu distinctam, sicut modus a re. n. 39. 40.*

† 48 *Actus ab habitu a se producto specie quare differat, & eodem cur sit perfectior. n. 41.*

† 49 *Quotidiana exercitatione actuum infusorũ reddi hominem indies ad eosdem promptiorem, prouenire vnde possit. n. 47. 48.*

50 *Quanuis in modo loquendi presso actus aliarum facultatum a voluntate ab illa imperari, non elici dicantur, tamen quoties ex affectu alicuius virtutis circa materiã propriam habitus procedunt, eliciti actus communiter appellantur. d. 83. n. 16.*

51 *Actus bonus cum scrupulo factus non procedit a virtutis habitu, ille tamen, qui vt bonus sit, sola ei deest libertas, a virtute promanat. d. 84. n. 11. 12. 13.*

52 *Melius est actum habere, quam solum habitum, aut potentiam. d. 90. n. 13. 14.*

53 *Actus, si de bonitate morali, quæ causa est meriti loquamur, melior est habitu. disput. 90. num. 14.*

54 *Actus reflexus voluntatis in vniuersum alterius speciei est, quã directus. d. 101. n. 21.*

55 *Idẽ numero actus potest de veniali fieri mortale peccatum, non solum manens idem in esse naturæ, sed etiam intra genus moris. d 145. nu. 3. & seq.*

56 *Quorum actuum materia continuabilis ita sit, vt actus secundum se leuis ratione continuationis graue peccatum fiat. disp. 146. n. 3. & seq.*

57 *Actus externi, qui ex se mali sunt, fere nunquam sine consideratione mali fiunt. n. 13.*

58 *Malitia ex subiecto, & circunstantijs exterioris actus in interiorem efficacem deriuatur, in affectum simplicem nõ item. d. 111. num. 8. 9.*

59 *Actus externi, qui sunt mali secundum se ex obiecto & circunstantijs, non possunt recte fieri etiam ob bonum finem. d. 115. n. 7.*

60 *Actus solum procedit vt liber, quatenus nascitur ex libero arbitrio creato. d. 129. n. 24.*

Vide verbum, Deus. n. 46.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

Adam.

1 *In solum Adamũ originalis peccati causam reducendam esse probabilius apparet. disp. 133. n. 8. 9.*
2 *Etiam Adamo non peccante peccatum originale futurũ, si aliquis filius eius peccaret, falso docuit Scot. n. 11.*
3 *Si post genitos filios aliquos Adamus peccaret, quid de amissione originalis iustitiæ dicendum esset. n. 11. 12.*
4 *Prius Adami peccatum non potuit esse venia le. d. 148. n. 3. & seq.*
5 *In Adamo omnes dicimur peccasse, non tamẽ peccatum contraxisse. d. 132. n. 11.*
6 *Antequam peccaret iustus fuit, & sanctus apud Deum. n. 30. 31.*
7 *Imo in vera iustitia, & caritate conditus fuit n. 31.*
8 *Non tantum sibi, sed nobis etiam sanctitatẽ, & iustitiam perdidit. n. 36.*
9 *Causa fuit peccati originalis posterorum, non physica, sed moralis. d. 133. n. 2.*
10 *Pactum expressum Dei cum Adamo pro se negari nequit, de pacto tamẽ pro sua posteritate non ita constat. n. 2. 3.*

Adoratio.

1 *Idem motus adorationis humanitati in verbo existenti ob duplicem titulum præstitus ad duas virtutes pertinet. disputatione 51. num. 19.*
2 *Quem ordinem affectus postulet in rem adoratam. d. 124. n. 2.*

Adulterium.

1 *Eum, qui furatur propter adulterium, magis esse intemperatum, quam furem, quomodo intelligendum. d. 51. a n. 23.*
2 *Adulterium formaliter nõ est directe species luxuriæ contra castitatem. d. 53. n. 18. 19.*
3 *Speciem iustitiæ in adulterio non se habere omnino per accidẽs ad speciem luxuriæ quomodo accipiendum. n. 20. 21.*
4 *Adulterium est peccatum contra iustitiam. d. 95. n. 39. & d. 112. n. 4.*
5 *Adulterium coniugis cum alio coniuge cur duplicem malitiam habeat numero distinctam. d. 98. n. 9.*
6 *Adulterio vxorem exponere cur maius sit peccatum, quam illam adulteram vocare. numero 16.*
7 *Apud Lacedæmones licitum putabatur, non tamen hæc erat inculpabilis ignorantia. d. 122. n. 3.*

Adultus.

1 *Nullus adultus ex hac vita absque vllo peccato actuali discessurus est sine notitia mysteriorum fidei. d. 120. n. 13.*
2 *Aliquem locum pro adultis cum solo originali discessuris cur non præparauerit Deus. ibid.*
3 *Sine peccatis actualibus, aut sint gratia nullus adultus mori potest. ibid.*

Aduocatus.

1 *Causam manifeste iniustam, & non aliquo modo ancipitem defendendam nunquam potest suscipere. d. 64. n. 1. & seq.*
2 *Quoties aliquis iuste potest litem coram iudice contestari, aduocatus etiam pro eo potest patrocinari, quamuis opinio contraria clienti suo probabiliorem contineat iustitiam. n. 3. 4.*

AEquiuoca.

† 1 *Quod æquiuoce tale dicitur, simpliciter tale dici potest. d. 132. n. 45.*

Affectus voluntatis.

1 *Affectus voluntatis alter efficax, aliter inefficax. d. 2. cap. 2. & d. 42. n. 11. & 12. & d. 43. n. 24. & d. 72. n. 11.*
2 *Aliqui voluntatis affectus remote solũ sunt in eius potestate. d. 14. n. 11.*
3 *Affectus voluntatis per modum prosecutionis non potest tendere in malum sub ratione mali, sicut neque affectus odij in bonum sub ratione boni. disputatione 31. a nu. 4. & a n. 15.*
4 *Id optime explicatur. ibid.*
5 *Affectus voluntatis plurimum refert ad iudicãdum de rebus. d. 37. n. 8.*
6 *Affectus simplices voluntatis vnde habeant malitiam. d. 73. n. 30. 31.*
7 *Quis affectus nec naturalis, nec humanus dicatur ab Arist. d. 125. n. 10.*
Vide Verbum, Delectatio, & voluntas.

Affinis.

† 1 *Peccatum fornicationis cum affine incestus incestus est. disputatione 114. n. 7.*
† 2 *Peccatum hoc solum in primo gradu affinitatis habet rationem incestus iure naturali. ibid.*

Agens, Agere.

† 1 *Agens naturale non proprie mouet se in finẽ* pag. 20.
† 2 *Conditio agendi multum iuuat ad intensionem effectus. d. 16. n. 16.*
† 3 *Varietas in conditione propinquitatis non variat modum agendi. ibid.*
† 4 *Agens, quod continuo operatur, nequit in aliqua duratione promptius, & expeditius operari, nisi intensius operetur. disputatione 19. n. 13.*
† 5 *Agentia naturalia ex se semper sunt determinata ad agendum, & ad vnum genus operationis. d. 33. n. 31.*
† 6 *Agens, & patiens non semper distinguuntur realiter. d. 36. n. 16. 17.*
† 7 *Vniuocum agens non potest effectum seipso intensiorem producere, secus æquiuocum. d. 1. n. 80. n. 7.*
† 8 *Tam vniuocum, quam æquiuocum agens, si in effectu aliquid productum inueniant illo, ad producendum id, quod per se non producerent, adiuuantur. n. 8.*
† 9 *Agere in doctrina Philosophi vt distinguatur a facere. d. 85. n. 4. 5.*

Albanenses hæretici.

1 *Quo tempore fuerint. d. 129. n. 37.*
2 *Peccatũ non esse a libero arbitrio, sed a dæmone dicebant. ibid.*
3 *Peccatum originale negarunt. d. 130. n. 3.*
3 *Immerito eos confundit Sanderus cum Albigensibus. ibid.*

Albigenses.

1 *Quo tempore fuerint. d. 130. n. 3.*
1 *Baptismum abijciebant. ibid.*

Ambitio.

Vide Verbum Desiderium. 3.

Amens.

1 *Amentes vtuntur intellectu, & voluntate. d. 35. num. 17.*
2 *Non habent sufficientem libertatem ad peccandum. d. 1. numero 15.*
Vide Verbum, Vsus rationis. 2.

Amicitia.

1 *Eius formalis ratio in quo consistat, & quam ob rem teste philosopho tacituritate dissoluatur. d. 81. n. 16.*
Vide Verbum Amor.

Amor.

1 *Amor proximi quando habeat proximum vt obiectum formale. d. 1. c. 2.*
2 *Actualis amor beatorum nullum in voluntate compatitur peccatum. d. 18. n. 7. 8.*
3 *Amor, quo diligimus videre Deum vt auctorem naturæ, & beatitudinis nostræ, & secundum alia prædicata lumine etiam fidei nota non est supernaturalis secundum substantiam, indiget tamen auxilio gratiæ Christi vt habeatur. d. 22. n. 22. 23.*
4 *Amor, quo beati diligunt Deum, & Deus se ipsum, an sit perfecte voluntarius. disp. 23. num. 26.*
5 *Amor, & odium eiusdem obiecti, sub eadem ratione formali etiam de potentia absoluta simul esse non possunt. d. 26. n. 15.*
6 *Respectu, odij inimicitiæ alicui personæ, & amoris amicitiæ eiusdem personæ in eundẽ actum coalescere nequeunt. d. 33. n. 25. 26.*
7 *Respectus amoris concupiscentiæ circa rem, & odij abominationis circa eandem in eundem actum non coalescunt. n. 26.*
8 *Amor in voluntate esse nequit sine præuia intellectus cognitione. disputatione 35. a numero 6.*
9 *Interdum tamen contingit sine discursu. numero 8.*
10 *Qua ratione ex cognitione dependeat. d. 36. a num. 10.*
11 *Amorem esse maiorem appretiatiue quid sit. d. 143. n. 7.*
Idem actus amoris ex duplici respectu dicitur amicitiæ, & concupiscentiæ. d. 1. cap. 3. & d. 11. n. 26.
12 *Amor amicitiæ quatenus talis suapte natura tam fertur in absentem, quam in præsentẽ. d. 11. n. 19.*
13 *Amor Dei in via, & in patria est eiusdem rationis. d. 11. n. 20. 22. & d. 9. n. 35.*
14 *Amor concupiscentiæ erga Deum non potest pertinere ad essentiam beatitudinis. d. 11. num. 25.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

14 *Amor caritatis circa Deum non est consequutio Dei n.37.38.89.*
15 *An sit magis desiderabil, quam clara Dei visio.n.45.*
16 *Amor secundum rationem communem, quæ est velle alicui bonum, communis est omni voluntatis affectui per modum prosecutionis.d.14.n.20.& seq.*
17 *Amor potest esse affectus peculiaris.n.21.*
18 *Quomodo comparetur cum delectatione. nu. 22.23.*
19 *Amor Beatorum erga Deum est omnino necessarius.d.16.nu.6.& seq.& d.18. num. 7.Corrumpi non potest a contrario.disp.21. num.6.7.*

Analoga,& Analogia.

† 1 *Analogis non datur conceptus communis. d. 32.n.12.& d.132.n.46.*
† 2 *Quæ analogice dicuntur talia, quoddam est simpliciter tale, aliud autem non nisi cum additamento.d.132.n.45.46.*

Angelus.

1 *Angelus non est natura sua impeccabilis, sed indiget gratia Dei, vt non peccet. disp. 12. num.12.*
2 *Nullam habere potest beatitudinem naturalem.n.11.*
3 *Dona gratiæ Angelis collata non habent rationem dotis.d.17.n.5.*
4 *Angelos beatos in custodia hominum peccare, error fuit Origenis.d.18.nu.1.*
5 *Assensus eorum, quæ Angeli clare intuetur, corrumpi non potest a contrario. disput. 21.num.6.*
6 *Prima Angeli cogitatio reducenda est in Deum. d.38.num.11.*
7 *Angelus nihil potest proxime efficere in intellectum hominis, aut eius imaginationem. d.38.n.12.*
8 *In Angelis quomodo concedenda sit electio. d. 41. n. 11.& d.43.nu.14.*
9 *Angelus potuit appetere æqualitatem cum Deo secundum essentiam,& hoc appetitu peccare.d.42.n.18.*
10 *Non potest cognoscere nostræ voluntatis affectum, etiamsi cognoscat proportionem medij vtilioris ad finem.d.43.n.19.*
11 *In Angelis quo sensu sint habitus. d.78. nu. 22.25.*
12 *In statu gratiæ Angelum venialiter potuisse peccare ratione leuitatis materiæ non apparet improbabile.d.148.n.9.*
13 *Subreptio, aut imperfecta deliberatio in Angelo non potuit esse, vnde nec peccatum veniale ex subreptione.ibid.*

Anima.

1 *Animæ beatorum nō sanctificantur ipsa deitate.d.8.n.11.*
2 *Animas iustorum sufficienter purgatas ante iudicij diem beatitudine frui fides catholica docet.d.19.n.3.& seq.*
3 *Neque oppositum definiuit Ioan.22. d.19.numero .9.*
4 *Eadem intensione visionis Deum cōtemplantur ante diem iudicij, ac contemplabuntur post illum.d.19.n.16.& seq.*
5 *Animæ beatorum desiderio elicito appetunt vnionem cum corpore, sine anxietudine tamen.d.19.n.17.18.*
† 6 *Anima separata habet innatum naturalem appetitum ad corpus.d.22.n.17.*
7 *Actio, per quam iterum corpori coniungitur, non est natura sua supernaturalis. num.17 & seq.*
8 *Idem esse substantiale tribuit omnibus partibus.d.82.n.15.*
9 *In quibus animæ facultatibus reperiri possit peccatum.d.98.n.18.*
10 *Animam ex carne maculari, sicut liquorem ex vase corrupto, quo sensu dicat Aug.d. 132.n.20.*
11 *Anima rationalis a solo Deo ex nihilo creatur.d.133.n.1.*
12 *Quo pacto anima inficiatur a carne.n.4.*
13 *Pro quibus animabus commissa fuerit originalis iniustitia primo parenti.ibid.*
14 *Nulla potest in anima separata esse subreptio, aut imperfecta deliberatio, & quæ sit huius ratio.d.148.n.9.*

Appetere.

1 *Quæcunque appetimus, propter beatitudinem appetimus.d.6.cap.1.& 2.*
2 *Non quæcunque appetimus, propter Deū appetimus.d.6.cap.3.*
3 *Omnia appetere bonitatem Dei, qua ratione intelligendum.d.6.cap.3.*

Appetibile.

1 *Primum appetibile non potest esse actio voluntatis*

luntatis. disput. 2. caput 3.
2 *Latius patet denominatio appetibilis, quam denominatio finis.d.3.cap.3.*

Appetitus.

1 *Appetitus, quem animæ beatæ nunc habent ad vnionem cum corporibus, non distrahit earum conatum circa visionem Dei. d. 19.n.17.18.*
2 *Appetitus noster satiari non potest adeptione alicuius boni creati.d.20.n.6.*
3 *Appetitus alter elicitus, innatus alter, & vnde vterque oriatur.d.22.n.8.9.*
4 *In creatura rationali non est appetitus innatus ad beatitudinem.n.10.*
5 *Animæ separatæ inest innatus naturalis appetitus ad corpus.d.22.n.17.*
6 *Nō potest esse naturalis appetitus innatus ad formam natura sua supernaturalē, potest tamen esse ad formam supernaturalem secundum modum.d.22.n.12.19.*
7 *Creaturæ rationali inest appetitus realis elicitus ad beatitudinem in communi,& in singulari.d.22.n.19.& seq.*
8 *Quare appetitus hic naturalis dici debeat. n. 23.& seq.*
9 *Appetitus sentiēs ciuiliter obedit rationi, nec patitur aliquando volentiam.d.25.n.7.*
10 *Discrimen inter appetitum naturalem, & animalem.d.31.n.11.*
11 *In brutis appetitus mouet quoad exercitium. d.33.n.35.*
12 *Appetitus quomodo moueatur ab animali, et ipse reliquas facultates quomodo moueat. d.36.n.15.16.*
† 13 *Appetitus nunquam mouetur a voluntate, nec moueri potest sine præuia sensus apprehensione.d.37.a n.3.*
14 *Actus appetitus sensitiui quomodo voluntati,& imperio intellectus obediat.d.49. numero 37.*
15 *Nullus habitus in appetitu sentiente residens veram,& propriam rationem virtutis participat.d.87.n.5.*
16 *Appetitus ita in delectabile sensus bonum naturaliter pro pendet, vt etiam in id, quod peccatum est, impetu suæ naturæ ante peccatum etiā originale ferretur.d.90. n.8.9.*
17 *Inter appetitum naturæ purē, & corruptæ quodnam possit discrimen assignari. disp. 90.num.10.*
18 *Appetitus sensitiuus quomodo dicatur in peccatum inclinare. numero 10.*
19 *Motus appetitus inhonesti reuera sunt contra rationem, si sint voluntarij. d. 103. numero 7.*
20 *Nunquam in appetitu est motus delectationis, quin etiam voluntas delectetur per naturalem coniunctionem inter has potentias.ibid.& d.104.n.5.& d.107.n.1.*
21 *Hi motus peccata sunt commissionis non in appetitu solum, sed in voluntate etiā. disp. 103.num.7.*
22 *Nullum est in appetitu libertatis nativæ vestigium.d.104.n.3.*
† 23 *Inter voluntatem,& appetitum pugnam, inter intellectum vero, & phantasiam concordiam posuit natura.ibid.*
† 24 *In appetitu non est peccatum mortale secundum rationem mortalis.n.9.10.11.*
† 25 *Motus appetitus alius est primo primus, alius autem secundo primus, & quid vterque. d.106.n.1.*
26 *Motus primo primos appetitus esse peccatum aliqui opinantur.n.2.3.& seq.*
27 *Non esse peccatum manifeste monstratur. n. 3.4.7.8.*

Vide verbum. Motus appetitus.

Arbitrium.

Vide verbum. Libertas, Arbitrium.

Aristoteles.

1 *Sæpe dubitanter rem affirmat.disput.28.numero 16.*

Armeni.

1 *Quis eorum fuerit dux.d.129.n.37.*
2 *Quo fuerint tempore.ibid.*
3 *Peccatum non esse a libero arbitrio, sed a dæmone dixerunt.ibid.*
4 *Peccatum originale negarunt.disp.130.nu. 2.*
5 *Parvulos sine baptismo decedentes, quo dixerint esse destinatos.ibid.*

Arrogantia.

Vide verbum. Superbia.

Ars.

1 *Cum circa obiectum contingens operetur, quo modo intellectualis virtus esse possit. d.58. num.12.13.*
2 *Sine doctrina & disciplina artis artificiosum*

Universidad de Deusto
Biblioteca

opus efficere nullus potest, bene tamen sine habitu artis, qui exercitio actuum comparatur, d.83.n.15.
3 Quomodo possit esse ars virtus intellectualis. d.85.n.3.& d.58.n.12.
4 Artis definitio.n.4.
5 Sub artis habitu clauduntur Mathematicæ, Grammatica, Rhetorica, & Logica.n.5.6.
6 Omnis ars est habitus practicus simul, & speculativus.n.6.

Articulus fidei.

1 Quot sint fidei articuli in Ecclesia solenniter celebrati.d.121.n.2.
2 In symbolo Apostolorum, & in Nyceno aliqui præter illos continentur.ibid.
4 Quos horum omnium fideles etiam rudes scire teneantur.ibid.
5 Articulus de communione sanctorum difficilis scitu.ibid.
6 Remissionis peccatorum articulus quid sit, quid etiam articulus resurrectionis, & articulus de Ecclesia.ibid.

Assentire, Assensus.

† 1 Assensus principiorum cum voluntate finis comparatio.d.39.n.16.
† 2 Assensus intellectus in quo consistat.n.17.& late.d.79.n.12.& seq.
† 3 Assensus opinionis probabilis in cognitione maioris conuenientiæ prædicati cum subiecto, quæ est in vna parte contradictionis, quam in alia, consilii.d.62.n.8.
† 4 Qui assensum alicuius partis contradictionis per interna habet principia, oppositæ parti assentiri non potest per interna etiam principia, bene tamen potest per extrinseca. d.62.n.10.
5 Cum prædicto assensu quisque poterit operari, licet formidinem aliquam habeat oppositæ partis.n.26.
6 Cum tenui assensu nullum posse minus tutam partem operari, quo modo intelligendum. d.67.n.7.

Auersio.

1 Auersio a Deo fine supernaturali non est de essentia peccati.d.96.n.5.6.

Augustinus.

1 Libri Hyppognosticõ Augustino adscripti in ti sunt cuiusdam auctoris.d.134.n.4.
2 Intra opera Augustini liber de fide ad Petrũ refertur, sed Fulgenty est, non Augustini ibid.
3 Falso tribuitur Augustino illa propositio, non esse in nostra potestate, quin visis tangamur.d.106.n.8.9.
4 Magnam partem libri de mendacio ab Augustino compositi in inquisitione versari, idem August.testatur.d.109.n.7.
5 Quos dicat secundum carnem viuere. d.97. num.15.

Auxilium.

1 Nullus ex diuina reuelatione de sua futura damnatione, & peccato vsque in finem vitæ conscius licite ad hæc vitanda cõgruum a Deo per orationem postularet auxilium gratiæ.d.72.n.16.
2 Posset tamen petere sufficiens, imo abundantius, quam alys reprobis datur.n.17.
3 Ad primum auxilium nemo potest ex suis viribus se præparare.d.140.n.15.
4 Nunquam negatur auxilium sufficiẽs ad singulas tentationes vincendas.n.16.
5 Efficax tamen sæpe negatur. ibid.
6 Præueniens, operans, & excitans auxilium quid sit.ibid.
7 Auxily efficacis subtractione sæpe punit Deus peccatum.ibid.
8 Hominibus etiam apud barbaras nationes auxilia, & vocationes per Christum semper dantur, quibus ad maiora dona se possent præparare.d.120.n.13.
Vocatio, & auxilium quomodo est gratia, cur opus Dei dicatur.d.129.n.29.

Axioma.

† 1 Axioma illud, Primum in vnoquoque genere est causa ceterorum, quæ in eo genere sunt, explicatur.pag.4.
† 2 Axioma, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, exponitur.ibid.
† 3 Axioma, finis est primum in intentione, & postremum in executione, enodatur.d.2. cap.3.& d.46.n.7.
4 Axioma illud, Finis præstat his, quæ sunt ad finem, illustratur.d.8.n.13.& d.11.n. 56.57.
† 5 Axioma, Deus potest supplere omnem cõcursum causæ efficientis, explicatur.d.9. num.39.
† 6 Axioma, Omnes homines naturaliter scire desiderant, elucidatur.d.22.n.23.24.
6 Illud axioma, Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, varie explicatur a Doctoribus.d.120.n.4.& seq.
7 Vera eius intelligentia.n.10.& seq.
8 Sol, & homo generant hominem, quo sensu verum sit.d.129.n.13.

Baptismus.

1 Paruulis, adultisque in baptismo infundũtur morales virtutes per se infusæ.d.86.n.26.
2 Non solum in baptismo ius confertur nobis ad vitam æternam, sed macula etiam, & peccatum ex Adamo contractum tollitur. d.132.n.38.
3 Totum quod vere, & proprie habet rationem peccati tolli per baptismum in renatis de fide est.d.106.n.2.3.

Beatitudines.

1 Octo beatitudines opera sunt virtutum, quatenus illis promissa est beatitudo, tũ alterius, tum etiam huius vitæ.disputatione 89.numero 8.

Beatitudo.

1 Omnia bona, quæ a nobis appetuntur, aliquo modo appetuntur propter beatitudinem. d.6.cap.1.& 2.
2 In omni bono, quod appetimus, est ratio quædam communis cum beatitudine, & ei similis.d.6.cap.3.
3 Beatitudo alia obiectiua, formalis altera, & quid vtraque.pag.53.& d.8.n.16.
4 Beatitudo obiectiua non potest consistere in diuitijs.pag.56.
5 Neque in honore.pag.57.
6 Neque in fama, aut gloria.pag.58.
7 Neque in potestate.pag.60.
8 Neque in aliquo corporali bono.pag.61.
9 Neque in aliqua voluptate corporis.pag.63.
10 Quinam ex philosophis, & hæreticis constituerint nostram beatitudinem in corporis voluptate.pag.63.
11 Beatitudo nostra est aliquid animæ, sed non consistit in aliquo animæ.pag.65.
12 Neque potest consistere in aliquo bono creato pag.67.
13 Nostra formalis beatitudo non potest esse operatio increata Dei. d.7.n.3.
14 Beatitudo nostra formalis non potest esse peculiaris illapsus Dei in animas beatorum. d.8.n.7.& n.12.& seq.
15 Beatitudo nostra formalis est operatio.disp.8. num.12.
16 Beatitudo nostra est nostra vltima perfectio. d.8.n.13.d.14.10.n.15.
17 In operatione nostra, & obiecto illius nostra integra beatitudo consistit.d.8.n.16.
18 Beatitudo nostra non est sola dilectio charitatis erga Deum.d.11.n.17.& seq.
19 Beatitudo debet esse operatio circa rem præsentem, quatenus præsens est.d.11.n.19.
20 Sola delectatio de summo bono nostro, & vltimo fine non potest esse nostra beatitudo. d.11.n.24.& seq.
21 Amor concupiscentiæ erga Deum non potest pertinere ad essentiam beatitudinis. n.25.
22 Nulla voluntatis operatio ad essentiam nostræ beatitudinis pertinere potest. disp. 11. num.29.
23 Beatitudo nostra formalis est noster vltimus finis.n.30.
24 Ad rationem operationis, quæ nostra est beatitudo, non maior ratio perfectionis, sed adeptionis, & possessionis summi boni postulatur.n.36.43.
25 Tota ratio nostræ beatitudinis consistit in adeptione, & possessione summi boni. n.39. & d.13.n.6.& seq.
26 Nostra formalis beatitudo a nobis efficitur, nec a solo Deo in nobis effici potest.d.9.n.11
27 Hactenus tamen non est ab ecclesia definitũ. num.12.
28 Beatitudo nostra formalis non potest esse aliqua operatio sensus.d.9.n.45.
29 Formalis nostra beatitudo est vnica tantum operatio.d.10.n.8.& seq.
30 Formalem nostram beatitudinem consistere in visione Dei, & eiusdem amore simul non est definitum a Benedicto.12.d.10.n. 12.13.& d.11.n.14.
31 Formalis nostra beatitudo non est summa cũ Deo coniunctio.d.10.n.15.
32 Beatitudo quo pacto sit status omnium bonorum aggregatione perfectus.d.10.n.17.
33 Beatitudo nostra in sola clara Dei visione consistit.d.11.n.12.& seq.
34 Etiamsi non sequeretur in voluntate dilectio, beatum sanctificaret.n.64.
35 Beatitudo nostra est actio intellectus speculatiui.d.12.n.4.
36 Ad beatitudinem formalem, quatenus beatitudo est, pertinet de omnibus Dei attributis iudicare.n.7.& d.3.n.5.
37 In hominibus, aut Angelis nulla potest esse naturalis

Universidad de Deusto
Biblioteca

naturalis beatitudo.n.11.
38 Naturalis beatitudo nequit esse cum peccato. num.12.
39 Beatitudo viatorum in charitate, & aliarum virtutum exercitio consistit.n.13. 14.
40 Beatitudo nostra pro obiecto per se habet Deum vt trinum.d.13.n. 6.
41 In beatitudine principalior est visio, quam delectatio.d.16.n.20. & seq.
42 Visionem Dei claram nostram posse esse beatitudinem naturali ratione demonstrari potest.d.20.n.4. & seq.
43 Visio clara Dei, quæ nostra est beatitudo, futura est perpetua.d.21.n.1.2.
44 An natura sua perpetua, & incorruptibilis sit.n.3. & seq.
45 Perpetua duratio est de ratione beatitudinis n.10. & seq.
46 Beatitudinem an acquirere possit homo per sua naturalia.n.16.
47 In creatura rationali non est appetitus naturalis innatus ad beatitudinem. disput. 22. num.10.
48 Inest tamen illi appetitus elicitus naturalis ad beatitudinem in communi, & in singulari sumptam.n.19. & seq.
49 Quare prædictus appetitus dicatur naturalis. n.25, & seq.
50 Beatitudo in singulari, & vniuersim etiam secundum se sumpta non potest odio haberi.ibid. & d.39.a n. 4.
51 Quo pacto dici nequeat, ad illam esse appetitum naturalem innatum.n.26.27.
52 Nos incipere quodcumque negotium ex voluntate beatitudinis in communi sumptæ ridiculum est.d.39.n.14.
53 Beatitudo vt mala nequit intelligi.d. 44.numero 15.

Beati.

1 Qui in peccato mortali existens ad beatitudinem raperetur, sola clara Dei visione absque amore, & gratia habituali sanctificaretur.d.11.n.64.
2 Et ab actuali peccato necessario cessaret.d. 18. num.2.13.
3 Beati cur non possint tristitiam habere.d.14. n.10. & d.16.n.13.
4 Beatus gaudet de sua formali beatitudine. d. 15.17.
5 Deum clare visum minima etiam visione necessario, & non libere diligit.d. 16.num. 6. & seq.
6 Vnde hoc proueniat.d.23.n.22.23.
7 Non potest cessare pro sua libertate a visione clara Dei.n.8.9.
8 Beatus necessario quoad specificationem, & quoad exercitium diligit Deum, & de ipso delectatur.n.12.
9 Quamuis beatus errare possit circa aliquas veritates creatas, hunc tamen errorem habere nequit, Nisi cessauero ab affectu dilectionis circa Deum, ero miser in perpetuum.n.16.17.
10 Nullus potest esse beatus Tho.dote comprehensione.d.17.n.11.
11 Beati ex natura visionis claræ, & dilectionis ex illa prouenientis impeccabiles omnino redduntur.d.18.n.4. & seq.
12 Fieri potest vt beatus nullam videat creaturã. d.18.n.12.
13 Non potest non considerare efficacius bonum honestum, quam malum contra Dei voluntatem.n.13.
14 Beatus cur non possit peccare peccato omissionis.ibid.
15 Tam intense videt Deum beatus ante iudicij diem, quam videbit post illum.disp.19.nu. 16. & seq.
16 Si errore deceptus putaret suam visionem non futuram perpetuam, esset nihilominus beatus.d.21.n.14.
17 Beatum in Deum clare visum necessario amore ferri non est violentum.d.15. n. 5.

Bellum.

1 Quando de belli iniustitia non constat, subditi a principe ad illud euocati obedire tenẽtur.d.62.n.33. & d.66.n.52.53.
2 Et amici Principis illum iuuare possũt. n. 53.
3 Rerum facta diuisione iure ipso apud Principes ius belli manst.d.64.n.12.
4 Nullus princeps cum sola probabili opinione de iure regni potest alteri principi pacifice possidenti, & sibi non subdito bellum indicere, & cum vi armorum regno expoliare num.11. & seq.
5 Bellum ex vtraque parte re ipsa iustum contingere nequit, secus ex ignorantia.n.15. & seq.
6 Cur in bello nunquam liceat occidere innocẽtes, & paruulos.d.135.n.12.13.

Beneficium Ecclesiasticum, beneficiarius.

1 Collatio beneficij Ecclesiastici quando sit cẽsẽda simpliciter voluntaria, & valida.d. 30. n.26.27.

Qui du-

2 Qui dubitat, an teneatur horas canonicas propter tenue beneficium recitare, tutiorem partem eligere cogitur.d.65.n.11.

Bonitas entis, & bonitas moralis.

1 Quæ bonitas sit obiectum voluntatis.d.3.c.3.
2 Bonitas, & malitia primaria actionis humanæ sumuntur ex ordine ipsius actionis ad obiectum.d.50.a n.1.
3 Bonitas & malitia ex genere, quæ dicatur. num.2.3. non sumitur tota bonitas, & malitia actionis humanæ ex obiecto. disp.50. num.4.
4 Absoluta bonitas & malitia, quæ dicatur a S.Tho.d.50.n.15.
5 Omnis bonitas, & malitia moralis relatio quædam est rationis.ibid. & d.95.n.47.
6 Bonitas generica quæ dicatur a S.Tho.q. 18. art.4.d.50.n.16.
7 Actus interior a volũtate elicitus interdum (rarissime tamen) habere potest duplicem bonitatem.d.51.a n.7.19.32. & sequen. & d.53.n.7.8.
8 Prædictæ duæ bonitatis species æque primo actui conueniunt.d.53.n.8.
9 Bonitas moralis quæ.d.55.n.14.
10 Tota actus interioris bonitas, quæ ex actu exteriori desumitur, ab eo tanquam ab obiecto pendet.disp.57.a n.5.
11 Duplex est quantitas bonitatis, aut malitiæ in actu humano, ex obiecto scilicet, & ex operante.d.71.n.1.
12 Quantitas bonitatis intentionis in electionẽ, & opus electum quomodo tota redundet. num.8.
13 Bonitas obiectiua quæ possit dici.disput. 73. num.21.
14 Bonitas virtutis primarie semper est in actu interiori, & quid requiratur, vt aliquis actus bonus sit.n.31. & seq.
15 Nulla bonitas additur actui interiori, & efficaci inuariato exteriori actu. disp.76. numero 4.
16 Bonitas in habitu virtutis est per se differentia illius in genere habitus. disp. 84. num. 14.15.
17 Cuilibet tamen actioni humanæ etiam interiori voluntatis accidentaliter conuenit. d. 55.num.7.
18 Bonitas, quæ entis passio cõstituitur, est integritas absoluta rei, non relata ad aliud. d. 89.n.12.
19 Moralis bonitas est de essentia virtutis.d. 89. num.11. & seq.
20 In indiuisibili consistit.d.99.n.11.
21 Bonum, & malum in moralibus non opponũtur priuatiue.n.32.
22 Bonitas, seu malitia ex obiecto dicitur bonitas, seu malitia ex genere.d.144.n.7.

Bonitas Dei.

1 Bonitas Dei est peculiare eius attributum. d. 13.num.5.

Bonum.

1 Bonum relate sumptum quotuplex sit. disp.1. cap.2.
2 Solum bonum honestum, aut delectabile subire potest rationem finis. disputatione 4. cap.2. & d. 16. n.26. & d.33.n.1. & d.73. num.33.
3 Nullum bonum creatum potest esse nostra obiectiua beatitudo.pag.67.
4 Bonum est idem quod finis in actu exercito. d.13.n.5.
5 Bonum sub ratione boni non potest odio haberi.d.31.a n.4. & a n.15.id optime explicatur.
Illud esse bonum, cuius finis bonus est, de quo fine intelligendum.d.30.n.17.
6 Bonum honestum, aut delectabile formaliter vt sic, non possunt eligi.disput.51. numero 16.17.
7 Bonum non est differentia essentialis actionis humanæ, etiam interioris in genere naturæ consideratæ.d.55.n.7.
8 Bonum ex integra causa, malum ex singulari defectu.d.70.n.6.
9 Bonum vniuersim quid sit, & vbi reperiatur, & quomodo ratione recti, & laudabilis cõparetur.d.77.n.3.4.
10 Bonum in specie, modo, & ordine consistit.d. 138.n.4.

Bruta.

1 Non agunt propter finem formaliter.d.3.cap. 2. & d.40.n.16. & d.44.n. 10.
2 Tendunt in bonum formaliter, vt conueniens est.disp.3.c.2.
3 Quomodo delectentur de re supposito distincta.d.15.n.37.
4 Non mouentur in vtile, vt vtile.d.16.n.17.
5 Voluntarie, & sponte operantur.d.23.n.11.
6 In brutis sensus mouet quoad specificationẽ, appetitus vero quoad exercitium. disp. 33. num.35.

Non pos-

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX,

7 *Non possunt operari per appetitum, nisi præcedat sensus cognitio. d.35.n.7.16.*
8 *Brutis nō conuenit finem intēdere. d. 40.n.16.*
9 *Brutis nō conuenit eligere. d.41.n.13. & seq.*
10 *Nec timere possunt. d.44.n.11.12.*
11 *In brutorum actionibus, etiamsi ad illas ab homine applicentur, peccatum non potest reperiri. d.73.n.45.*
12 *Imaginationi brutorum nullus debet habitus concedi. d.78.n.29.*

C

Calor.

1 *Calor non est medium coniungens nobis solē, aut ignem, vt delectabiles reddantur. d.15. n.29.30.*

Caluinus.

1 *Deum non minus esse causam peccati, quam meriti impudenter docuit. d.129.n.1.*

Castitas.

1 *Internas etiam delectationes de venereis moderatur Castitatis virtus. d.112.n.5.*
2 *Qui vouit castitatem seruare solo opere exteriori, non esset sacrilegus, si tantum exterius delectaretur de opere fornicationis affectu simplici. n.9.*
3 *Aliter dicendum esset, si quis vouisset castitatem absolute. n.9.10.*
Vide verbum Delectatio. *n.16.44. & seq.*

Casus.

Vide verbum Fortuna.

Causa.

1 *Non semper primum in vnoquoque genere est causa ceterorum, quæ sunt in illo genere, pag. 4.*
2 *Quomodo differant causa, & conditio sine qua non. d.33.n.9.*
3 *In causis subordinatis noua, & particularis causa non est assignanda, nisi in effectu sit aliqua ratio illi correspondens. d.34. a n. 10. & d.36. a n.13.*
4 *Omnes causæ dempta materia sunt principia actionum. d.36.n.19.*
5 *Euentus fortuiti nulla datur causa per se naturalis. d.38.n.16.*
6 *Causa aliqua naturalis inclinare potest in rē, cui effectus aliquis coniunctus est peraccidens, sed non quia effectus ille sic est coniūctus. d.38.n.16.17.*
† 7 *Diuersis causis inuicem ordinatis variæ rationes respondent in effectu. d.129.n.13.*
8 *Esse causam operis, & opus illi imputari formaliter longe diuersa sunt. n.16.*
9 *Aliud genus est causæ physicæ, aliud moralis, & quid vtrunque. n.22.*
† 10 *Nihil potest esse physica causa nisi re ipsa existat. d.14.n.6.*
† 11 *Id quod minus perfectum est, perfectioris nequit esse causa. d.79.24. & d.83.n.12.*
† 12 *Causa vniuoca efficere nequit effectum se ipsa intensiorem, secus de æquiuoca dicendum. d.80.n.7.*
† 13 *Causa remouens prohibens non est causa per se effectus, sed per accidens. d.81.n.5.*
† 14 *Quoties ad producendum aliquem effectum plures causæ partiales, & subordinatæ requiruntur, nulla est addenda, nisi ei in re producta ratio aliqua correspondeat. d.83. n.8. secus in non subordinatis. n.9.*
† 15 *In causis æquiuocis non potest esse reciproca cum effectibus causalitas. n.12.*
Vide verbū Cœlum. *n.1. & 3. & verbum* elementa, *& verbum* effectus, *& verbum* Deus. *n.38.*

Caritas.

1 *In ea præcipue consistit Viatorum beatitudo. d.12.n.13.14.*
2 *Opera virtutum absque caritate facta nō merentur felicitatem æternam. 15.*
3 *Habitus caritatis perfectior est dilectionis actu. d.9.n.33.*
4 *Dilectio caritatis in patria nō est dos animæ beatæ. d.17.n.6.8.*
5 *Habitus caritatis non inclinat ad amandum Deum incognitum. d. 35.n.16.*
6 *Actus caritatis reflexe imperatus non habet pressam vsus rationem. d.48.n.8.*
7 *Nullam potest ab imperante actu bonitatem accipere. d.51.n.32. Nec potest esse vel veniliter malus. n.38.39. & lattus. d.53.n.24 & d.59.n.12.*
8 *Actus dilectionis supernaturalis, quantumuis esset necessarius, hominem redderet iustum, & Dei amicum. d.55.n.21.*
9 *Non semper tenemur ex caritate operari, tametsi obligemur, vt nihil velimus caritati contrarium. d.72.n.1.*
10 *Habitus caritatis non videtur maior subiecti perfectio quam actus ipsius. d. 90.n.14.*
11 *Caritas vita est spiritualis, & eius vitalitas spiritualis mors. d.104.n.9.16.*
12 *Nullo modo per veniale peccatum, aut habitū vitiosum minuitur. d.137.n.10.*

RERVM.

Christus, & Christi humanitas.

1 *Absque dono aliquo creato per solam diuinitatem, quæ vnguentum erat humanitatis, sanctissimus esset. d.8.n.6.*
2 *Simul habuit tristitiam, & dolorem cū fruitione, & delectatione. d.16.n.14.*
3 *Ornamenta virtutum, quæ sunt in Christo, nō vocantur dotes. d.17.n.5.*
4 *Tristitia, quam patiebatur, non retardabat illum a visione Dei. d.19.n.18.*
5 *Christi humanitas propria personalitate priuata, & in diuina existens persona non patitur violentiam. d.25.n.18. & seq.*
6 *Quomodo cum impeccantia liber manserit sine violentia aliqua. d.26.n.3.*
7 *In Christo secundum Damascenum non est cōsultatio. d.41.nu.11. concedi tamen aliquo modo debet electio. d.43.n.13.14.*
8 *Humanitas Christi in verbo eodem adorationis motu propter duplicem titulum colitur, prædictusque motus ad duas virtutes pertinet. d.51.n.19.*
9 *Christi voluntas sine contrarietate ad diuinā voluntatem mortem timebat, & propter eā tædio afficiebatur. disputatione 72. numero 18.19.*
10 *Christo mortem inferre, vt genus humanum redimeret, non licuit Iudæis. n.26.*
11 *Eadem Christi passio a tortoribus illata, & a Christo tolerata, quomodo bona fuerit simul, & mala. d.70.n.13.*
12 *Iustitia Christi non est causa proxima in nobis iuris ad vitam æternam. d.132. num.38.*
13 *Merita Christi infinita sunt. d.140.n.22.*
14 *Libertate peccandi etiam venialiter carebat ratione vnionis, quam destruere non erat in sua potestate. d.148.n.7.*
15 *Affectu displicentiæ mortem refugiebat Christus deliberate. d.110.n.8.*

Chrysostomus.

1 *Falso contendebant Græci in Concilio Florētino Chrysostomum negasse purgatorium. d. 147.num.3.*
2 *Præclare illum defendit Sixtus Senensis a calumnia Fabri, & Erasmi. d.130.n.19.*

Circuncisio.

1 *In signum tantum expiationis peccati, nō autem in eius remedium datam fuisse Patrū, & Scripturæ auctoritate probatur. disput. 130.n.7. & seq.*
2 *Eam a sacramentis nouæ legis differre in eo, quod sacramenta physice causant gratiam, circuncisio autem solum moraliter, falso asseritur. n.9.*

Circunstantia.

1 *Quo pacto circūstantiæ numerentur a Rhetoribus, Iurisconsultis, & Theologis. disp.30. a num.1.*
2 *Circunstantiæ a Theologis enumeratæ accidētia sunt actus moralis. n.3. 5. Quæ vero ab Arist. ad substantiam actionis possunt pertinere. n.10. & seq.*
3 *Quot sint, & quid vnaquæque. n.6. & seq.*
4 *Circunstantiæ ignoratio secundum Theologicā circunstantiæ considerationem non reddit substantiam actionis involuntariam. nu.8. secus secundum Arist. n.10.11.*
5 *Qua de causa de circunstantijs egerint Arist. Nyssen. & Damasc. & cur illas singulas, ea singularia appellarint. a n.9.*
6 *Circunstantiæ, quæ a d. Th. & Theologis numerantur, non sunt eædem cum enumeratis ab Arist. n.10. & seq.*
7 *Circunstantiæ ab Arist. enumeratæ explicātur. a n.12.*
8 *Circunstantiæ a Nysseno, & Damasceno enumeratæ explicantur. a n.20.*
9 *Circunstantiæ ab Arist. Nyss. & Damasceno enumeratæ ad pauciores reducuntur. num. 22.23.*
10 *Circunstantiæ aliquæ pertinent substantialiter ad actionem secundum vnam rationē, accidentarie secundum aliam. n.24.*
11 *Ex circunstantijs (quæ tunc dicuntur actionē circunstare, quando eam aliquo modo respiciunt) bonitatem aliquam, aut malitiam actio humana sumit. disputatione 50. a numero 13.*
12 *Circunstantia quandoque primam actui tribuit speciem, nouam quandoque addit. disp. 53.nu.1.*
13 *Nouam actui addendo malitiam in ratione veræ circunstantiæ potest manere, neque obiecti rationem respectu primæ malitiæ fortitur. n.1.2.*
14 *Circunstantia finis eatenus solum malitiam auget, si nouam speciem tribuat. disputatione 53. num.2.*
15 *Circunstantia respectu speciei, quam tribuit, in obie-*

Universidad de Deusto
Biblioteca

in obiecti rationem transire videtur.num.3.
16 *Id quod tribuit primam malitiam, non est circunstantia.a n.8.*
17 *Circunstantia, quæ destruit primam speciem moralem actionis, aut non sinit habere, quã alias haberet actio, circunstantia dici nequit.n.13.*
18 *Circunstantia, quæ in rationem obiecti transit, quia actui tribuit speciem, non necessario debet esse volita.n.14.*
19 *Circunstãtia, quæ ob peculiarem ordinem ad rationem nouam speciem tribuit, speciẽ omnino a priori distinctam, & eidem vt superiori non subiectam constituit.a n.16.*
20 *Circunstantia, quæ natura sua, quatenus circunstantia est, nunquam habet ordinem boni, aut mali ad rationem, nisi suppositæ aliunde bonitate, aut malitia in actu, nunquam constituit speciem, & quænam sint hæ circunstantiæ.disp.54.a nu.1.præcipue. nu.6.7.*
21 *Circunstantia, quæ specialem habet ordinem ad rationem, & non supponit actionem necessario bonam, aut malam, potest quidem actioni speciem tribuere, sed non semper tribuit.n.2.*
22 *Circunstantia, quid, & quomodo, nunquam tribuunt speciem, aut primam bonitatem, & malitiam.d.54.n.1.7.8.*
23 *De circunstantia durationis in ordine ad meritum, & demeritum quo pacto philosophãdum.a n.9.& seq.*
24 *Circunstantiæ omnes exterioris actionis, si ad interiorem voluntatis referantur, rationem obiecti, hoc est voliti, sortiuntur.disput.57. a num.5.*
25 *Circunstantia quomodo, hoc est intẽsionis, veram habet rationem circunstantiæ respectu interioris actus voluntatis.n.7.*
26 *Non opus est circunstantiam esse expresse volitam, vt tribuat peculiarem speciem actui. d.98.n.20.*
27 *Licet ex violatione multarum circunstantiarum, quæ in vna ratione obiecti continentur, peccatum contingat, vna erit in peccato malitia non plures.d.100.n.33.34.*
28 *Circunstantia quid, penes paruum & magnũ in materia obiecti attenditur. disput. 146. numero 11.*
29 *Quomodo ratione huius circunstantiæ veniale transeat in mortale.n.13.*
30 *Circunstantia quomodo, quid sit, & an ratione illius de veniali fiat mortale.n.14.*

Cœlum.

† 1 *Non est causa per se omnium effectuum inferiorum.d.34.n.13.& d.129.n.13.*
† 2 *Sufficienter Deus ostenditur ex operum machina, & ordine.d.120.n.11.*
† 3 *Non aliter ad substantias producendas concurrit, quam disponendo materiam. disp.129. num.13.*

Cogitatio.

1 *Cogitatio fidei congrua non est tentio Dei, sicut est visio clara.d.11.n.68.*
2 *Ad primam cogitationem quatuor modis solet homo excitari.d.38.n.12.*
3 *Prima cogitatio de quouis negatio, quod se nobis primo offert, non est in nostra potestate, sed ab extrinseco est.disp.106. num.11.& d.107.num.8.*
4 *Efficacem cogitationem, qua virtutis opera volumus efficaciter, scientiam certam vocat Aug.d.128.n.11.*

Cogitatiua.

1 *Cogitatiua facultas nullo pollet discursu, vt falso Caiet.putauit.d.104.n.3.*
2 *Quæ sit ratio, propter quam res aliquo ordine soleat cogitari.ibid.*

Cognitio.

1 *Variatã cognitione, quæ solum est conceptio afferens obiectum, non variatur genus affectus in voluntate.d.2.cap.2.*
† 2 *Per cognitionem attendimus ad rem cognitã. d.9.nu.27.*
† 3 *Cognitio non potest esse sine conatu intellectus.ibid.*
† 4 *Cognitio necessario postulat a cognoscituia potentia, simul & a substantia, & vita cognoscentis produci, n.27.28.*
5 *Quandoque habet rationem finis quo, quãdoque vero rationem solius conditionis asserẽtis obiectum.d.15 n.14.20.*
6 *Vt Beatus delectationem capiat de visione, & de viso, aliqua cognitio horum requiritur, & quæ illa sit.n.20.*
7 *Cognitio Dei in via, & quæ habetur in patria quomodo comparentur in perfectione.d.23. nu.28.29.*
8 *Nulla cognitio potest esse efficiens causa alicuius actus voluntatis.d.33.n.22.latius.d. 36.a n.20.*
9 *Cognitio obiecti solum est conditio, sine qua non operatur voluntas, non causa.dis. 36.a num.10.præsertim.n.20.& seq.*
10 *Non quæcunq; noua intellectus cognitio variat affectum voluntatis.d.56.n.9.*

Communio Ecclesiæ.

Vide verbum, articulus fidei *n.5.*

Complacentia.

1 *Affectus complacentiæ simplicis, & displicentiæ tunc variantur, cum in eadem rem sub eadem ratione feruntur.d.72.n.18.*
2 *Simplicis complacentiæ malitiam, vnde hauriant.d.73.n.30.31.*
Vide verbum Delectatio, *verbum* voluntas, *& verbum* affectus.

Comprehensio.

1 *Comprehensio, quæ dos animæ beatæ cõstituitur, est relatio in voluntate ad Deum clare visum.d.17.n.8.& seq.*
2 *Sine ea nullus potest esse beatus.n.11.*

Conclusio.

† 1 *Cognitio cõclusionis est semper diuersus actus a cognitione principiorum d.33.n.20.*
† 2 *Falsitas consequentis nihil nocet principiorũ veritati.disput.38.n.5.*

Concretum.

† 1 *Licet concretum capi possit materialiter aliquando, semper tamen vsurpatur formaliter, quoties significat terminum alicuius actionis.d.129.n.33.*

Concupiscentia.

1 *Concupiscentia duplex antecedens, & consequens.d.28.n.2.*
2 *Antecedens concupiscentia minuit rationem perfecti voluntarij.n.5.& seq.non tamen facit inuoluntarium.n.12.15.& seq.*
3 *Concupiscentia altera animalis, rationalis altera.d.44.n.9.*
4 *Concupiscentia quo sensu peccatum appelletur ab Apostolo.d.106.n.3.& d.132.n.5.6.*
5 *Concupiscentia ad bonum delectabile sensui vulnus est hominis per peccatum inflictum. d.138.n.3.*

Conditio sine qua non.

† 1 *Quomodo differat a causa.d.33.n.9.*
An semper possit a Deo suppleri.d.35.num. 14.15.
† 2 *Propinquitas alicuius rei, quando requiratur vt conditio.d.36.n.20.21.*

Confessio, Confessarius.

1 *Confessarius siue proprius, siue ex cõmissione absoluere potest pœnitentem probabilem opinionem in quacunque materia, etiamsi minus tutam, quam sit confessarij opinio.d.62.n.39.*
2 *Ille qui, proprius est pœnitentis cõfessarius, statutis temporibus illius confessiones audire tenetur, & auditis illum absoluere, etiam si contra confessarij opinionem aliam minus tutam sequatur, probabilem tamen, ad quod communiter non tenetur confessarius ex commissione.n.39.*
3 *Quisque confessarius absoluere tenetur pœnitentem, qui in articulo mortis vel signa solum dederit contritionis.n.40.*
4 *Etiamsi actus exterior nullam supra interiorem efficacem malitiam addat, debet nihilominus in confessione aperiri, & quare.d. 76.n.18.*

Coniux.

1 *Coniux de matrimonij firmitate dubitans alteri coniungi debitum bona fide petenti reddere tenetur, ab eo tamen petere nequaquã potest.d.66.a n.6.præcipue n.16.17.20.& seq.*
2 *Id quod verum est, etiamsi debitum petenti redditurus mala fide a principio contraxerit.n.31.32.*
3 *Quoties ex duobus coniungatis infidelibus alter ad fidem conuertitur, altero in infidelitate manente, & cum fideli habitare recusanti, aut saltem non sine contumelia creatoris, matrimonium dissolui potest, vbi exponitur motus Pij.V. de matrimonijs Indorum.d.66.n.25.26.*
4 *Cõiux matrimonij impedimentum sciens sustineat potius sententiam excõmunicationis, quam debitum reddat.n.27.*
Etiamsi reddat debitum de matrimonij firmitate ratione impedimenti seruitutis dubitãs, vt reddere possit, & debet, nihil sibi nocet.n.20.n.30.
5 *Si vterque dubitet, & dubium alterius notũ*

Universidad de Deusto
Biblioteca

habeat, nec petere potest, nec reddere. num. 30.31.
7 Si de impedimento frigiditatis, maleficij vel alterius oriatur, vsu coniugali per triennium eius veritatem poterunt experiri. n.32.
8 Si dubium oriatur ante tempus obligationis cõ summandi matrimonium, non reddat petenti, & quid illo tempore, & reliquo facere teneatur. nu.32.
9 Coniux, qui dubitans de morte prioris coniugis peteret debitum, solo peccato simplicis fornicationis peccaret. n.41.
10 Cum delectatur de fornicatione cum nõ sua etiam affectu simplici, præter peccatum luxuriæ etiam contra fidem matrimonij peccat. d.112.n.10.
11 Constante adhuc matrimonio delectari possũt coniuges de actu coniugij sine peccato mortali, non solum in ipso congressu, sed extra illum. d.113.n.1. & seq.
12 De quibus alijs coniuges constante matrimonio delectari possint sine mortali. n.4.
13 Vt delectatio venerea de actu coniugij non sit mortalis, oportet circunstantiam matrimonij ex parte delectationis constituere. disp. 114.n.6.
14 Cupere veneream delectationem in actu cõiugij futuro nõ est mortale, si tamen illud desiderium sit sine tali genere delectationis. num.7.

Vide verbum Matrimonium.

Consanguineus.

1 Peccatum cum cõsanguinea incestus est. disp. 114.num.7.
2 In alijs gradibus præter primum in linea trãsuersali, & omnes in linea recta accessus ad cõsanguineã solũ iure positiuo habet rationem incestus. ibid.

Conscientia.

1 Conscientia quid. d.59.a n.1.
2 Alia erronea, probabilis altera, alia dubia nũcupatur. num.1.5.
3 Contra conscientiam erroneam operari in quacunque materia peccatum est. a n.6.
4 Si solum dictet conscientia vniuersim malum esse, quod sit, non determinata grauitate peccati, vnde grauitas, leuitas ve pensari debeat. num.10.
5 Peccatum contra conscientiam in ea specie cõstituitur, in qua operans se delinquere arbitratur. num.11.
6 Agere cõtra conscientiã veram, aut erroneã, vnicam non duplicem peccati speciem constituit. n.11.12.
7 Conscientia erronea ex vincibili ignorantia ligat, & obligat, non quidem vt ipsam sequamur, sed ad hoc, vt contra illam nihil faciamus. disp.60.n.4.9 10.
8 Conscientia erronea vincibilis deponi necessario debet, si, quod dictat, malum est, si vero indifferens, deponatur. aut sequatur. numero 5. 6 7.
9 Conscientia erronea ex inuincibili ignorantia obligat, vt positiue eam sequamur. n.7.8.
10 An grauius peccatum sit agere contra conscientiam erroneam vincibilem, quam eam sequi. num.10.11.
11 Ceteris partibus maius peccatum est sequi cõscientiam erroneam ignorantiæ affectatæ, quam ignorantiæ ex negligentia. n.12.
12 Conscientia nil nocet operi sequenti, nisi actu maneat aliquo modo reclamando, licet tempore antea extiterit. n.15.
13 Occurrente simul erronea conscientia cum superioris præcepto, cui standum. disp.61. nu. 3.4.5.
14 Deum relaxare posse obligationem conscientiæ iudicio ipsius conscientiæ permanente omnino est improbabile. n.6.7.
15 Cum conscientia dubia nemo tute minus tutam partem operatur. d.65.n.1.
16 Erronea conscientia quomodo deponenda. d. 67.n.4. & sequen.
17 Dubia, & scrupulosa conscientia quomodo deponenda. n 6. & sequen.
18 Conscientiæ nostræ iudicium non est prohibitio, sed prohibitionis propositio. d.97.n.2.
19 Nostrarum actionum proxima regula est conscientia. ibid.

Consensus.

1 Consensus substantialiter est actio voluntatis dicens ordinem ad intellectum. disp. 46. n. 11. & d.105.n.3.
2 Consensus est simplex quædam complacentia medij, quod per iudiciũ prælatum est alys. d.46.n.12.
3 Non reperitur sine consultatione. n.12.13. locũ habet in Christo. ibid.
4 Quem locum sibi vendicet inter actus voluntatis. nu.14.
5 Non semper distinguitur realiter ab electione. num.14.15.
6 Deus voluntate sua efficaci non decreuit opera nostra ante consensum, & cooperationẽ nostram. d.72.n.10.14.
7 Consensus tam in delectationem, quã in opus in ratione inferiori est, cum rationes tãtum temporales considerantur, si vero rationes æternæ considerentur, est in ratione superiori. d.105.n.9. & seq.
8 Cõsensus in peccatum in ratione superiori est. ibid.
9 Quæ fuerit Augustini mens de cõsensu in delectationem. num.12.13.

Consilium.

1 Eius definitio ex Damasceno. d.45.n.8.
2 An sit solum de his, quæ sunt ad finem. n.1.
3 Sub consilium nostrum opera amicorum nostrorum cadunt. n.9.
4 Quo pacto differat ab inquisitione. d.44.n.1.
5 Non includit iudicium consultationis. ibid.
6 Substantialiter pertinet ad intellectum, connotat tamen actum voluntatis. n.2.
7 Opus contra consilium non est peccatum præcise, quia sit contra consilium. d.143.n.1.2.

Consultatio.

1 Sub consultationem quæ cadant. d.41. n. 14. & seq. & d.45.n.3.
2 Ab inquisitione vt differat ex Arist. n.2.
3 Actus est intellectus practici. n.9.
4 De rebus parui momenti potest esse consultatio. n.10.
5 Eadem est consultatio de assumendis instrumẽtis, & de eorum vsu. n.15.
6 Consultationis ordo resolutorius est. d.46.n.4.
7 Non procedit in infinitum, & principiũ eius, & finis quid sint. n.7. & seq. & d.43.n.18.
8 Quid sit consultatio. d.49.n.26.
9 Non est quando vnicum, & vnico modo assumitur medium. d.43.n.11.
10 Actus est prudentiæ. d.58.n.5.

Contemplatio.

1 Diuinarum rerum contemplatio pietatem omnem erga Deum nobis conciliat. d.11.n.15.
2 Altissima quæcunque contemplatio non est, nec esse potest sine actuositate contemplantis. d.9.n.32.

Continentia.

1 Habitus continentiæ in voluntate, non in intellectu merito constituitur. d.37.n.7.

Contractus.

1 Quænam requirantur ad contractum validũ iure naturali. d.27.n.17. & seq.
2 Quando censendus sit voluntarius, & validus, quando validus, sed iniustus, quando omnino voluntarius, & consequenter inualidus. d.30.a n.27.

Contraria.

† 1 Vnum extremum contrariorum rationem habere priuationis respectu alterius, qualiter intelligat philosophus. d.95.num.9.

Contumelia.

1 Contumeliæ peccatum, quæ in verbo consistit, in verbo etiam consummatur. d.98.n. 15.
2 Delectatio de verbo cõtumelioso est peccatum contra personam. d.112.n.8.

Corpus.

† 1 Omnia corpora vim habent trahendi secum, cum mouentur, corpora sibi contigua. disp. 25.num.30.

Correptio.

1 Correptionis beneficium quisque posset reprobis etiam notis impendere, non tamen ad id teneretur. disp.72.n.16.17.

Corruptio, Corruptibile.

† 1 Corruptibile, & incorruptibile dicuntur relate per comparationem ad aliquam causam corrumpentem. d.21.num.5.
† 2 Nulla res creata ad Deum relata suapte natura dici potest incorruptibilis, quamuis si nullo exigente a Deo desineret conseruari, præter naturam esset. d.81.a n.5.

Creatura.

† 1 Creaturis inferre potest Deus violentiam. disp. 25.num.25. & seq.

Culpa.

1 Ratio culpæ solum reperitur in humanis actionibus, sicut virtus, vitium, & ratio laudabilis. d.77.n.3.4. & d.89.num.10.
2 Cum ratione peccati, & mali quomodo comparetur. num.3.10.
3 Culpa non ideo est culpa, quia Deus eam odio habebat, sed potius contra. d.97.n.9.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

4 *Malum culpæ ita respicit voluntatem, vt nisi esset ab ea, non esset malum. d.100. n.7. & d.132. n.42. & d.140. n.14.*
5 *Culpa non potest esse pœna, quinimo ipsa sola facit hominem dignum pœna. d.132. n. 37. & d.140. n.6. & seq. & d.129. n. 32.*
6 *Ex culpa oritur tanquam passio dignitas pœnæ. d.132. n.37.*
7 *Vt aliquid habeat rationem culpæ, debet esse dignum pœna apud Deum. n.41.*
8 *Culpa etiam per motum habitus consistit in disconuenientia cum natura rationali. dis. 139. n.8.*
9 *Culpæ non datur aliqua causa physica, sed tantum moralis. d.129. n.22.*
Vide Verum voluntarium.

Cupiditas.

1 *Omnium peccatorum radix dicitur, & quo sensu. d.136 n.6.7.*
2 *Ex cupiditate quo pacto oriri possit prodigalitas. num.7.*

Curiositas.

1 *Quid sit, & quæ eius materia. d.119. num. 7.*

D

Dæmones.

1 *In dæmonibus post peccatum integra manserunt omnia naturalia. d.137. n.1.*
2 *Peccatum non esse a libero arbitrio, sed a dæmone, qui hæretici dixerint. d.129. n.37.*
3 *Quo pacto species sensus per motum localem dæmon perturbare dicatur a S. Thom. nu. 36. 37.*
4 *Vide Verbum* Peccatum. *n.110.*

Damnatio Damnatus.

1 *Damnati an, & quomodo proprio esse, & beatitudine carere desiderẽt. d.39. n.6. & seq.*
2 *Desiderant Deum non esse. d.42. n.13.*
3 *Qui ex reuelatione suam futuram sciret damnationem, bonis operibus illam nihilominus impedire deberet. disp.72. n.15.*
4 *Non tamen posset auxilium congruum oratione a Deo postulare. n.16.*
5 *Pro damnatis nemo audeat orare. n.16.*
6 *Reuelationes de propria, vel alterius damnatione communiter conditionales habentur. num.18.*

Damnum.

1 *Damnum alias secundum se leue quot modis contingat fieri graue ratione coniunctionis cum alijs damnis etiam leuibus. d.146. nu. 3. & seq.*

Debitum.

1 *Qui certo se contraxisse debitũ ex aliqua causa nescit, & de illius extinctione per solutionem dubitat, illud tenetur persolucre. d. 66. num.43.*

Decalogus.

1 *Præceptorum decalogi, si aliqua circunstantia apparens non addatur, non potest esse inuincibilis ignorrntia. disputatio 122. n.3.4.6.*

Defectus.

1 *Defectus, qui dignus est pœna, non potest esse pœna. d.132. num.3.*
2 *Defectus naturales qua ratione possint esse pœna peccati. disp.138. num.4.*

Defloratio virginis.

Vide Verbum, Virgo.

Delectatio.

1 *Delectatio de summo nostro bono, & vltimo fine nequit esse nostra beatitudo. disput. 11. num.24. & seq.*
2 *Nec ad illam essentialiter pertinet. n.33.*
3 *Delectatio de Deo qua ratione dicatur vltimus finis. n.33.41. & maximum bonum nostrum. d.16. num.22.*
4 *Delectatio de Deo qua ratione dicatur optimum inter creata. d. 11. n.35.41.*
5 *Delectatio de Deo viso nõ est cõsequutio Dei. num.38.39.*
6 *Est operatio facultatum appetentium ab ipsis necessario elicita. disputatione 14. num. 6. & seq.*
7 *Quomodo comparetur cum amore. nume.22. 23.*
8 *A gaudio quomodo differat. n. 24.*
9 *Habetur etiam de bono externo amici. numero 25.*
10 *Delectatio in patria non habetur de solo Deo sed etiam de ipsa visione Dei. disp. 15. numero. 8.9.15.*
11 *Delectatio in patria proxime est de Deo, etiã si media visione causetur. ibid. & num. 21. & seq.*
12 *In delectatione amicitiæ cognitio solum est conditio repræsentans obiectum. numero 20.*
13 *Hoc genere delectationis aliquis potest delectari de aliquo bono externo Dei, qui tamẽ non delectetur de Deo ipso. n.9.*
14 *De rebus supposito distinctis delectamur media possessione illarum. d.15. n. 11. & seq. & d.41. n.17.*
15 *Necessaria est aliqua notitia, quæ voluntati beatorum proponat visionem Dei, & Deũ visum, vt de illis beatus delectetur, et quid illa sit. n.20.*
16 *Delectatio de cogitatione rei turpis, etiam est de re ipsa turpi. n.26.37.*
17 *Aliud esse delectari de cogitatione rei turpis, aliud delectari de re ipsa turpi, quomodo intelligendum. ibid.*
18 *Delectatio, si vehemens sit, omnem pellit conceptum etiam de alijs obiectis dolorem. d. 16. num.13.*
19 *Delectatio an sit propter operationem, an e cõtra. d.16. n.22. & seq.*
20 *Ad delectationem de Deo clare viso habendã non videtur necessarius habitus. d.17. n.12.*
21 *Vehemens delectatio de Deo viso non sinit animum esse animum de coniunctione cũ corpore suo. d.19. n.17.*
22 *Delectatio quomodo a desiderio differat. d.39 num.25.*
23 *Consensus in delectationem, si peccatum sit, ad rationem superiorem pertinet. d.105. num. 9.10.11.*
24 *Ad quam rationem pertineat ex mente Augustini. n.12.13.*
25 *Vnde proueniat, vt cum homo delectatur pleno consensu voluntatis, & appetitu, nõ sentiat duas delectationes. d.106. n.7.*
26 *Delectatio morosa de opere mortali non semper est mortale peccatum. d.111. n.13. & seq.*
27 *Quando censenda sit mortalis delectatio morosa. n.15. & seq.*
28 *Nullum est peccatũ morosæ delectationis ex sola temporis mora. d.107. n.12.*
29 *Non propter moram temporis, sed propter moram post considerationem malitiæ dicitur morosa delectatio. ibid.*
30 *Delectationes simplices malitiam a quo hauriant. d.73. n.30.31.*
31 *Delectatio de re cogitata, ita vt cogitatio tantum se habeat, vt conditio, valde differt a delectatione de cogitatione rei. d.109. n.1.2.*
32 *Nunquam contingit delectationem de cogitatione rei esse mortale peccatum. n.2. & dis. 112. num.6.*
33 *Multas delectationes morosas esse peccata mortalia dubitandum non est. d.109. n. 4. & seq.*
34 *Tempus delectationis præsentis, & nõ aliud, sub quo res cogitari potest, attendi debet, vt delectationis malitia expẽdatur. d.110. n.5.*
35 *Nulla delectatio de opere prohibito iure solũ positiuo mortalis est præcise, vt est delectatio de tali opere. num.5. & seq. & disp. 112. num.7.*
36 *Simplex delectatio secundum se primarie mala est, neque ex opere, quod habet pro materia, tantum iudicanda est. d.111. nu. 5.9. & seq. & d.112. n.3.*
37 *Inter delectationem simplicem, & affectum efficacem quantum sit discrimen. d.111. nu. 9.10. & seq.*
38 *De opere secundum se mortali facto in somnis licet delectari affectu simplici propter bonum finem. n. 9.*
39 *Simplex delectatio quid sit, quæ vero efficax voluntas. n.12.13.*
40 *Quo pacto dignosci possit, quæ delectatio simplex sit peccatum, quæ non. n.13. & seq.*
41 *Illius, quæ peccatum est, septem adducantur genera. n.16. & seq.*
42 *Sæpe contingit delectationem de opere mortali non esse peccatum, de opere autem licito non item. nu.15.*
43 *Delectationem coformari cum opere mortali materialiter tantum, non erit peccatum secundum se, erit tamen, si conformetur cum illo, quatenus peccatum est. n.22.*
44 *Delectatio morosa de quouis genere fornicationis semper habet malitiam simplicis fornicatiõnis. d.112. n.4.5. & seq.*
45 *Imo solam hanc malitiam habebit, etiam si sit de fornicatione cum consanguinea, virgine Deo dicata, &c. n.5. & seq.*
46 *Quæ delectatio de actu coniugij venerea dicatur. d.114. num.3.*
47 *De opere alias mortali facto ex ignoratione, quæ excusat a mortali, licita est delectatio simplex ob bonum finem. d.115. n.4. & seq.*
48 *Delectatio de opere mortali quacunque apprehensa conditione ex parte obiecti mortalis erit, si alias mortalis esset apprehensio obiecto absolute. d.116. n.2.*
49 *Præceptorum contra delectationem morosam in materia venerea potest esse inuincibilis ignorantia. d.122. n.4.5.*
50 *Delectationẽ ex cogitatione efficaci ad opera*

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtutis ortum, victricem delectationem vocat Aug. d. 128. n. 11.

Vide Verbum. Virgo. n. 1. Verb. Castitas. n. 1. & seq. Verb. Iustitia. n. 18. Verb. Contumelia. n. 2. Verb. Coniux. n. 10. & seq. Verbo. Sponsus. Verb. Vidua. Verb. Pollutio. Vide. Desiderium. n. 1.

Deliberatio.

1 Quæ deliberatio ad peccatum requiratur. d. 107. n. 6 & seq.
2 Deliberatio imperfecta seu subreptio vnde ortum habeat. d. 148. n. 3. 9.
3 Non potest esse in Angelis, nec in anima separata. n. 9.
4 Ad mortale peccatum non est necessaria deliberatio plena malitiæ mortalis, quatenus mortalis est. d. 107. n. 10. 11. 14.
5 Quænam deliberatio ad mortale sufficiat. n. 11. & seq.

Desiderium.

1 Desiderium a delectatione in quo differat. d. 39. nu. 25.
2 Quomodo ab specie, & intentione distinguatur. d. 40. a n. 5.
3 Potest esse circa media, & habere rationem electionis. n. 8. 9.
4 Desiderium Dei vt boni nostri non habet rationem vsus. d. 48. n. 8.
5 Desiderium ad ali quam formam dupliciter dicitur naturale. d. 90. n. 1.
6 Multa licet desiderare, quæ non licet quærere. d. 115. n. 10.
7 Longe diuersa sunt dignitatem desiderare, et illam ambire. ibid.
8 Qua ratione liceat desiderare, vt id, quod malum est suapte natura, sit licitum. ibid.
Vide Verbum Votum. num. 10.

Desperatio.

1 Qui ex desperatione se occidit, nõ ex odio, sed ex amore sui id facit. d. 128. n. 10.

Deus, & Dei essentia.

1 Quæ possint propter Deum appeti, & propter illum fieri. d. 6. cap. 3.
2 Deo, vt immensus est, conuenit esse in omnibus rebus d. 8. nu. 4.
3 Deo proprium est in corpora, & spiritus illabi. d. 8. n. 5.
4 Deus non potest dici in nobis esse secũdũ essentiam ratione alicuius dom creati. ibidem.
5 Deus vt trinus, & complectens omnia attributa sua est obiectũ per se nostræ beatitudinis. d. 13. n. 5. 6.
6 In Deo essentialia quare dicantur priora notionalibus. d. 13. n. 10.
7 Deus non potest tristitiam habere. d. 14. n. 10.
8 Deus non potest apprehendi vt bonus nobis, nisi ratione alicuius coniunctionis, & possessionis. d. 15. nu. 16.
9 Non potest proxime timeri. n. 35.
10 Essentiam Dei non videri clare a Beatis aliqui patres dixerunt. d. 19. n. 6.
11 Deus quare seipsũ necessario diligat. d. 23. n. 26
12 Qua ratione absque errore possit Deus odio haberi. d. 31. n. 12.
13 In Deo non est actus medius inter vsum, & fruitionem. d. 32. n. 9.
14 Deus quomodo per negationes innotescat. dispu. 35. num. 10.
15 Suppleri non potest principium vitalis operationis, & sponte factæ. d. 35. n. 16.
16 In Deo secundum Damascenum non est consultatio. d. 41. n. 11.
17 Deus prouidentia, & voluntate sua est causa omniũ, quæ natura fieri dicuntur, aut a fortuna peccati excepta materia. d. 38. n. 16.
18 Circa reproborum gloriam quam dicatur habere voluntatem. d. 42. n. 19.
19 Circa impossibile ex natura rei nullum habet affectum complacentiæ, secus circa impossibile per accidens. d. 42. n. 23.
20 Dei voluntas, qua vult omnes saluos fieri, absolnta est, non conditionata. n. 24.
21 Deus concedere non potest, vt quis contra propriam conscientiam licite operetur. disp. 61. num. 6. & seq.
22 Dei voluntas altera signi, beneplaciti dicitur alia, & hæc alia antecedens, consequens altera, altera efficax, ineffica alia. d. 72. n. 2.
23 Diuinæ voluntati quatenus debeat nostra conformari. n. 3. 11. 18. & seq.
24 Deus non decreuit opera nostra efficaciter ante consensum nostrum. d. 72. n. 10. 14.
25 Infundere potest habitũ vitij, & erroris absq; eo quod deroget bonitati suæ, aut veracitati. d. 90. num. 11.
26 Dei peccati auctor, et causa nõ est. d. 95. n. 3. 4
27 Dei scientia non est causa possibilitatis rerũ, sed illam supponit. d. 97. n. 2.
28 Rerum naturas non potest Deus pro voluntatis arbitrio variare. n. 6.
29 Deum non posse in lege naturali dispensare, quo sensu dixerit. S. Tho. n. 9. 10.
30 Nullum ens reale esse potest, cuius Deus causa non sit. d. 132. n. 22.
Cur Deo
31 Cur Deo nullo modo conueniat esse causam peccati, vt peccatum est. d. 133. n. 1.
32 Aliter a Deo remittitur pœna debita propter peccatũ, aliter ab humano iudice. d. 141. n. 4.
33 Ex ipsa rerum diuersitate dicitur Deus magis, aut minus res amare, aut odio habere. disp. 142. n. 6.
34 Omnia æqualiter a Deo diligi quo sensu dixerit. S. Th. n. 6.
35 Deum auctorem peccati esse asserere perinde est, ac dicere Deum non esse. d. 129. n. 2.
36 Duos esse deos alterum auctorem boni, alterũ auctorem mali qui docuerint. n. 1. 2.
37 Deum non concurrere ad actum peccati nonnulli existimarunt. n. 4. & seq.
38 Cum nulla secunda causa ad effectum illius Deum operari error fuit Durandi. d. 129. n. 6. & seq.
39 Oppositum auctoritate, & ratione ostenditur manifeste. n. 8. & seq.
40 Si Deus cum causa secunda non operaretur, non posset illius effectum impedire, nisi causam secundam destruendo. n. 11.
41 Cur necessarium sit Deũ cum omni causa creata ad eundem individuum effectum concurrere. n. 14.
42 Etiam absque peccati imputatione non est dicẽdum Deum esse causam peccati, sicut est causa meriti. n. 16.
43 Licet Deus causa sit physica actus peccati, nõ tamen est causa moralis. n. 22.
44 Quæ sit vera ratio, propter quam Deus non sit causa peccati. n. 22. & seq.
45 Id, quod in actu peccati naturale est, Deo est tribuẽdũ, nõ tamẽ id, quod mortale est. n. 26
46 Actus virtutis cur sit Deus non tantum naturalis causa, sed etiam moralis, actus tamen peccati non item. n. 28. 29.
47 Falsæ sunt istæ propositiones, Deus facit malum, Deus facit peccatum, & quæ sit ratio. d. 129. n. 33.
48 Potentiæ ad peccandum Deus est causa. num. 34. 35.
49 Causa per accidens remote peccati quo pacto dicatur Deus. n. 35.

Diabolus.

Vide Verbum Dæmon.

Diaphanum.

1 Inclinationem diaphani, vt illuminetur, extrinsece eo magis tolli, quo plura opponuntur corpora opaca inter ipsum, & luminosũ

falso existimant aliqui. d. 137. n. 5.

Dignitas.

Vide Verbum Desiderium, & Verbũ. Votũ.

Dignitas pœnę.

Vide Verbum Pœna. n. 25. & seq.

Discursus.

1 Non necessario procedit ex ignotis ad nota. d. 41. n. 12.

Displicentia.

1 De displicentia de opere bono, sicut de simplici delectatione de opere malo philosophandum. d. 111. n. 11. & seq.
2 Aliquæ species displicentiæ, quæ peccatũ est, adducuntur. n. 20.
Vide Verbum Delectatio.

Dispositio.

† 1 Dispositionis definitio. d. 78. n. 4. 5.
† 2 Dispositionum triplex genus. n. 8. 9.
† 3 Quo differant habitus, dispositio, & naturalis potentia. n. 16. 19.
† 4 Dispositio non differt ab habitu essentiali differentia. n. 20.
† 5 Dispositio ad aliquam formam aliquando est in eodem subiecto proximo cum ea, aliquando in diuerso. d. 104. n. 11.

Diuitiæ.

1 Diuitiæ aliæ naturales, aliæ artificiales. p. 56.
2 Et nullæ istarum possunt esse obiectum nostræ formalis beatitudinis. ibid.

Doctor.

1 Inutilem Doctorum doctrinã ligno, fœno, & stipulæ comparat Paulus. d. 147. n. 6. & seq

Dolor.

1 Operatio tactus circa obiectum dissentaneum naturæ dici solet dolor. d. 14. n. 16.

Donum.

1 Spiritus sancti dona habitus esse a virtutum habitibus distinctos nulla conuincit ratio. d. 89. n. 6. & seq.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dotes corporis, & animæ.

1 *Non solum intellectui, sed voluntati etiam dantur in alia vita dotes propter speciale cum Deo celebratum matrimonium. d.10. num.16.*
2 *Dotes conueniunt animæ beatæ metaphorice ratione specialis matrimonij inter ipsam, & Christum. d.17. n.4.*
3 *Dona, quæ Christus iustis in hac vita tribuit, non dicuntur dotes animæ. d.17. n.5.8.*
4 *Ornamenta virtutum, quæ præstantissimo modo sunt in Christo, aut in Angelis, non vocantur dotes. ibid.*
5 *Tres sunt animæ beatæ dotes, & quæ sint illæ. num.6.*
6 *Non per modum habitus, sed per modũ actus assignantur. n.12.*

Dubium.

1 *De ratione boni appetibilis per se considerati sine materia non potest esse dubitatio. d. 45. num.3.*
2 *Materia dubia a probabili quomodo distinguatur. d.52. num.31.*
3 *Dubium in materia conscientiæ quid sit proprie. d.62. n.9. & d.65. n.4. & d.79. n. 14.*
4 *Qui per interna principia dubius est, per extrinseca, quamcunque maluerit partem, vt operetur, potest amplecti, & determinatum assensum habere. d.62. n.18.19. & d.65. n.3.*
5 *Dubium aliud quid est a formidine. d. 62. nu. 26. & d.67. num.6.*
6 *Cum dubio conscientiæ nemo recte minus tutam partem operatur. d.65. n.1.*
7 *In dubio iuris, aut facti, si solum agatur de periculo peccandi, tutior pars semper debet eligi. num.8. & seq. & num.13.*
8 *Et late de dubio facti regula hæc iuris exponitur d.66. a n.1. & præcipue 21.*
9 *Dubium voti non est dubium iuris, sed facti, sicut dubium homicidij in ordine ad irregularitatem. num.13.*
10 *In dubijs meliorem esse conditionem possidentis, in materia iustitiæ solum habet locum. num.13.14.*
11 *Prædicta regula locum etiam obtinet, quamuis ex vna parte vrgentiores sint rationes, dum non generant assensum. d.66. num.42.*
12 *In dubio delicti quod genus pœnæ incurratur. d.66. n.5.*
13 *In dubio de impedimento matrimonij quid faciendum. a n.6. n.16.17.20. & seq.*
14 *Contra dubium speculatiuum rectum conscie-*
tiæ iudicium ex Ecclesiæ definitione formari potest, non item ex præcepto præpositi. numero 17.
15 *In dubio circa dominium rei possessæ quid ante, & post inquisitionem faciendum. d. 66. a num.36. Quid si res a nullo possideatur. num.39.*
16 *Dubitans, an soluerit debitum, quod certo scit se contraxisse ex aliqua causa, certo debet soluere. num.43.*
17 *In dubio circa conditionem legitimam, aut illegitimam filij quid seruandum. n.44.*
18 *Quo pacto inferior se debeat gerere in dubio cum superiori præcipiente. n.50.*
19 *Cum tenui assensu in intellectu non potest manere dubium. d.67. num.5.*

Duellum.

1 *Duellum spectare ex se nullum est peccatum. d.111. n.6.*

Duratio.

1 *Circunstantia durationis bonitatem, malitiãve actionis humanæ quomodo augeat. disp. 54 num.9. & seq.*
2 *Actus intellectus, & voluntatis non possunt durare per solum instans. d.54. n.3.*

E

Ebrietas.

1 *Quæ in ebrietate omissionis, vel damna sequũtur, non sunt peccatum in genere moris. d. 94. n.4.8. & seq.*
2 *Ebrius, qui in ebrietate culpabili occidit, duplici pœna quare dicatur a philosopho dignus. d.94. n. 14.*
3 *Ex prædicto homicidio si irregularis maneret, obligationem restituendi incurreret, & excommunicationem, si esset apposita. n.17.*
4 *Euentus in ebrietate sequuti non necessario sunt in confessione semper aperiendi. n.16.*
5 *Mortale peccatum est ex genere suo secũdum S. Tho. d.146. n.14.*
6 *Non omnia opera alias mala facta in ebrietate, culpæ sunt imputanda. d.127. num.4. & seq.*
7 *Quando culpæ imputandi sunt euentus ex ebrietate sequuti. n.8. & seq.*
8 *Multa dicta, & facta ebriorum, quæ alias essent peccata, non imputantur culpæ etiam præuisa. d.127. n.11.*

Quo pa-

9 *Quo pacto locutus fuerit Arist. de euentibus in ebrietate sequutis. n.12. & seq.*

Ecclesia.

1 *Non ligat, neque ligare potest propter actus omnino internos, neque propter externos, quin sint peccata. d.125. n.9.10.*
Vide verbum. Articulus fidei. n.1.2.5.

Effectus.

† 1 *Idem effectus procedere potest ex diuersis causis secundum speciem. d.11. n.22.*
† 2 *Effectus efficientis non est medium, quo efficiens ipsum alicui coniungatur, & delectabile reddatur. d.15. n.29.*
† 3 *Effectus semper distinguitur realiter ab agente, etiamsi in ipso recipiatur. d.36. n.17.*
† 4 *Effectus qui natura sua conseruari potest per breue aliquod tempus sine aliqua causa efficiente, naturali etiam modo per multum sine illa poterit conseruari. d.81. n.7.*
† 5 *Quotics ad producendum aliquem effectum plures causæ partiales, & subordinatæ propter varias rationes effectus requirũtur, nulla est addenda, nisi ei in re producta ratio correspondeat aliqua. d.83. n.8. secus in nõ subordinatis. n.8.9.*
† 6 *In quouis effectu a Deo, & a causa secunda producto non est peculiaris ratio, quæ soli Deo tribuatur. d.129. n.13.*
Vide verbum. Deus. n.38. & seq. & *Vide.* Causa.

Electio, & Eligibile.

1 *Electio oritur a fine desiderato formaliter, a desiderio vero, & amore finis efficienter. d. 3. cap.3. & d.33. a n.7. & n.21.*
2 *Sola electio mediorum, & operationes ordinatæ vt media ad consequendum finem dicuntur esse propter finem. disput.3. cap.3. in fine.*
3 *Electio medij vt vtilis minus est voluntaria, quam voluntas finis. d.28. n.13.*
4 *Electio, & intentio quomodo sint diuersi actus. d.33. a n.3. & d.51. n.4.*
5 *An aliqua ratione idem actus dici queant. num.15.*
6 *Electionis ratio est velle media vt vtilia ad finem. nu.11.*
7 *Sub electionem quænam possint cadere. d.40. n.7. & d.45. n.15.*
8 *Electio apud Aristotelem non dicit solã voluntatem mediorum, in quibus non est bonitas finis primarie, sed etiam voluntatem finis contracti in materia aliqua particulari. d.41. n.2.14. & seq.*
9 *Electio est actus elicitus a voluntate cum ordine ad intellectum consultantem. d.41. n. 4. & seq.*
10 *Cur per ordinem ad intellectum definiatur. num.11.*
11 *Electio secundum Damascenum nec in Deo est, neque in Christo. n.11.*
12 *Electio non est in brutis. d.41. n.13. & seq.*
13 *Electio tantum est nostrarum actionum, aut si est alicuius alterius aliquo modo subesse debet actioni nostræ. d.41. n.17. & seq.*
14 *Electio non potest esse impossibilium. disput. 42. n.13.*
15 *Electio nequit esse sine iudicio rationis. disput. 44. n.11.*
16 *Electio non est quando vnicum, & vnico modo vtile medium ad finem occurrit. disput. 45. nu.12.*
17 *Fere nunquam est electio sine consultatione, quamuis verum sit, posse esse. d.45 n.13.*
18 *In Christo, & Angelis defendi potest sine ignorantia ratio electionis. d.45. n.13.14.*
19 *Electio est efficax desiderium exequẽdi, quod eligitur ad finis consecutionem. disput. 48. num.10.*
20 *Electionis actus in humanis actionibus in ordine directo locum sortitur ante imperium. disp.49. n.32.*
21 *Eligibile quid sit. d.43. n.7.*
22 *Electio proprie sumpta non est quando vnicũ, & vnico modo assumi potest medium. disp. 43. num.11.*
23 *Electionis definitio. n.12.*
24 *Electio si comparate fiat, nunquam est medij æque, aut minus vtilis. d.43 a n.5.*
25 *Quomodo nihilominus libera sit quoad exercitium, & specificationem. n.18.19.*
26 *Supposita semel entitate finis, necessaria est vnici medij electio. n.22.*
27 *Prædicta electio nouũ habebit meritũ, aut demeritum, si quod eligitur medium distinctam habuerit bonitatem, aut malitiam a bonitate, vel malitia finis. num.24.25.*
28 *Electio, & intentio non sunt vnicus actus ex duplici entitate partiali conflatus. disput. 51. a n.4.*
29 *Interior electionis actio primariam bonitatis, & malitiæ speciẽ sumit ex fine, ex medio autem secundum se considerato aliãhabet malitiã, nullã tamen bonitatẽ ex medio bono sortitur. d.51. n.7.12.20. & d.71. n. 6.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

30 Duplici electionis actu eligi debet medium ad duos fines disparatos vtile existens. d. 51 num. 49.
31 Praua mediorum electio quãdo vitiare potest bonam alias intentionem. d. 68. n. 3.
32 Nulla electio, nullumue opus esse potest simul bonum, & malum ex duplici fine bono, & malo. d. 70. n. 5.
33 Quantitas malitiæ electionis interioris, & operis electi quomodo non semper sequatur quantitatem malitiæ, quæ est in intentione. d. 71. n. 7.
34 Electio mediorum non habentium honestatem propriam alicuius virtutis, sed solam ad finem aliquem vtilitatem, non imperata ab habitu finis, sed elicita solet dici, veluti si stare vult, vt melius oret. disp. 83. num. 16. 17.

Eleemosyna.

1 Elargitio eleemosynæ quando sit simpliciter voluntaria. disp. 30. num. 26.

Elementa.

† 1 Non sunt causæ per se productionis substantiarum inferiorum. d. 129. n. 13.
† 2 Tantum concurrunt ad earum productionem præparando materiam. ibid.

Elias.

1 In finem sæculi credimus reseruatum. d. 134. n. 3.

Enoch.

1 In finẽ sæculi reseruatum testatur Scriptura. disput. 134. num. 3.

Epicurus.

1 Nunquam constituit beatitudinem in corporis voluptate, sed animi. pag. 63.

Epimetheus.

1 Ignem de cœlo rapuisse, posteaque a Pandora fuisse deceptum Ethnici philosophi fabulantur. d. 130. n. 5.

Error.

1 Erroris habitum à Deo infundi non repugnat. d. 90. num. 11.

Essentia.

† 1 Essentias esse sicut numerum, vt intelligẽdum. d. 82. n. 22.
† 2 Essentia, aut passio alicuius rei nunquam in se ipsa minuitur. d. 107. num. 8.

Eua.

1 Eua etiam non peccãte eodem modo peccatum originale esset futurum. d. 133. n. 9.

Eubullia.

1 Non est habitus a prudẽtia diuersus, sed actio ab ipsa prudentia elicita. d. 49. n. 26.

Eucharistia.

1 Maius peccatum est Eucharistiam post multã ebrietatem, quam post paruam cibi sumptionem sumere. d. 99. num. 22.
2 Præceptum annuale sumendi Eucharistiã per indignam etiam sumptionem impletur. d. 73. num. 34. 35.
3 Huius prohibitionis materia non est sumptio cibi, aut potus ante Eucharistiam, sed vsus Eucharistiæ post esum, vel potũ. d. 99. n. 10.

Euentus.

1 Euentus positiuus ortus ex causa positiua, si adsit eius notitia, quamuis desit præceptum auferendi causam, est indirecte volũtarius. d. 24. num. 7. 19.
2 Si sequatur ex omissione, & non intercedat præceptum euitandi euentum, non est volũtarius. ibid.
3 Idem dicendum, etiam si omittens expresse velit omittere. n. 13. 18. 19.
4 Euentus sequutus ex subtractione obstaculi, quod illum impediret, si non sit præceptum, non est voluntarius. n. 14.
5 Etiam si ea intẽtione subtrahatur, vt eueniat. num. 19.
6 Euentus omissionis imputatur omittenti, quãdo tenebatur impedire euentum. n. 15. 16.
7 Euentus sequutus ex operatione, quæ natura sua non erat physica illius causa, sed voluntate alterius ex illa sumpta est occasio, si de sit præceptum euitandi opus, non est voluntarius. n. 16. 17.
8 Euentus ex peccato re ipsa sequutus cum præuisione non auget malitiam causæ magis, quã si ex accidenti impediretur. d. 101. n. 13
9 Nisi aliqua præcesserit euentus notitia, aut dubitatio, culpæ non imputatur. d. 120. n. 12.

Quando
10 Quando culpæ imputandi sunt euentus ex ebrietate sequuti. d. 127. n. 8. & seq.

Excommunicatio.

1 Ex damno in ebrietate culpabili illato incurri potest. d. 94. n. 17.
2 Ignorantia comitans ab excommunicatione excusat semper. d. 125. num. 9. 10.

Existentia.

† 1 Non distinguitur ab essentia extra causas. d. 82. n. 13.

Extasis.

1 Non contingit sine cogitatione. d. 35. n. 7.

F

Factum.

1 Facti ignorantia quæ dicatur. d. 124. n. 1.
2 Potest esse inuincibilis. n. 2.
3 Ignorãtia facti quædam est inuincibilis, quædam vero probabilis, & quid vtraque. n. 5. & sequentibus.

Falsum.

† 1 Verum, & falsum non sunt differentiæ essentiales actionum intellectus. d. 55. n. 8.

Fatum.

Vide verbum Fortuna.

Fidelis.

1 Quos fidei articulos teneatur cognoscere. disp. 121. n. 2.

Fides.

1 Cogitatio fidei congrua non est tentio Dei, sicut est clara Dei visio. d. 11. n. 68.
2 Per solam fidem non dicitur voluntas plene conuersa ad Deum, vt ad finem super omnia diligendum. ibidem.
3 Quare subdatur motioni voluntatis. d. 16. n. 18
4 Est necessaria, vt intellectus non erret circa multa naturalia. d. 2. n. 8.
5 Actus fidei infusæ ex præcepto malo fine, aut circunstantia vitiari nequit. d. 53. n. 26. & sequentibus.
6 Ad eliciendum fidei infusæ actum prærequiritur semper in voluntate bonus credulitatis affectus. n. 27. 28.
7 Fidei habitus cum infidelitatis principio non ita repugnat, vt de potentia absoluta simul esse non possint. d. 91. n. 9.
8 Nihilominus dicendum non est meritorie tantum fidem per infidelitatẽ amitti. ibid.
9 Hactenus non est ab Ecclesia definitum infusæ fidei habitum dari. d. 91. n. 10.
10 Fides nõ quolibet peccato mortali expellitur. d. 139. n. 3.
11 Virtus intellectualis est. d. 118. n. 8.
12 Non esse virtutem moralem sine caritate multis placet. ibidem.
13 Contingere potest aliquem esse bene affectum ad credendum mysteria fidei, & male affectum ad studium, vt illa discat; adhibendum. d. 119. num. 7.
14 Fidei mysteriorum ignorãtiam inuincibilem non posse dari, quidam docent. d. 120. n. 1. & sequentibus.
15 Id esse falsum aperte ostenditur. nu. 7. & seq.
16 Ignorantia mysteriorum fidei semper est peccati præcedentis pœna. n. 12.
17 Sine fidei mysteriorum notitia, nemo saluari potest. ibidem.
18 Quo pacto hæc notitia vnicuique dicatur possibilis. ibidem.
19 Præceptum, quo quis tenetur habere notitiam mysteriorum fidei, ad quæ obligat. nu. 14. & 15.
20 Quo sensu dicat S. Thomas nullum excusari, si sequatur opinionem erroneam alicuius Doctoris circa res fidei. n. 15.

Vide Verbũ articulus fidei.

Filius legitimus, & illegitimus.

1 Si contigerit dubium esse, cuius sit matrimonij, primi, an secundi, eius filius censeatur, in cuius domo nascitur. d. 66. n. 43. & 44.
2 Si dubiũ suboriatur, an legitimus, illegitimus ve sit, quæ sint regulæ obseruandæ. nu. 44. & sequentibus.
3 In dubio ad quem patrem pertineat filius illegitimus, quid obseruandum. n. 46. & seq.
4 Filius expositus, cuius parentes omnino ignorantur, ad sacros ordines promoueri non potest sine dispensatione. n. 48.
5 Peccata parentũ in filijs puniri plane ex Scriptura constat. d. 135. n. 1. 2. & sequentibus.
6 Non tamen puniuntur pœna spirituali, & alterius vitæ, sed temporali. n. 5.
7 Quo pacto filijs mala inflicta pœna sint peccati parentum. n. 6.

Filius

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM

8 Filius est aliquid patris. ibidem.
9 Puniri potest filius pro peccato parentis à iudice creato priuatione honoris, & pecuniæ alicuius, non tamen tormẽto aliquo, aut morte. num. 10. & 11.
10 Honor ita est filiorum, vt à parentibus (dum viuunt) continuo in filios deriuetur. n. 11.

Finis.

† 1 Quomodo sit obiectum voluntatis. d. 1. c. 2.
† 2 Finis non est idem, quod bonũ vniuersim sumptum. d. 1. c. 3.
† 3 An moueat voluntatem secundum esse apprehensum, an vero secũdũ esse reale. d. 2. c. 2. 3
† 4 Cur enumeretur inter causas physicas. ibidem.
† 5 Ratio formalis finis in vniuersum est bonitas obiectiue concepta. d. 2. c. 2.
6 Finis alter, cuius gratia, alter finis cui, alius qui, alius quo. d. 2. c. 3. & d. 11. n. 32. & d. 33. num. 1.
7 In fine tria sunt distinguenda ratio boni, ratio appetibilis, & ratio finis. d. 3. c. 3.
8 In qualibet actione assignari debet aliquis vltimus finis, neque abire possumus in infinitum. d. 4. c. 3.
9 Qua ratione particula propter, & particula vt denotetur causa finalis. d. 4. c. 4.
10 Nemo potest sibi constituere, simul plures vltimos fines suæ vitæ. d. 5. c. 3.
11 Vt aliquid apprehendatur tanquam vltimus finis, quid debeat habere. d. 5. c. 3.
12 In rerum natura est quidam verus vltimus finis humanæ vitæ. d. 5. c. 4.
13 In diuersis operantibus aliquando est idem finis proximus secundum speciem, aliquando diuersus pag. 51.
14 Omnium qui peccant est vnus vltimus finis proximus. pag. 52.
15 Omnes operationes secundum virtutem habẽt vnum vltimum finem singularem, secus de peccatis dicendum. ibidem.
16 Quomodo verum sit vnum esse omnium rerũ finem. pag. 53.
17 Ex quouis genere operationis immanentis, & ex obiecto ipsius sit vnus integer finis. d. 11. n. 32. & d. 15. nu. 13. & 14. & 24. & 48. num. 4.
18 Finis quo debet esse coniunctio finis cui. d. 15. num. 11.
19 An magis libere diligatur finis, quam media. d. 23. n. 27. & 28. & d. 28. n. 13. & d. 79. n. 6
20 Tribus modis aliquid potest in finem referri. d. 32. num. 5.
21 Res, quæ est finis, aliquando appetitur absoluta a medijs, aliquando vt illis subest. disp. 33. n. 14.
22 Finis alius vltimus, alius non vltimus. d. 39. num. 24.
23 Quicunque fertur in finem conuenientem, fertur in ipsam finis conuenientiã. d. 44. n. 10.
24 De fine contracto in materia particulari potest esse consultatio. d. 45. n. 2.
25 Finis qui, & finis quo, vno simplicissimo actu diliguntur. d. 48. n. 4.
26 Ille finis ad se trahit voluntatem, qui ab intellectu efficacius proponitur. d. 43. n. 10.
27 Illud esse bonum, cuius finis bonus est, de quo fine intelligendum. d. 50. n. 17.
28 Finem quandoque distinguit Sanctus Thomas à circunstantijs. d. 50. n. 17.
29 Sed nunquam ab obiecto actus interioris. d. 57. num. 10.
30 Finis non tribuit actioni exteriori, quæ vt medium assumitur, si aliunde malitiã habeat, primariam speciem. d. 51. n. 11.
31 Finis tribuit actui interiori electionis, & intentionis primam speciem bonitatis, & malitiæ. d. 51. n. 7. & d. 53. n. 4.
32 Respectu operis exterioris, quatenus sit circunstantia. d. 53. n. 2. 9.
33 Ex bono fine, & bona alias intentione operis malitia minuitur. d. 69. n. 2. & quomodo, n. 5. & seq.
34 Ex meliori fine non semper fit leuius primum opus, quod eligitur. n. 8.
35 Finis cum operatione consequenter, comitanter, & antecedenter potest comparari, & vtro ex his modis comparatus inficere valeat opus. d. 70. n. 11.
36 Finis alter impulsiuus, motiuus alius, quid vterque, & quomodo vterque bonum opus inficiat. n. 12.
37 Finis cuius gratia, quandoque est nostra operatio, quandoque vero est res, vel operatio alterius. d. 73. n. 24.
38 Finis semper est honestum, bonum, aut delectabile. num. 33.
39 Vt opus aliquod propter finẽ fieri dicatur, & ab eo suam bonitatem, vel malitiam accipere, quid requiratur. d. 75. n. 4.

Finis cuius gratia.

1 Quid sit. d. 1. c. 2.
2 Non est obiectum formale adæquatum voluntatis. ibidem.
3 Dici solet finis quo, & cur sic dicatur. d. 2. c. 3. & d. 15. n. 10.
4 Ex ipso, & ex fine cui vnus integer finis coalescit, qui est obiectum voluntatis. d. 2. c. 3.
5 Solum exercet munus causæ finalis circa affectum mediorum. d. 3. c. 2.
6 Finis cuius gratia alter est res, alter adeptio rei. pag. 65. & d. 2. c. 3. & d. 15. num. 10. & disp. 73. n. 24.
7 Res suppositio distincta ab operante, ei debet aliquo modo coniungi, vt possit habere rationem sui finis cuius gratia. d. 15. n. 10.
8 Finis cuius gratia eodem actu amatur cum fine cui. d. 33. n. 1.
9 Finis cuius gratia non habet rationem medij vtilis comparatione finis cui. d. 48. n. 5.
10 Finis vltimus quomodo possit in obiecto venialis peccati constitui. d. 144. n. 7.

Florentinum Concilium.

1 Quo sensu dicat eos, qui cum mortali, vel originali in infernum descendunt, pœnis disparibus puniri. d. 134. n. 7.

Fomes.

1 Quo sensu peccatum dicatur. d. 106. n. 11. 12.
2 Non remanere in renatis docuit Marcus Heremita. d. 132. n. 5.
3 Plane cum definitione Ecclesiæ eius sententia pugnat. ibidem.

Forma.

† 1 Quæ dicuntur supernaturalis secundum substantiam, quæ secundum modũ. d. 22. n. 18.
† 2 Sola forma in rebus naturalibus dicitur proprie natura. d. 25. n. 22.

Formido.

1 Nullus habere potest formidinem de propositione vniuersali, an vera sit, quin eandem habeat de singulari sub illa contẽta. d. 16. n. 22
2 Formido aliud quid est a dubitatione. nu. 26. & d. 67. n. 6.
3 Cum formidine alterius partis contradictionis, nõ tamen cum dubitatione operari quisquam potest. n. 25.
4 Cum tenui assensu in intellectu manere in eodem potest formido. d. 67. n. 5.
5 Cum formidine nullum posse minus tutam partem amplecti, quomodo sit intelligendum. num. 7.

Fornicatio.

1 Fornicatio sacrilega contra votum virtuti religionis etiam opponitur. d. 112. n. 4.
Vide verbum Furtum. n. 3. & Verb. Virgo.

Fortitudo.

1 Fortitudinis habitus in appetitu residet auctore S. Thom. & quomodo circa passiones moderandas, non circa dirigendas actiones totus incumbat. d. 85. n. 21.
2 Secundum veram doctrinam fortitudo solum est in voluntate, nullusque ei habitus in appetitu respondet. d. 87. n. 9. & 10.
3 De medio fortitudinis. d. 86. n. 28. & 29.

Fortuna.

1 In rebus datur, & quomodo fortuna, & quid illa sit. d. 38. a n. 14.
2 Fortuna alia bona, mala dicitur altera, & quid vtraque. n. 14. & 15.
3 Omnia, quæ casu, & fortuna euenire dicũtur, in Deum tanquam in causam per se prouidentia sua gubernantem mundum reducẽda sunt, excipe peccati malitiam. d. 38. nu. 15. & seq.
4 Euentus fortuiti nulla datur causa naturalis vt cœli constellatio, vel similis. n. 16.
5 In bonam fortunam Dei numine directam, quæ reducantur. num. 17.

Forum.

1 Exterius forum semper debet esse interiori cõforme, nisi præsumptione ducatur. d. 66. n. 2.

Frater Franciscanus.

1 Cur non ieiunans feria sexta duplici peccato peccet. d. 98. num. 9.

Fructus Spiritus sancti.

1 Non sunt habitus peculiares, sed actus diuersarum virtutum, & ita duodenario numero numerantur, vt in maiori possent numerari. disp. 89. num. 8.

Frui, & Fruitio.

1 Humana peruersitas est frui vtendis, & vti fruendis. d. 32. n. 8. & 9.
2 Fruitio proprie est delectatio, interdum tamẽ sumi solet pro vsu rei vtilis, aut delectabilis. d. 39. num. 22.
3 Fruitio vltimi finis, & cuiuscunque alterius differũt ex parte obiecti, non ex modo tẽdẽdi. n. 23.

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 *Fruitio cuius obiecti sit proprie secundum S. Thomam.d.39.n.23.24.*

Furtum.

1 *Qui furto suo ad furandum quempiam alium inducit, vna solum peccati specie peccat.dispur.54.n.2.*
2 *Qui furatur, vt rem in proprios vsus cõsumat, grauius peccat eo, qui eandem furaretur, vt eleemosynas faceret.d.69.n.4. & 5. & 9.*
3 *Furtum maius est peccatũ ex genere suo, quã fornicatio.d.100.n.30.*
4 *Quot modis contingat furtum alias secũdum se leue fieri graue, & mortale peccatum.d.146.n.3. & seq.*
5 *Furandi actus sæpe idem est peccatum cum actu retinendi.n.5.*
6 *Apud Germanos licitum iudicabatur furtũ, illa tamen ignorantia culpæ imputabatur.d.122.n.3.*

G

Gaudium.

1 *Quomodo differat a delectatione.d.14.n.24.*

Gentilis.

1 *Non solum non cõsiderat rationem mortalis, & venialis, sed neq; potest, nihilominus peccare potest mortaliter.d.107.n.14.*

Genus.

† 1 *Illa, quæ sub perfectiori genere continentur, nequeunt esse imperfectiora illis, quæ sub imperfectiori.d.11.n.48.*
† 2 *Inepte genus per duas differentias diuiditur, quarum altera sit positiua, priuatiua alia.d 95.num.8.*

Gnomi.

1 *Quid sentiant de Gnomi philosophi.d.49. numero 30.*
2 *Inest nobis a natura.d.79.n.23.*

Gratia.

1 *Gratia consummata quid sit.d.8.n.10.*
2 *Gratia operans quo pacto dicatur fieri in nobis sine nobis.d.9.n.44.*
2 *Gratia non est dicenda extrinsecum principiũ humanorum actuum.d.28.n.14. & 15.*
3 *Gratia operans non necessario incipit a primo motu voluntatis nõ deliberato, sed inchoari potest ex sola cogitatione.d.38.n.4.*
4 *Præueniens gratia in quo consistat.d.72.n.10.*
5 *Subsequens gratia ab Augustino, & Patribus ad quid constituatur.d.76.n.10.*
6 *Opera virtutum acquisitarum, aut omnia, aut egregia ex gratia Dei fiunt.disp.86.n.17.*
7 *Habitus gratiæ, & caritatis quouis peccato mortali physice, & suapte natura corrumpitur.d.91.a.3.*
8 *Gratia, & peccatum relatiue sicut æquale, et inæquale opponuntur.ibidem.*
9 *Gratia in anima non creatur. d. 91. n.8.*
10 *In instanti extrinseco per primum non esse desinit.d.94.n.8.*
11 *Priuatio gratiæ est priuatio Dei non tanquã formæ, sed tanquam finis.d.96.n.7. & 8.*
12 *Si priuatio gratiæ consideretur, quatenus macula est, & habet rationem culpæ per modũ habitus, quo plura præcesserint peccata, maior erit.d.100.n.8.*
14 *Si accipiatur in ratione pœnæ, semper erit æqualis.ibid. & n.12. & seq.*
15 *Gratia, cũ qua debet homo ex hac vita decedere, non est per se in gradu aliquo determinato.n.12. & 13.*
16 *Gratiæ priuatio eadem est cum priuatione cõiunctionis cum Deo, & nitoris in anima.d.139.n.11.*
17 *Priuatio gratiæ in paruulis quo differat a priuatione gratiæ in adultis.n.13.*
18 *Priuatio gratiæ in omnibus peccatoribus æqualis est.n..14.*
19 *Status gratiæ condigne postulat, vt peccatum veniale, in quo homo discedit, deleatur.d.142.n.9.*

Gratitudo.

1 *Vt sit specialis virtus, postulat expressam intentionem compensandi beneficium.disp.102.num.15.*

Grauia, & leuia.

† 1 *A se ipsis physice mouentur.d.22.n.29. & d.38.n.4. & 6.*
† 2 *Cum corpus aliquod graue sursum ad implendum vacuum fertur, grauitat, & vim patitur.d.26.n.29. & sequent.*
† 3 *Terra, omniaque grauia, quæ terræ ipsi immittur, ita efficiunt corpus vnum, quod attinet ad grauitatem, vt ponderibus suis librentur.disp.81.num.20.*
† 4 *Grauitare, & sua coniũgi appetũt centro indiuiduo magnitudinis totius mundi, & ad hoc sibi ipsis impetum imprimunt, & vna pars alteri.n.20.*

Grauitas.

† 1 *Si auferretur a corpore graui, non conaretur actu deorsum.d.25.num.28.*

H

Habitus.

† 1 *Habitus speciem sumit ex actu.pag.27.*
† 2 *Habitus, qui sunt causa aliquarum operationum secundum substantiam, suapte natura sunt illis perfectiores.d.9.n.33.*
3 *Habitus supernaturales in beatis, qua ratione incorruptibiles dicantur.d.21.n.5.8.*
4 *Nullus in nobis datur habitus acquisitus ad eliciendũ propositũ illud, quo quis vult vniuersim recte, & secundum virtutem viuere, aut in posterum nequam non esse.disp.50. a num.8.*
† 5 *Habitus acquisitus eatenus solum est necessarius, quatenus potentia circa aliquod obiectum aliquam in operatione difficultatem patitur.n.10. & d.80.n.23.*
† 6 *Ex obiecto secundum genus, aut analogiam sumi potest peculiaris aliqua species habitus.d.50.n.11.*
† 7 *Habitus, qui ad plures extenditur conclusiones, dici potest ex pluribus particularibus entitatiuus conflari.d.51.n.6.*
8 *Habitum indifferentem ex indifferentibus actibus in nobis in dies generari non magnum est incommodum, nec tamen est necessarium.d.52.n.39. & 40.*
† 9 *Habitus dupliciter accipitur, & pro qualitate, & pro actu medio inter habentem, & rem habitam.d.78.n.1. habitus vt qualitas est, definitur ex Aristotele.n.2. & 4.*
† 10 *Quandoque habitus pro ordine plurium qualitatum, aut rerum vsurpatur, quandoque vero pro simplici qualitate.n.7.*
† 11 *Ordo plurium specierum in eadem facultate est habitus priori modo, quælibet etiam illius ordinis singularis species habitus merito nuncupatur.n.11.*
† 12 *In prima specie qualitatis quinam constituantur habitus.d.78.num.12.*
† 13 *Habitus, qui habilitas est ad operandum, vna est simplex qualitas.n.13.d.88.n.13.*
† 14 *Quo differant habitus, dispositio, & naturalis potentia.d.78.n.16 & 19.*
† 15 *Habitus a dispositione non differt essentiali differentia.n.20. & d.79.nu. 35. & d.88. num.14.*
† 16 *Qualitates, quas infusos vocamus habitus, vere sunt in specie habitus, seu dispositionis.disp.78.num.21.*
† 17 *Subiectum habitus vniuersim sumpti quidnã esse potest.n.21. & 22.*
† 18 *Sumpto habitu pro habilitate ad operandum in quonam ille potest esse subiecto. nu. 25. & sequentibus vsque ad 32.*
† 19 *Habitus memoratiuos non ad excitandã memoriam, seu cogitationem, sed ad prompte discurrendum subseruire posse.n.30.*
20 *Aliqui dantur habitus per infusionem nobis a Deo concessi.d.79.n.1. Loquendo tamen de habitibus operatiuis non est id hactenus ab Ecclesia definitum.ibidem.*
21 *Alij sunt habitus per se infusi per accidens alij.num.3.*
† 22 *Nullus a natura nobis inest habitus etiam circa prima principia, sed omnis consuetudine, & exercitio acquiri debet.n.8. & seq.*
† 23 *Acquisitus habitus solum constituitur, vt potentia prompte operetur, vnde vbi nulla potentiæ ad operationem maior additur promptitudo, sine fundamento excogitatur habitus.num.9. & 10.*
† 24 *Habitus acquisiti tã intellectus, quam voluntatis exercitio, & assuetudine actuum in nobis producuntur, & in statu perfecto habitus, & virtutis ex vno solo actu non constituuntur.d.79. num. 28. & sequentibus, & d.88.n.14.*
† 25 *Primus actus eo concurrit ad producendum habitum, quod causa est illius secundum aliquem gradum.d.79.n.32. & 35.*
† 26 *Vt actus aliquid qualitatis, quæ est habitus producat, fortasse requiritur aliquis terminus extrinsecus suæ intensionis versus minimum.num.36.*
† 27 *Habitus acquisiti ab actibus tanquam a veris physicis, & efficientibus causis producũtur.n.39.*
† 28 *Ab actibus quomodo differant specie, & eisdem cur sint imperfectiores.n.41.*
† 29 *Ad habitum datur per se motus, aut actio.numero 43.*
† 30 *Habitus infusi non adquiruntur, neque augentur per actus suos, tanquam per causas physicas efficientes. neque illis actibus alij acquiruntur*

Universidad de Deusto
Biblioteca

quirũtur eiusdem speciei habitus, neque alterum: etiamsi oppositum probabile sit. dis. 79. n. 45.

† 31 Infusi habitus ad simpliciter, non ad facile operandum infunduntur. n. 47. & d. 83. nu. 1. & 2.

† 32 Promptitudo illa, quã, qui sæpius in actibus habituum infusorum exercetur, in dies experitur, vnde prouenire possit Lyp. n. 47 & 48. & d. 83. num. 1.

† 33 Duplex habituum augmentum, & secũdum intensionem, & secundum extensionẽ, & quid vtrumque. d. 80. n. 1. & d. 82. n. 1.

† 34 Ad diminutionem habitus, quomodo disponatur, qui remissiores producit actus. dis. 80. num. 5.

† 35 Per nullum actum præcedentem, quo habitus non potest augeri, poterit homo positiue ad augmentum habitus disponi. n. 5. & 6.

† 36 Habitus augeri potest non solum actibus intensioribus ipso habitu, aut actu præcedente, sed æqualibus, vel etiam minoribus, quãuis non quibuslibet minoribus. n. 6.

† 37 Idem habitus secundum rem augeri potest secundum extensionem ad varia obiecta, & varios actus sub eadem formali ratione in habitibus acquisitis, non tamen in perse infusis. n. 13. & n. 26. quomodo hoc augmentum fieri posse intelligatur. n. 26. & seq.

† 38 Habitus adquisitus ad hoc deseruit, vt potentia facile, & prompte operari posit. di. 80. num. 23.

† 39 In habitibus ad suum secundum extensionem augmentum non opus est indiuisibilia statuere. d. 80. n. 27. 31. & 32.

† 40 Nullus habitus, aut dispositio per solum otium minuitur, corrumpitur ve, nisi ex accidenti. d. 81. n. 5. 12. & seq.

† 41 Quilibet habitus naturalis corrumpitur subiecto deficiente. n. 8. & 9.

† 42 Habitus in intellectu, & voluntate existentes non possunt corrumpi ex defectu bonæ dispositionis sensus, & appetitus. n. 30.

† 43 Per oppositum actum, aut disparatum diminui, corrumpive nequeunt, sed solum per contrarium habitum. n. 10.

† 44 Habitus virtutis, qui est in voluntate, mouet ad opus honestum propter honestatem, qui vero in appetitu, mouet quidem ad opus bonum, sed non propter honestatem. n. 13.

† 45 Tempore quo durat actus, augetur habitus, primo autem instanti nihil promptitudinis acquiritur, præsertim si vincendus est oppositus habitus. d. 81. n. 24.

† 46 Habituum intensio addito nouo gradu habitus sit. d. 81. a n. 7. & quid circa intensionẽ qualitatum sit de mente S. Thom. num. 18. & 19.

† 47 Habitus acquisitus solum concurrit ad prolucendum modum facilitatis, & delectabilis, qui non est solum ex parte potentiæ, sed etiam in ipso actu producto. d. 83. a nu. 8. & seq.

48 Qui in voluntate sunt habitus proxime operationes facultatum inferiorum non efficiũt, neque qui in appetitu operationes voluntatis. num. 15.

† 49 Habitus genus est in definitione virtutis. dis. 84 num. 6.

50 Habitus virtutis vitiosæ operationis non est principium. d. 84. n. 10. sed neq; illius, quæ bona est, sit tamen cum scrupulo. nu. 11. illã tamen, quæ vt bona sit, sola deest libertas. causat, & efficit. n. 12. 13.

51 Habitus virtutis actibus bonis licet indeliberatis acquiri posset, nisi aliunde impediretur. d. 84. num. 13.

52 Habitus vitiosus, & erroris etiam infundi a Deo non repugnat. d. 90. nu. 11.

53 Quomodo per habitũ vitiosum inclinatio naturaliter ad virtutem minuatur extrinsece. d. 137. n. 6. & 7.

54 Nullo modo per hos habitus caritas minuitur. num. 10.

55 Aliquando macula dici potest habitus vitiosus ex peccato relictus. d. 139. n. 20.

Hæresis, Hæreticus.

1 Apud hæreticos, & schismaticos plures simplices ab errore excusantur. d. 120. n. 15.

2 Nullus error contra fidem ex ignorantia actiã culpabili, modo non sit affectata est hæresis. di. 26. n. 2. & seq.

3 Imo aliquis error in rebus fidei ex ignorantia affectata potest esse absque peccato hæresis. ibidem.

4 Ratio hæresis in quo consistat, & quomodo ab errore distinguatur. n. 4.

5 Ad rationem hæresis non requiritur voluntarium expressum contradicendi Ecclesiæ. n. 5

6 Malitia huius peccati in intellectu cõsummatur, non in voluntate. nu. 56. & 7.

7 Quæ cognitio sit circunstantia ex parte obiecti ad rationem hæresis. n. 6.

8 Qui contra viros doctos temere opinatur, nondum tamen credens se aduersari Ecclesiæ, hæreticus non est. d. 126. n. 9.

9 Peccato hæresis peccat, qui docet hæreses, etiamsi illis non præbeat assensum. n. 10.

Non tã-

10 Non tamen amittit fidem. ibidem.

Hebræi.

1 Ad locum supplicij parentum cur filios ducere consueuerint. . 135. n. 13.

Herodes.

1 Superbiæ peccatum commisit gaudens de laude, quæ prædicabatur vt Deus. d. 146. n. 14.

Homicidium.

1 Homicidium clerici non est contra religionem sed contra dulian. d. 51. n. 53.

2 Homicidium tantum in causa remota Volitũ voluntarium est, sed non directe. d. 100. n. 39.

3 In eo potest ordinarius dispensare, si non sit deductum ad forum exterius. ibidem.

4 Homicidium casuale, in quo potest episcopus iuxta Concilium Tridentinum dispensare, tantum intelligitur, quod non est directe Voluntarium, & ex proposito. ibidem.

5 Consilium traditum ei, qui occidit, quod non rediit ad mortem nisi ratione periculi, non est in iure prohibitum, neque prese homicidium est. n. 45.

6 Homicidium patrare maius peccatum est, quã ad fornicationem inuitare. d. 102. n. 23.

Homo.

1 Homo quæcunque appetit, propter beatitudinẽ appetit. d. 6. c. 1. & 2.

2 Non quæcunque appetit, propter Deum appetit. cap. 3.

3 Nullam potest habere beatitudinem naturalẽ. d. 12. n. 11. & 12.

4 An dici possit hominẽ se ipsũ beare. d. 9. n. 37.

5 Ratione naturali demonstrari potest visione clara Dei posse beari. d. 20. n. 4.

6 Id, quod homini gratum, & voluntarium est, alicui potentiæ ipsius potest esse violentum, & e contra. d. 26. n. 23. & 24.

7 Quatuor modis solet homo ad optimam cogitationem, & voluntatem excitari. d. 38. n. 12.

8 Bene fortunatus homo quis dicatur. d. 38. n. 4.

9 Nõ semper tenetur homo positiue secundũ rationẽ operari, quãuis semper teneatur nihil contra rationẽ facere. d. 52. n. 34.

10 Vnde maior sit in vno homine inclinatio ad malum quam in alio. d. 132. n. 40.

Vide verbum Peccatum. n. 111. 112. 113.

Honor.

1 Honor non potest esse nostra obiectiua beatitudo. pag. 57.

Humilitas.

In voluntate vt in subiecto residet. d. 87. n. 1.

I

Idolatria.

1 Actus idola colendi nulla ratione, aut fine effici potest bonus. d. 53. n. 22.

Ieiunium.

1 Ieiunij lex Ecclesiastica nõ obligat ad aliquid faciendum. d. 97. n. 20.

2 Non ieiunare peccatum commissionis est, non omissionis. ibidẽ. Ieiunij lex quid supponat, quidque prohibeat. ibidem.

3 Trãsgressio ieiunij maior, & minor esse potest. d. 99. n. 21.

4 Cumquis non seruat debitã horã in die ieiunij, & carnibus vescitur, etiã vnico actu duo cõmittit peccata numero diuersa. d. 100. n. 35.

5 Fractio ieiunij secũdum se venialis, quo pacto ratione alicuius præcedentis fiat mortalis. d. 146. num. 4.

Ignis.

† 1 Contra naturã mouetur circulariter circa cœlum. d. 25. n. 13. & 14.

Ignorantia.

1 Triplex eius acceptio. d. 29. n. 1. 2. & 3.

2 Ignorantia solum dicitur causa remouens prohibens. n. 2. & 3.

3 Quæ fiunt cũ ignorantia comitante, nõ sunt involuntaria, sed sunt non voluntaria. n. 5.

4 Quæ fiunt ex ignorantia consequẽter vt ex causa, non sunt simpliciter inuoluntaria. n. 7.

5 Ignorantia antecedens facit inuoluntariũ simpliciter. n. 10.

6 Ignorantia circũstantiæ non reddit actionẽ involuntariã secundum substantiã. d. 30. n. 10

7 Ignorantia vincibilis, & culpabilis quæ dicatur. d. 56. num. 8.

8 Ignorãtia si culpabilis, nõ mutat substãtiã, & naturã actus in operationib⁹ externis, quas malitia primario cõsequitur. d. 101. n. 18.

9 Ignorantia, quæ in defectu considerationis cõsistit, vulnus est homini per peccatum inflictum. d. 138. n. 3.

10 Ignorantia proprie eorum est, quæ aliquis cognoscere potest, insciatia vero eorum, quæ non potest cognoscere. d. 117. n. 1.

11 Variæ acceptiones, & diuisiones ignorãtiæ adducuntur. n. 1. & seq.

12 Quæ ignorantia sit causa operis, quæ non, quæ culpabi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

culpabilis, quæ vero inculpabilis explicatur.n.2.& seq.
13 Cur ignorantia, quæ est causa operis, dicatur tantũ causa per accidens, & nõ per se.nu.4.
14 Qua ratione ignorantia causa peccati dicatur.nu.5.& 6.
15 Ignorantiam secundum se nõ esse peccatum, sed effectum, & pœnam peccati merito docet S.Tho.d.18.n.3.
16 Dicitur tamen peccatum ratione negligentiæ addiscendi, vel inconsiderantiæ actualis.numero 5.6.& 11.
17 Ignorantia privatio est scientiæ per modum actus secundi.n.10.& 11.
18 Ignorantia pravæ dispositionis, quæ in errore consistit, peccatũ est secundũ se.d.118.n.11.
19 Ignorantia proprie quo differat ab inconsideratione.n.11.
20 Rerũ agendarũ ignorantia, quæ practica dicitur, nõ est speciale peccatũ.d.119.n.3.et seq.
21 Ignorantia tamen eorum, quæ in speculatione posita sunt, aliquando est peccatum peculiare.n.5.& seq.
22 Solum illa ignorantia potest culpæ imputari, quam aliquis debita diligentia non studuit expellere.d.120.n.9.
23 Qualiter possit esse invincibilis ignorantia eorũ, quæ sunt iuris naturalis.d.122.n.3.et se.
24 Ignorantia invincibilis quid sit, & quo differat a probabili.d.123.n.1.2.
25 Quæ diligentia sufficiens censeatur, vt nõ imputetur alicuius rei ignorantia.n.7.
26 Quo pacto ignorantia vincibilis aliquid possit antecedentis habere, & aliquando etiam aliquid comitantis.disp.124.n.9.
27 Aliud est aliquid fieri ex ignorantia, & cum ignorantia, & quid sit vtrumque.n.10.
28 Actum facit omnino involuntarium ignorantia invincibilis antecedens.ibid.
29 Sed huius tantum est causa per accidens, nec oppositum docuit S.Tho.n.13.
30 Comitans ignorantia quid sit.d.125.n.1.
31 Opus exterius factum cum hac ignorantia nõ est peccatum.n.4.& seq.
32 Cum illa potest manere peccati affectus circa obiectum ignoratum.n.8.& 11.
33 Hac de causa dici solet ignorantiam non excusare peccatum.n.8.& 9.
34 Semper hæc ignorantia excusat ab excommunicatione, irregularitate, & obligatione restituendi.n.9.& 10.
35 Aqua malitia excuset ignorantia vincibilis.d.126.n.1.
36 Quibus modis possit accidere ignorantia affectata.d.126.n.5.

*Vide V.*Deus,*n.*14.*& seq. V.*Decalogus.*n.*1 *V.*Ius,*n.*4.*& sc. V.*Delectatio *n.*47. *V.*hæresis 2.*& 3. V.*Lex.*n.*7.*& seq. V.*Factum *& V.*Negligentia.*& V.*Inconsiderantia.

Illapsus.

1 *Nullus peculiaris illapsus Dei est in patria, qui non fuerit in via.d.8.n.7.*
2 *Illapsus diuinitatis in animas perfectior est illapsu in potentias.d.8.n.15.*

Imperare.

1 *Ad eum pertinet imperare, cuius nutu ceteri mouentur.d.48.n.9.*
2 *Ad eum pertinet imperare, qui potest compellere eos, quibus imperat, & imperata exequuntur.n.10.*

Imperium.

1 *Imperium per modum actus reflexi explicatũ per hæc verba* Fac hoc, *nõ requiritur in omni actu voluntatis.d.44.n.7.et 8.et 14.et 15.*
2 *Imperium tam vnius hominis respectu alterius, quam eiusdem ad se ipsum, actus est intellectus.d.49.a n.5.*
3 *Non reperitur in brutis.d.49.n.8.*
4 *Imperiũ ad secundã intellectus operationẽ, cõpositionẽ scilicet, aut diuisionẽ spectat.n.14.*
5 *Ab oratione, & suasione quomodo differat. ibidem.*
6 *Imperium in homine respectu sui ipsius nec necessarium est, nec alicuius vtilitatis, aut efficacitatis.d.49.a n.16.*
7 *Si talis actus constituendus est, post electionẽ constituatur.d.49.n.32.& d.58.n.5.*
8 *Non videtur practica intellectio. d.58.nu.5.*
9 *Imperium quo I est post electionem esse actũ intellectus, docuit S.Tho.d.104.n.12.*
10 *Tale imperiũ nõ esse probabile est.d.128.n.4.*

Impetus.

† 1 *Internus impetus qui dicatur.d.25.n.16.et se.*
† 2 *Internus impetus voluntatis duplex.disp.26. n.28.& 29.*
† 3 *Impetus in proiectis, qui causa est motus eorũ cõtra internam propensionem, qualitas quædam est permanẽs a proiciente illis impressa.d.81.n.17.& 18.*
† 4 *A quanã opposita causa qualitas hæc destruatur, erudite ostenditur.d.81.a n.18.*

Impossibile impossibilitas.

1 *Circa obiectũ impossibile potest esse aliqua voluntas absoluta simplicis complacentiæ.d.42 n.12.*

Voluntas

2 *Voluntas hæc absoluta circa impossibile melius explicatur per verbum,* placet, *aut* delectat *quam per verbum* volo.*n.*16.
3 *Prædicta absoluta voluntas formaliter quidem absoluta est, virtute tamen dicitur conditionata, & aliquando in se cõtinere absolutam, & efficacem voluntatem.n.*16.
4 *Circa impossibile versari potest affectus aliquis voluntatis ex deliberatione sufficienti ad mortale, non tamẽ electio.n.*17.*& 18.*
5 *Vt impossibile a voluntate appeti possit simplici affectu, debet quidem ad modum possibilis apprehendi, non tamen vt possibile iudicetur.n.*21.*& 22.*
6 *Circa impossibile ex natura rei nullam Deus habet complacentiam, secus circa impossibile per accidens.n.*23.
7 *Consequens impossibilitas nullam tollit libertatem.d.*120.*n.*13.
† 8 *Argumentum ab impossibili per locum intrinsecum ad quid sit vtile.d.*13.*n.*3.

Imprudentia.

*Nunquã imprudẽtia per se peccatũ est nisi ratione alicuius male operationis.d.*101.*n.*14.

Incestus.

*Incestus formaliter non est directe species luxuriæ contra castitatem.d.*53.*n.*18.*& 19.*
2 *Non solum castitati, sed pietati etiã erga sanguine coniunctos opponitur.d.*112.*n.*4.
3 *Incestus cum cõsanguinea, & cum a fine quibus gradibus solo iure positiuo prohibitus sit, unmero* 7.

Inclinatio naturæ.

1 *Per peccatum omnino tolli naturalem inclinationem ad virtutem hæreticum est asserere. d.*136.*n.*8.
2 *Minui tamen extrinsece valde est probabile. d.*137.*n.*3.*& sequentibus.*
† 3 *Aliud est naturalis inclinatio ad formam, aliud vero posse operari secundum hanc inclinationem, & recipere formam consideratis omnibus alijs necessarijs.n.*5.*& 6.*
4 *Quæ sit huius extrinsecæ diminutionis causa. n.*6.7.*& 10.*
5 *Intrinsice nequit minui, & vnde id proueniat.n.*8.
6 *Neque omnino extingui per extrinsecam diminutionem.n.* 13.
7 *Non minor esset in pura natura ad peccatum inclinatio naturalis quam est in natura lapsa.d.*138.*n.*13.

Inconsiderantia.

1 *Inconsiderantia quæ scientiæ actualis priuatio est secundum se potest esse peccatum.d.* 118.*n.*11.
Vide verbum Ignorantia. *n.*18.

Indiuisibilia.

† 1 *Non sunt concedenda in habitibus, aut speciebus d.*80.*n.*31.*& 32.& d.*82.*n.*27.
† 2 *Si essent nihil repræsentarent, vt confingunt aliqui.dis.*80.*n.*31.32.
† 3 *Non sunt etiam concedenda in ceteris qualitatibus etiã ad graduũ intensionẽ.d.*82.*n.*27.
† 4 *In motu alterationis quo pacto sint assignanda.num.*28.

Inductio.

† 1 *Inductio quandoque comparatur notitiæ principiorum.d.*79.*n.*17.*& 18.*
† 2 *Inductio quando sit argumentũ efficax, quãdo probabilis tantum, & cur ab Arist. inter argumenta topica numeretur.n.*21.*& 22.*

Indus.

1 *Quousque non peccauerint Indi peccato infidelitatis adhuc propositio myst. erys fidei.disp* 120.*n.*14.

Inferior.

Vide Subditus.

Infernus.

1 *Pro his, qui sunt in inferno non est orandum. d.*141.*n.*5.

Infidelis, infidelitas.

1 *Infidelis peccatum quomodo rationi superiori imputandum sit.d.*105.*n.*10.*& 11.*
2 *In multis infidelibus ignorantia fuit invincibilis mysteriorum nostræ fidei.d.*120.*nu.*9.
3 *Non variantur in fidelitatis species ex eo quod nunquam quis habuerit fidem, vel habitum amiserit.d.*98.*n.*19.

Infinitum.

1 *In infinitum magis, & minus locum non habent.d.*107.*n.*11.

Infirmitas.

1 *Vulnus fuit homini per peccatum originale inflatum.d.*138.*n.*2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

Ingratitudo.

1 *Ingratitudinis peccatum speciale non est, nisi fiat ex contemptu expresso beneficij accepti. d.101.n.20.& d.102.n.15.*

Innocentiæ status.

1 *In eo statu non potuit primus homo venialiter peccare.d.148.n.3.& seq.*
2 *Nullam posse in eo statu esse deliberationem imperfectam,& subreptionem ex Dei lege proueniebat,& quæ esset talis lex. ibidem.*
3 *Integritas huius status,& tranquillitas præter gratiam gratum facientem nihil aliud erat,quam Dei peculiaris prouidentia ,& protectio.n. 7.*
4 *Impossibilitas peccati venialis in eo statu tantum erat consequens nostram libertatē.ibid.*

Inobedientia.

1 *Inobedientiæ peccatum in quo consistat.d.98. n.6.& d.101.n.19.& d.102.n.16.*

Particula *Inquantum.*

† 1 *Quando specificationis,quando sit perfectatis nota,identitatem autem formalem subiecti & prædicati non denotat,& reduplicatiue quando sumatur.d.77.n.56.& 57.*

Instrumentum.

† 1 *Instrumentum semper est inferioris naturæ effectu,ad quem assumitur d.36.n.13.*
2 *Non est vna consultatio de assumendis instrumentis,altera de eorum vsu.d.45.n.15.*

Intellectio,& intellectus.

1 *Perfectior est modus operandi intellectus in genere rei,quā modus operandi voluntatis.d 11.n.44.e cōtra vero in genere moris.n.45.*
† 2 *Intellectio formaliter tantum consistit in qualitate producta,& idem de appetitione dicēdū est.d.9.n.8.et 16.et 30.et d.79. n.40.*
3 *Intellectus inepte dicitur beari.d.10.n.11.*
4 *Intellectus creatus a Deo adiutus ipsū peccatū potest intuitiue contemplari.d.20 nu.7. 8.*
5 *Vt non erret circa multa naturalia,indiget lumine fidei.n.8.*
6 *In actibus intellectus an inueniatur voluntarium.d.23.n.16.*
† 7 *Per diuersos actus cognoscit intellectus principia,& conclusiones.d.33.n.18.& 20.*
8 *Intellectus in homine est principium determinatū quoad specificationem. disp. 33.n.34. & 35.*
9 *Præuia intellectus cognitio necessario requiritur,vt voluntas amare possit.d.35.nu.6.& sequentibus.*
† 10 *Actus intellectus non concurrunt efficienter ad actus voluntatis.d.36.n.10.& seq.*
11 *Intellectus non imperat voluntati,sed virtute voluntatis dirigit imperium suum ad alias facultates.d.36.n.19.& 20.*
12 *Intellectus hominis quatuor modis solet ad primam cogitationem excitari.d.38.n.12.*
13 *In omni actu suo dicitur ratio,præcipue tamē cum consultat,& ratiocinatur.d.41.nu.11.*
† 14 *Intellectum non assentiri necessario quoad excitium primis principys quomodo,& qua opinione intelligendum.d.39.n. 16.& 17.*
† 15 *Intellectus tam practicus quam speculatiuus præter triplicem ipsius operationem cōmuniter enumeratam,quartam aliam non habet,vt putauit Sotus.d.49.n.13.& 14.*
16 *Actus intellectus nasci quomodo possit ex imperio rationis.d.49.n.35.*
† 17 *In intellectu esse simul plures actus sæpe contingit.d.56.n 11.*
18 *Intellectus supposita motione voluntatis absq; noua libertate volūtati paret. d.49.num.35.*
19 *Non solum practicus sed etiam speculatiuus intellectus voluntati proponit obiectum.d. 57.n.12.& 13.*
20 *Intellectus sine ratione moueri nequit ad assensum pro sola hominis volūtate, quanuis ad assensionem ipsam multum conferat affectus.d.67.n.3.*
21 *Ab intelligendo quiescere nequit,etiamsi voluntas velit,vt quiescat.d.92.n.5.*

Intensio.

1 *Intensio donorum gratiæ non est causa nouæ missionis alicuius diuinæ personæ in animam iusti.d.8.n.9.*
† 2 *Qualitatum intensio quomodo fiat.d.51.n.6.*
3 *Non semper homo consequitur actionem ita intensam,vt desiderabat.d.71.n.9.*
† 4 *Intensio in actibus ex maiori prouenit potentiæ conatu.d.80.n.10.*
† 5 *In quouis genere qualitatis fit intensio pœnes hoc , quod in eadem omnino subiecti parte perfectior sit forma.d 82.n.5.*
† 6 *Intensio formarum fit addito nouo gradu formæ.d.82.n 7.& seq.*
† 7 *De modo quo fit intensio noua , quid sentiat S.Tho.n.18.& 19.*

Per inten-

† 8 *Per intensionem fit aliquid de minori maius, per remissionem vero contra contingit.n. 20.*
† 9 *Id quod per intēsionem qualitatis acquiritur, quomodo a præexistente distinguatur.n.20 & 21.*
† 10 *Gradus intensionis in eadem qualitate non diuersæ,sed eiusdem sunt prorsus rationis . n. 23 . nec aliquo indiuisibili qualitatis tanquam termino communi vniuntur.n.27.*

Intentio.

1 *Intentio finis magis est voluntaria,quam electio medy.d.28.n.13.*
2 *Intentio,& electio , quomodo sint diuersi actus d.33.num.3.& seq.an idem actus dici queant.n.15.*
3 *Intentio finis est causa electionis mediorum. num.7.imo est causa efficiens.n.21.*
4 *Intentio est actus solius voluntatis cum respectu,& ordine ad actū intellectus conferentem finē cū medys. d.40. n.2.& d.41.n.12*
5 *Intentio ab ispecie,& desiderio quomodo differat.d.40.n.5.& sequentibus.*
6 *Intentio habet necessarium ordinem ad electionem mediorum confuse.n.7.*
7 *In intentione interdum includitur ipes, quandoque solum desiderium.n.8.*
8 *Definitio intentionis.n.9.*
9 *Nomē intentionis non reperitur apud Damascenus, Nyssenū,& Aristotelem,sed locoplius nomen propositi, aut voluntatis vsurpatur.nu.9.& d.41.n.1.*
10 *Intentio non conuenit brutis.disp.40.n.16.*
11 *Intentio versari potest circa opus , quod a nobis physice non attingitur.d .41.n. 17 .& 18.*
12 *Supposita semel efficaci intentione finis necessaria est vnici medij electio.d.43. n.22.*
13 *Intentio, & electio non sunt vnicus actus ex duplici entitate partiali conflatus . d. 51. n. 4.& sequentibus.*
14 *Intentio ad plures fines gratia ipsorum quando possit terminari.n.19.*
15 *Ex mala electione quando vitietur.d.68.n.3. & sequentibus.*
16 *Ex bona alias intentione operis malitia aliquantulum minuitur.d.69. n.2.& sequentibus,& quomodo.n.5.& sequentibus.*
17 *Intentio finis cum operatione antecedenter, comitanter,& consequenter potest comparari,& vtro ex his modis comparata opus inficere possit.d.70.n.11.*
18 *Malitiæ quantitas,quæ est in intentione,in electionē redundat.d.71.nu.8.*
19 *Bona intentio non sufficit reddere electionem, aut opus electum bonū.n.11.& d.68.n 13.*
20 *Cum tamen sufficiat totam suam malitiam in causam deriuare.d.71.nu.11.*

Inuidia.

1 *Necessario sequitur amorem propriæ excellentiæ vltra debitum modum.d.14.n.11.*

Inuoluntarium.

1 *Quid sit,& quibus conueniat proprie.d.25.n. 5.6.& 7.*
2 *Tam in actione , quam in passione reperitur. n.15.& d.27.nu.1.& 2.*
3 *Causatur a violentia.d.26.n 31.& d.27.n. 1. & ab ignorantia.ibidem.*
4 *Quod factū assert tristitiam,inuoluntariū alio modo fuisse signū est euidens.d. 27.n.2.*
5 *Ea,quæ fiunt ex metu,sunt aliquo modo inuoluntaria.n.2.& sequentibus.*
Vide Verbo Voluntarium.*n.20.& seq.*

Ira.

1 *Non facit inuoluntarium.d.28.n.16.*

Irregularitas,& irregularis.

1 *Qui dubius est de homicidio,censetur irregularis.d.65.n.9.& d.86.n.1.*
2 *Nisi in iure irregularitas exprimatur per extensionem,& casus similitudinem non incurritur.dis.65.num.11.*
3 *Ex homicidio in ebrietate patrato incurri potest.d.94.n.17.*
4 *In irregularitate ex homicidio casuali dispensare potest ordinarius.d.100.n.39.*
5 *Qui consulit alicui rem , cui videt impendere supplicium capitis,etiāsi postea mors sequatur,non censetur irregularis, quia nō est homicida propric.n.45.*
6 *Eum esse irregularem , qui casu occidit aliumetiam inuincibiliter,si dabat operam rei illicitæ,non dicitur in iure.d.124.n.4.*
7 *Quid circa hoc sit in iure statutum.n.4.& 5.*
Vide Verbo Ignorantia.*n.33.*

Iudæus.

1 *Non licuit Iudæis Christo mortem inferre , vt genus humanum redimeretur.d.72.n.26.*

Iudex.

1 *In proferenda sententia quam debeant superiores,& inferiores iudices opinionem amplecti.d.64.n.5.& seq.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

2 Iudex manifestare non potest aliquid pertinēs ad probationem iuris, aut facti, quod alteri ex litigatoribus possit prodesse. n. 7.
3 In infl. ctione pœnæ quantum iudex humanus differat a Deo. d. 141. nu. 4.

Iudicium.

1 Interdum requiritur iudicium compositionis, vt operetur voluntas, interdum autem sola simplex notitia sufficit. d. 44. n. 6. & seq.
2 Iudicium consultationis nunquā est de minus vtili, aut de æque vtili, sed semper de maiori. d. 43. num. 12.
3 Consequitur consultationem. d. 44. n. 1.
4 Iudicium consultationis practicum est, & prudentiæ actus. d. 58. n. 5.
† 5 Iudicium est cognitio conuenientiæ, aut disconuenientiæ vnius rei cum alia in enunciatione. d. 97. n. 14.
6 Iudicium rationis proxima regula est nostrarū actionum, sed non prima. d. 58. num. 9. & d. 90. num. 6.
7 Iudicium tantum iudicans non est prohibitio. d. 97. n. 1. & 2.

Iuramentum.

1 Iuramentū in quauis materia factum ad eādē religionis infimā speciē pertinet. d. 99. n. 20.
2 Iuramentum sequens non est continuabile cū præcedentibus, vt si secundum se sit leue, ratione illorum graue fiat. d. 146. n. 4.

Ius.

1 Regula illa iuris. Cum partium iura sunt obscura, fauendum est potius reo, quā actori, quomodo intelligenda. d. 66. n. 4. & 5.
2 Ius naturale quid sit. d. 97. n. 9.
3 Plura iure naturali non licent ob aliquas circunstantias, quibus mutatis, vt re vera mutari possunt, licita sunt, d. 110. n. 5.
4 Iuris ignorantia quid sit, & quid ignorantia facti. d. 117. num. 2.
5 Principiorum iuris naturalis, quæ vniuersalissima sunt, nequit esse inuincibilis ignorātia. d. 122. num. 3.
6 Iuris ignorantia in quibus admittatur in exteriori foro. d. 123. num. 5.
7 Ob ignorantiam iuris, quibus concedatur repetitio. ibidem.

Iustificatio, iustificatus, iustus.

1 Non solum gratiæ priuatio, sed aliqua etiā positiua macula tollitur per iustificationem. d. 139. num. 24.
2 Fieri potest, vt homo a peccato iustificetur etiam veniali, & nondum tota pœna remittatur. d. 141. num. 3.
3 Hominem iustificari posse cum sola naturali iustitia, & ex proprijs viribus minus tute dicitur. d. 149. n. 8.
4 Ad iustificationem extra sacramenta actus caritatis necessarius est. n. 9.

Iustitia.

1 Iustitia legalis secundum Philosophum, & S. Thom. in quo constituatur. d. 50. n. 6. & 7.
2 Iustitia ceteris omnibus moralibus virtutibus perfectior est vna excepta religione. dis. 66. num. 22.
3 Ipsa, & quæ sub illa clauduntur partes potestatiuæ, quomodo S. Thoma auctore circa actiones dirigendas, non circa passiones moderandas versentur. d. 85. n. 21.
4 De medio iustitiæ. d. 86. n. 29. & 30.
5 Iustitia, & eius partes potestatiuæ in voluntate, vt in subiecto residēt. d. 87. n. 1.
6 Pars potestatiua iustitiæ quæ. d. 95. n. 36. & 37
7 Accipere a debitore pecuniam debitam, & illam etiam exigere a debitore non est actus iustitiæ propriè. ibidem.
8 Contra iustitiam nemo potest se ipsum lædere. d. 102. n. 3.
9 Potest tamen contra iustitiam in se ipsum peccare dando alteri occasionem, vt sibi inferat iniuriam. n. 21.
10 Damnum illatum contra iustitiam peculiare peccatum est, etiamsi non directe voluntarium. ibidem.
11 Per quælibet opera virtutum etiam minima iustus vitā æternā meretur. d. 86. n. 17. & 18
12 Nullus potest corā Deo iustus esse Dei solo fauore. d. 132. n. 27.
13 In materia iustitiæ locum obtinet regula illa iuris, In dubijs melior est conditio possidentis. d. 65. n. 13. & 14.
14 Vindicatiua iustitia in priuatis hominibus nō est proprie iustitia. d. 95. n. 37.
15 Variæ peccatorum species contra iustitiam assignari non possunt ex priuatione rectitudinis debitæ actui. d. 95. n. 35.
16 Vindicatiua iustitia petit compesationem illatæ iniuriæ, non autem propellit imminentem. d. 95. n. 38.
17 Iustitiam contrarie opponi iniustitiæ quo sensu dicat Aristoteles. d. 95. n. 63.
18 Nō prohibet iustitia delectationes de opere iniusto, si non oriantur ex opere, quatenus iniustum

in iustum est. d. 122. n. 7. & 8.

Iustitia originalis.

1 Subiectio, qua omnes facultates voluntati, & rationi parebāt in statu originalis iustitiæ Dei peculiari prouidētiæ, nō tamē habitui alicui tribuēda est. d. 132. n. 30. 32. & 33.
2 Non fuit aliquid realiter distinctum a caritate. n. 32.
3 Non tantum fuit primis parētibus sibi donata, sed vt eam posteris transfundendā seruarēt nō ex natura rei, sed ex Dei volūtate. n. 36.
4 Huius iustitiæ carentia in posteris Adæ vnde habeat, quod sit priuatio iustitiæ debitæ in ese. ibidem.
5 Hæc priuatio cur vitium naturæ dicatur, & sit, non tamen personæ. n. 36. 37.
6 Quomodo originalis iustitiæ priuatio in paruulis pœna sit peccati Adæ. n. 41. & 42. & d. 140. n. 15.
7 Ex sola Dei voluntate absque aliquo pacto ex presso traducenda erat in posteros, non suapte natura. d. 133. n. 2.
8 Vnde nobis de hac volūtate cōstare possit. n. 3.
9 De hac voluntate non constasse primo parenti non obest, quominus priuatio iustitiæ transfundendæ sit originale peccatū. ibid.
10 Pro quibus animalibus hæc iustitia commissa fuerit primo parenti. n. 4.
11 Quid de amissione originalis iustitiæ dicendum, si post aliquos filios gentios Adamus peccaret. n. 11. & 12.
12 Huiꝰ iustitiæ priuatio, quomodo sit pœna peccati in vnoquoq; posterorū Adæ. d. 134. n. 1
13 Solum est voluntaria paruulis voluntate primi parentis. d. 139. num. 13.

L

Laus.

1 Laus. & vituperiū sequūtur actiones liberas bonas, & malas. d. 23. n. 14. & 20. & disp. 77. num. 8.
2 Rationem laudabilis a ratione meriti S. Thodistinguit, & vnde ratio laudabilis in actionibus oriatur. d. 77. n. 11.

Lex.

1 Lex æterna nō est proxima regula nostrarum actionū. d. 58. n. 13. in conclusione articuli.
2 Dubia lex an ponat in iudicio allegari. d. 65. num. 12.
3 In lege naturali Deum non posse dispensare quo sensu dixerit S. Thom. d. 97. n. 9. & 10.
4 Positiua lex id, quod præcipit, ipso facto in materia eius virtutis constituit, cuius intuitu præceptum fert. d. 98. n. 3. 4. & 7.
5 Lex quæcunq; ratio æterna dicitur. d. 105. n. 10
6 Aliquæ sunt leges in temporali Republica necessariæ ad eius conseruationem, aliquæ vero solum vtiles. d. 143. n. 5.
7 Quas humanas leges, & statuta quisque scire teneatur. d. 123. n. 4. & 5.
8 Quomodo dignosci possit an legis ignorantia sit inuincibilis. n. 6.
9 Quæ sufficiens censeatur diligentia ad leges dignoscendas. num. 7.
Vide Verbum Præceptum. n. 11.

Liberalitas.

1 Ad liberalitatē spectat vsus pecuniæ, huius autē retentio etiā ad sustentandā propriam vitam non est liberalitas. d. 95. n. 32. & 33.

Libertas, & liberum arbitrium.

1 In omni creatura rationali inueniuntur actiones liberæ a necessitate. d. 23. n. 21.
2 Libere operari circa quodcunque obiectum nō est perfectio naturæ rationalis. n. 22. est tamen proprius modus operandi ipsius. nu. 23. Liberum est differentia voluntary. nu. 24.
3 In finibus quo minor inuenitur ratio amandi, eo liberius amatur. d. 23. n. 28.
4 Libertas in actu solum est denominatio quædam extrinseca. d. 34. n. 15. & d. 55. n. 13. & d. 129. n. 23. & sequentibus.
5 Libertas reperiri non potest in potentia, quæ solum est passiua. d. 36. n. 3.
6 Libertas actuum voluntatis vnde oriatur. d. 39 a n. 13. & d. 44. n. 12. & d. 43. n. 19. & d. 55. num. 13. & d. 129. n. 24. & 25.
7 Liberum arbitrium non solum est circa media, vt falso putauit Duran. sed etiā circa finem. d. 45. n. 6.
8 Libertas formaliter est in volūtate, radicaliter autem in intellectu. d. 43. n. 19.
9 Libertas requiritur in actione, vt bona moraliter cēseatur, & meritoria. d. 55. n. 14. & 15. 20. & 21.
10 Liberum est fundamentum totius generis moris. n. 20. & 21. & d. 73. n. 43. & 44. & d. 77. n. 13. & d. 129. n. 23.
11 Nulla actio mala incipit esse sine libertate, nec mala potest perseuerare sine libertatis perseuerantia. d. 73. n. 46.
12 Liberū etiā applicatione solum fundamentum est peccati, si talis applicatio semper maneat subdita nostræ libertati. d. 98. n. 18.
13 Liberum non diuiditur per bonum, & malū, sicut genus per species, sed sicut subiectū per varias formas. d. 129. n. 23.

Universidad de Deusto
Biblioteca

14 *Ratio libertatis ens morale appellatur etiam. num.25.*
15 *Libertatis quæ est in actu, Deũ non esse causam aperte monstratur.n.24.& seq.*
16 *Quantum differat denominatio liberi a denominatione visibilis.d.129.n.28.*
17 *Liberi arbitrij, & potentiæ ad peccandum Deus est causa.n.34.& 35.*
18 *Infirmitatem, & attenuationem arbitrij in quo Arausicanum Concilium posuerit. d. 137.n.4.*
19 *Possibilitate antecedenti quamlibet tentationem sigillatim potest arbitrium nostrum uitare sine speciali auxilio gratiæ per Christum.disp.140.n.16.*
Vide verbum Albanenses. 2. & Armeni.3.

Logica.

† 1 *Sub artis habitu comprehenditur logica, estq; scientia practica, simul & speculatiua .d. 85.n.5.& 6.*

Loth.

1 *Immunis fuit a peccato incestus, peccauit tamen se inebriando.d.127.n.3.& seq.*

Ludus.

1 *Ludos prohibitos inspicere secundum se non est mortale peccatum.d.111.nu.7.*

Lumen gloriæ.

1 *Est necessariũ ad videndũ clare Deũ.d.7.n.5*
2 *Perfectius est visione Dei d.9.n.33.*
3 *Omnis qui habet illud, beat se ipsum.n.37.*
4 *Non subditur motione voluntatis in sua operatione.d.16 n.18.*
5 *An natura sua sit accidens incorruptibile.d. 21.n.3.& seq.*
6 *Posito lumine gloriæ in intellectu beati, & Deo denegãte concursum ad visionem, vis inferretur naturæ luminis. nu.8.*
7 *Non est dispositio ad recipiendam vnionem. d.79.n.46.*

Lux.

1 *Priuatio lucis in fieri vmbra est, at in facto esse tenebræ.d.139. nu.16.*

Luxuria.

1 *Peccatum luxuriæ minorem habet materiã quam iniustitiæ peccatum.d.66.n.21.22.*
2 *Luxuriæ peccatum, etiam contra naturam ex genere suo minus est, quam peccatum furti.d.100.n.30.*
3 *Diuerso modo opponitur castitati peccatũ contra naturã, quã fornicatio simplex.d.112.n.3*
4 *Quædam luxuriæ peccata non soli castitati, sed etiam alteri virtuti opponuntur. n.4.*
5 *Cur dicantur hæc peccata species luxuriæ per accidens. ibidem.*
Vide verbo delectatio.

M

Macula.

1 *Macula peccati in quo consistat, & qua ratione, ablui possit.d.11.n.65.*
2 *Maculam, quæ ex actu peccati per modum habitus manet, non esse destinationem ad pœnam contra Scotum ostenditur. dis.139. n.6.& seq.*
3 *Neque in priuatione nitoris naturalis consistit.n.12.*
4 *Per priuationem gratiæ iustificantis recte assignatur macula, a qua homo per iustificationem mundatur, & hac sola totus status peccati non sufficienter explicatur. n. 13. 14.& sequentibus.*
5 *AEqualis est in omni peccatore macula, quæ in priuatione gratiæ solum consistit.n.14. & 15.*
6 *Denominatio desumpta ex peccato non retractato, qua homo dicitur pollutus manere, est vera macula, qua sufficienter status peccati explicatur.n.21.& 22.*
7 *Non retractatio tantum est conditio ex parte subiecti, vt hæc macula sit.nu.22.*

Malitia.

1 *Malitia peccati quare non sit Deo voluntaria.d.24.n.10.*
2 *An malitia, quæ est ex finecõtineatur sub ea, quæ ex obiecto sumitur, sicut sub genere, aut e conuerso.d.51.a n.41.*
3 *Duplex malitiæ species vni actioni quando possit esse primaria.d.51.n.49.*
4 *Idem actus interior & exterior cuius malitia non consumatur interius, potest esse in duplici specie malitiæ.n 50.& seq.*
5 *Cum duæ malitiæ species eidem actui eueniunt, primaria, est fere semper vna. altera accidentalis, & secundaria.d.51.n.52.& 53.d.53.n.5.6.*
6 *Quæ dici debeat primaria malitia, quæ secundaria tam in internis actibus, quam in externis.d.51 n.53.& seq.& d.53.a n.4.*
7 *Si plures malitiæ species eidem obtingant actui, quomodo inter se comparari debeant. d.53.n.3.& 4.*
8 *Id quod tribuit primam malitiam, non est circunstantia.d.53.a n.8.*
9 *Malitia, quæ est ex circunstantia, non continetur sub ea, quæ est ex obiecto, sicut sub superiori.a n.18.*
10 *Malitiæ duplex est quantitas ex obiecto, & ex operante altera.d.71.n.1.*
11 *Quantitas materiæ electionis, & operis electi, quomodo non semper sequatur quantitatem malitiæ, quæ est in intentione. nu.7.*
12 *Quantitas malitiæ, quæ est in intentione, redundat in electionem, & in opus electum. d.71.n.8.*
13 *Malitia quæ est ex obiecto, & circunstantijs primarie est in actione exteriori, ab eaque in interiorem actionem electionis, & intẽtionis secundarie deriuatur.disp.73.nu.15. & sequentibus.*
14 *Malitia obiectiua quæ possit dici.n.21.*
15 *Malitia ex fine primarie conuenit actioni interiori, secundarie autem exteriori, si finis intentus res sit, vel operatio alterius. num. 23.& sequent.*
16 *Malitia, quæ peculiari aliquo respectu interius consumatur, primarie conuenit actioni interiori voluntatis, exteriori vero secundarie.n.26.& 32.*
17 *Ab operatione mala vnius hominis, quam alter pro fine habet, non deriuatur per analogiam malitia in operationem illius, qui illam pro fine habet.n.27.& 28.*
18 *Si finis nostræ intentionis sit operatio exterior, vt si furatur propter adulterium, malitia ex fine primarie reperitur in actione exteriori, quæ est finis, ab eaque in interiorem deriuatur, & tandem in ipsam actionem furandi.disp.73.n.28.& seq.*
19 *S. Thomas cum loquitur de deriuatione malitiæ ab interiori in exteriorem actum, aut e contra quomodo intelligendus. numero 35. & sequent.*
20 *Moralis malitia extrinsecus quidam respectus est disconuenientiæ cum natura rationali.disp.73.n.45.*
21 *Non reperitur in actionibus brutorum, aut causarum naturalium, etiamsi ab hominibus ad operandum applicentur. ibid.*
22 *Nulla additur noua malitia interiori actui efficaci, & inuariato, ex eo solum quod sequatur exterior actus.d.76.n.4.*
23 *Malitiam opponi virtuti consequenter cur dixerit S.Thom.d.89.n.14.& 15.*
24 *Peccati commissionis malitiam in priuatione non posse consistere ex multiplici obtẽditur capite.d.95.n.22.& sequentibus.*
25 *Consistit autem in relatione dissonantiæ cum natura rationali.n.40.& seq.*
26 *Prædicta hæc relatio non realis, sed rationis est.nu.46.*
27 *Malitia peccati omissionis non consistit in positiua aliqua relatione.n.44.& 45.*
28 *De malitia peccati commissionis quid senserit S.Tho.d.95.n.64.*
29 *Malitia in quouis actu facit peccatum, in actu autem libero facit culpam.d. 97. n. 8.*
30 *Ratio malitiæ moralis, & offensæ in Deum non est infinita.d.99.n.31.*
31 *Malitia peccati, quod non habet pro obiecto formali operationem aliquam, sed rem, vt odium Dei, & ei semper prouenit ex circunstãtia expresse, & directe volita.d.101.n.19*
32 *Malitia moralis ex obiecto, & circunstantijs primarie reperitur in actu exteriori.d. 104.n.10.*
33 *Licet malitia causam propriam habeat, non tamen habet causam per se.d.129.n.19.*

Malum.

1 *Malũ sub ratione mali non potest amari.d.31. a n.4.& a n.15. id optime explicatur.*
2 *Malum non est differentia essentialis actionis humanæ voluntatis etiam in genere naturæ consideratæ.d.55.n.7.11.& seq.*
3 *Quoties duo mala ita occurrunt, vt necesse sit alterum eligere, quod alias minus est, eligi necessario debet.d.66.n.21.*
4 *Malum ex singulari defectu.d.70.n.6.*
5 *Significat defectũ, & nõ tantũ in moralibus sed etiã reperitur in naturalibus.d.77.n.3.*
6 *Cum ratione peccati, & culpæ quomodo comparetur.n.3.*
7 *Malum aliud absolutum, aliud relatiuum, et quod vtrunque.d.95.n.42.*
8 *Quædam mala dicuntur, quia sunt causa mali, de quorũ genere non est peccatum.d.95. n.42.& 43.*
9 *Peccatum solum modo pleno ore malum dici potest.n.44.*
10 *Malum, & bonum opponuntur, sicut æquale, & inæquale, quæ licet sint relationes, non sunt relatiue opposita.n.63.*
11 *Malũ naturale non est integrũ nisi destructo subiecto, malum morale non ità d.99.n.16.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

14 Malum se ipsum destruere, & intolerabile esse, si integrum sit, quo sensu dicat Aristoteles.n.15. & 16.
13 Ratio mali in ratione inconuenientiæ consistit.d.140.n.11.
14 Malum culpæ vt sic non potest esse malum pœnæ.d.140.n.12.

Maria Virgo.

1 Ita intense dilexisse Deum in via, ac modo diligit in patria, multi arbitrantur. d. 11. n.21.

Martyrium

1 Quomodo dicatur opus elicitum a fortitudine & imperatū a caritate.d.51.n.14.& 34. & d.83.n.18.
2 Ceteris paribus ille, qui re ipsa subijt martirium, non plus meretur essentialis præmij, quā qui efficaciter subire illud volens non potuit id assequi.d.76.n.12.& 13.
3 Laureola tamen solum concedetur re ipsa patienti.ibid.

Materia.

† 1 A Deo absque forma conseruari potest, & tunc non esset in statu violento.d.25.n.20.
† 2 Non est propria natura.nu.22.
† 3 Materiæ nihil violentum.d.26.n.16. & sequentibus.

Matrimonium.

1 Vt sit validum, requirit consensum expressum.d.30.n.30.
2 Vt sit voluntarium, quarum conditionum requiratur notitia.n.27.& 28.
3 Coniux de matrimonij firmitate dubitans alteri coniugi debitum bona fide petenti reddere tenetur, ab eo tamen non potest petere.d.66.a n.6.præcipue.n.16.17.& 20. & sequentibus.
4 Matrimonum dissolui potest, quoties alter cōiux manens in fidelis cum altero ad fidem conuerso aut non vult habitare, aut non sine iniuria creatoris, vbi motus Pij. V. de matrimonys Indorum illustratur.d.66.n. 25.& 26.
5 Coniux rati matrimonij impedimētum sciens sustineat potius excommunicationis sententiam, quam debitum reddat.n.27.
6 Quando Ecclesia præcipit cōiugi, vt debitum reddat, non est eius intentionis dispensare in impedimentum matrimony, si quod re ipsa sit.n.27.
7 Coniux dubitans de impedimento matrimonij, quod est seruitus, reddat, & non petat in quo nihil sibi nocebit.n.29. & 30.
8 Vtroque coniuge de matrimonij firmitate dubitante, & vtroque dubium alterius cognoscente, nullus eorum reddere potest, aut petere.n.30.& 31.
9 Qui de impedimento frigiditatis, maleficij ue dubitare cæperunt, vsu coniugali per triennium id poterunt experiri.nu.32.
10 Si tale dubium oriatur ante tempus obligationis consumandi matrimonium, petenti alter reddere non potest, & quid tunc, & illo tempore illapso fieri debeat.n.32.
11 Qui dubitans de matrimonio debitum peteret, solius fornicationis simplicis peccato peccaret.n.41.
12 Dubius de matrimonio reddere tenetur petenti debitum.d.100.n.30.
13 Matrimonium constans saltem efficit, vt delectatio, quæ alias mortalis esset nō sit mortalis.d.113.n.3.
Vide verbum coniux.

Medicus.

1 In medicamentorum applicatione quam teneatur opinionem amplecti.d.64.n.22.
2 Fidere magis debet prudenti experientiæ, quam theoricis, philosophicisque rationibus n.23.
2 Non potest naturam ad pollutionem irritare perse primo absque mortali. d.115.n.9.

Medium.

1 Medium, vt medium non potest subire rationem finis.d.1.n.4.& 5.
2 Medium non est obiectum per accidens voluntatis, d.1.cap.2.
3 In mediis est aliqua bonitas distincta a bonitate finis ad finem tamen relata. dis.1.c.2. & d.33.n.14.& 20.
4 Media sunt obiecta secundaria voluntatis, non vero primaria.d.1.cap.2.
5 Nulla in mediis facta mutatione inutilia possunt fieri, quæ antea erant vtilia.d.1.c.3.
6 Intermediis non conuenit vera ratio causæ finalis.d.4.c.2.& 4.& d.40.n.10.
7 Media possunt applicari sine expressa intentione finis.d.4.cap.2.
8 Quomodo hoc fieri possit.d.33.n.22.
9 Media an magis libere diligātur, quam finis. disp.23.n.27.& 28.& d.28.num.13.& d. 79.nu.6.
10 AEquale medium, aut minus vtile comparatiue non potest eligi ab homine, aut ab Angelo.d.43.a nu.5.Vsque ad 18. secus tamen in Deo contingit.n.17.
11 Medium ad duos fines non subordinatos vtilitatem habens duplici electione eligi debet.d.51.n.49.

Melanthon.

1 Deum esse auctorem peccati asseruit impudenter.d.129.n.1.

Membrum.

1 Membrorum externorum motio rationi quomodo obtemperet.d.49.n.37.
† 2 Quantunuis subito externa membra moueri videantur, non tamen sine imaginationis actu mouentur, ipsa vero habitum non habēt d.78.n.28.

Memoria.

† 1 Quæ in memoria sunt habitus, per solum otiū non obliterantur, & quæ sit obliuionis causa.d.81.n.14.& 15.

Mendacium.

1 Ita intrinsece malum est, vt bonum reddi nulla ratione valeat.d.53.a n.22.& d.68. nu. 15.& 16.
2 A mendacio vt potuit excusari Iudith. disp. 68.n.17.
3 Mendacium apud Augustinum quando grauius censendum peccatum.d.69.n.10.
4 Licitum esse putarunt aliqui mendacium ctiā iuratum ob vrgentem causam.d.122.n.3.

Meritum.

1 Ratio meriti consequitur actionem bonam moraliter.d.55.a n.14.
2 Voluntas dandi eleemosynam infinitis pauperibus cur non habeat infinitum meritum. disp.76.n.14.
3 Ratio meriti, & demeriti in quo consistat, & quomodo sequatur ad actionem humanā. d.77.n.10.& 12.
4 In homine iusto omnia opera etiam minima virtutum adquisitarum sunt meritoria vitæ æternæ.disp.86.num.17.& 18.
5 Ad rationem meriti nulla requiritur lex, aut pactum.d.140.n.21.
Vide verbum. Deus.42.

Metaphysica.

† 1 Metaphysicæ, cuius aliqua principia experimēto sunt nota, obiectum adæquatum quod sit.d.79.num.25.
† 2 Ab Aristotele appellatur sapientia, includit autem notitiam principiorum simul, & cōclusionum.d.80.n.29.& 30.

Metus.

1 Inuolūtarium quomodo, & quatenus efficiat. disp.27.n.1. & seq. & d.28.n.17.& sequentibus.
2 Quæ fiunt ex metu simpliciter & magis sunt voluntaria.d.27.n.12.& seq.
3 Quæ fiunt ex metu, sufficientem habent rationem voluntarij ad peccandum, & ad inducendam obligationem, si adsint cetera.disp. 27.n.17.& seq.
4 Quæ fiunt ex metu, esse simpliciter voluntaria docens S. Thomas non contrariatur Aristoteli dicenti esse simpliciter involuntaria. disp. 124.n.10.& 11.

Michael Baius.

Propositiones Michaelis recitatæ in Bulla Pij V. & Gregorij 13. non omnes vt hæreticæ dānantur.d.139.n.5.

Missio.

1 Non causatur noua alicuius diuinæ personæ in animam iusti, missio ex donorum gratiæ intensione.d.8.n.9.

Monothelitæ.

1 Eorum hæresis circa vnitatem voluntatis, & operationis Christi exponitur.d.7.n.3.& 4.

Morale, mos, & genus moris.

1 Genus moris quid sit, & quid ad illud requiratur necessario.d.73.n.43.& 44.
2 Cuilibet humanæ actioni accidentarie conuenit.d.55.n.7.
3 In relatione rationis positum est.d. 95. n.46. & d.129.n.23.
4 Vt fundamentum necessarium supponit rationem liberi.d.129.n.23.

Universidad de Deusto
Biblioteca

§ *Inter alias circunſtantias, quas requirit, modus peculiaris operandi cauſæ debet connumerari.ibidem.*

Moroſa delectatio.

Vide verbo delectatio.

Mors.

1 *Mors,& ægritudo corporalis originalis peccati pœna.d.*134.*n.* 1.*& ſeq.& 138.n.* 4.

Motus.

† 1 *Omnis motus aut naturalis eſt, aut violentus: & nullus eſt ſolum modo præter naturam, d.*25.*n.*14.
† 2 *Motus circularis circa cœlum eſt igni violentus.n.*13.
† 3 *Nullus motus dicitur naturalis ex ſola potentia paſſiua materiæ.n.*20.
4 *Motus membrorum externorum quomodo rationi ſubdantur.d.*49.*n.*37.
† 5 *Motus naturalis cur ſit in fine, quam in principio velocior.d.*81.*n.*18.
† 6 *In nullo motu præterquã in generatione deſtruitur terminus a quo ſecudum ſubſtantiã, ſed ſolũ ſecundum reſpectũ peculiarem, ſecundum quem habet rationem termini a quo.d.*82.*n.*19.*&* 20.

Motus primo primi, aut ſubiti.

1 *Motibus ſubitis voluntas neceſſario tangitur. d.*38.*n.*23.*&* d.39.*n.*19.
2 *Subiti voluntatis motus cur naturales dicantur.d.*90.*n.*10.*&* 11.
3 *Subitis virtutis motibus ex natura rei poteſt produci habitus,niſi aliud impediret .d.*84.*n.*13.
4 *Qui motus primo primus, qui vero ſecundo primus dicatur.d.*106.*n.*1.
5 *Motus primo primos eſſe peccatum falſo opinantur aliqui.nu.*2.*&* ſequentibus.
6 *Non poſſe eſſe peccatum manifeſte oſtẽditur. n.*3.4.7.8.
7 *Motus etiam orti ex ſola cogitatione in membris habitare dicuntur.n.*10.
8 *Hos omnes motus primo primos, & ſingulos prouenire contra humanam induſtriam.numero* 11.
9 *Motus praui appetitus cum plena conſideratione etiam ſine voluntatis expreſſo cõſenſu a peccato excuſari nequeunt.d.*108.*num.*2. *&* ſequent.
10 *Si quis eos aduertat,reprimere tenetur.n.*3.
11 *Vtiliſſimus modus illis reſiſtendi eſt animum alio diuertere abſque vllo geſtu, & motu corporis exteriori.ibidem.*
12 *Quomodo ex volũtario in cauſa hi motus ſint peccata.n.*4. 5.
13 *Maius voluntarium in his motibus requiritur ex natura rei ad mortale,quam in homicidio,& ſimilibus.n.*5.

N

Natura.

† 1 *Eius definitio explicatur.d.*25.*n.*21.*&* ſeq.
† 2 *Soli formæ proprie conuenit ratio naturæ . n.* 22.

Natura humana.

1 *Poſt baptiſmum quomodo dicatur manſiſſe. d.*106.*n.*11.
2 *Quod vulnus contraxerit natura humana per peccatum.d.*138.*n.*1.*&* 2.
3 *Vulnera, quibus ſauciata fuit natura noſtra per peccatum,recte enumerat Beda.n.*2.
4 *Non minor eſſet naturalis inclinatio ad peccatum in pura natura,quam eſt in lapſa.n.*3.
5 *Vt rationalis eſt, prima regula eſt noſtrarum actionum.d.*58.*n.*9.*&* d.90.*n.*6.

Neceſsitas.

1 *Sola Dei extrinſeca protectione non poteſt voluntati creatæ imponi neceſsitas aliqua antecedens lædens libertatem.d.*18.*n.*6.
2 *Neceſsitas quandoque vſurpatur pro violentia d.*25.*n.*3 . *latius tamen patet quam voluntas.n.*4.*&* 5.

Neceſſarium.

1 *Quid requiritur, vt aliquid ſit neceſsarium quoad ſpecificationem, & quid vt ſit neceſſarium quoad exercitium.d.*26.*n.*10.*&* d. 22.*n.*25.*&* d.38.*n.*18.
2 *Vtroque genere neceſsitatis beatus amat Deũ, & de ſe ipſo clare viſo delectatur.d.*16.*n.*12.
3 *Neceſsarium violentum,& coactũ apud Scholaſticos pro eodem ſolent vſurpari.d.*25.*n.*1. 7. *aliquod tamen neceſſarium non eſt dicendũ violentum,aut coactum.n.*2.

Negatio.

Vide

Vide verbũ, Priuatio.

Negligentia.

1 *Peccatum ignorantiæ eſt in negligentia addiſcendi.d.*118.*n.*5.*&* 6.
2 *Quid ſit hæc negligentia, & in qua omiſsione conſiſtat.n.*6.
3 *Virtuti morali opponitur, ſtudioſitati videlicet,non antẽ virtuti intellectuali.d.*119.*n.*4

Neſcientia.

1 *Eorum eſt,quæ quis ſcire nõ poteſt.d.*117.*n.*1. *Vide Verbum* Ignorantia.

Nomen.

† 1 *Nominibus non eſt vtendum pro libito. d.* 12. *n.*1.*&* d.23.*n.*1.
† 2 *Adiectiua nomina,& ſubſtãtiua pluraliter, aut ſingulariter,vnde dicantur.d.*74.*n.* 5.

Nouatores hæretici.

1 *Deum non minus eſſe auctorem, & cauſam peccati,quam meriti impudenter effutiunt. diſp.*129.*num.*1.
2 *Qui fuerint huius erroris primi auctores.n.* 1. *&* 2.

O

Obedientia.

1 *Obedientia cæca,quæ dicatur a Patribus.diſp.* 66.*num.*53.
2 *Quo pacto ſe gerit inferior in dubio cum ſuperiore præcipiente.n.*50,*&* ſeq.
3 *Obedientiæ virtus vt ſit peculiaris, quodnam debeat formale motiuum reſpicere. d.*88.*n.* 24.*&* d.98.*n.*6.*&* d.102.*n.*16.
Vide verbũ Religio.*n.*3.*&* ſeq.

Obiectum.

† 1 *In obiecto facultatis, vt viſus,inepte diſtinguitur duplex ratio altera motiua , altera terminatiua.d.*31.*n.*13.
2 *Obiectum incognitum amari non poteſt.d.*35 *n.*6.*&* ſeq.
3 *Et amatum a voluntate neceſſario debet ab intellectu cognoſci.n.*17.
† 4 *Obiectum eſt principium actionis volendi, vt finis.d.* 36.*n.*19.
† 5 *Obiecti præſentia ſecundum locum reſpectu ſenſuum,quomodo requiratur.n.*21.
† 6 *Ex obiecto ſecundum genus, aut ſecundũ analogiam communi ſummi poteſt ſpecies peculiaris habitus.d.*50.*n.*11.
7 *Obiectum, & finis reſpectu actus interioris voluntatis ſunt omnino idem.d.*57.*n.*10.
† 8 *Obiectum adæquatum alicuius habitus quomodo aſſignandum.d.*80.*n.*28.
9 *Non variatur ratio obiecti proxime in genere moris ex eo, quod appetatur propter ſe, aut propter aliud.d.*146.*n.* 10.

Obliuio.

1 *Quæ inconſiderantia,obliuio ue a peccato operantem excuſare poſsit.d.*75.*n.*13.
2 *Obliuionis quæ ſunt cauſæ.d.*81.*n.* 14.*&* 15.

Odium.

1 *Odium Dei peius eſt in genere moris,quam error in genere naturæ non item.d.* 11. *n.* 47.
2 *In odio abominationis eſt duplex reſpectus, & ad perſonam, & ad malum, quod illi volumus.d.*15.*n.*32.
3 *Idem dicẽdum eſt de odio inimicitiæ.d.* 23. *n.* 7.*&* 8.*&* d.31.*n.*14.*&* 15.*&* d.33.*n.*15.
4 *Cum clara Dei viſione nulla ratione poteſt eſſe aliquod Dei odium.d.*16.*n.*11.*&* 12.
5 *Odium verſatur circa malum,& oritur ex amore.d.*23.*n.*7.
6 *Odium,& amor eiuſdem obiecti,& ſub eadẽ formali ratione ſimul eſſe nõ poſſunt etiam de potentia abſoluta.d.*26.15.
7 *Odium Dei poteſt vt delectabile apprehendi. d.*31.*n.*12.
8 *Reſpectus odij inimicitiæ alicuius perſonæ, & amoris amicitiæ eiuſdem perſonæ in cũdem actum coaleſcere nequeunt.d.*33.*n.*25. *&* 26.
9 *Reſpectus odij abominationis circa rem aliquam,& amoris concupiſcentiæ circa eandem in eundem coaleſcere nequeunt actum. n.*26.
10 *Odium Dei ita eſt intrinſece malum,vt nulla ratione valeat bonum reddi.d.*53.*n.*22.
11 *Odia ſunt reſtrigẽda, fauores conuenit ampliari.d.*66.*nu.*4.
12 *In odio Dei non eſt conuerſio ad bonum commutabile,ſed tatum expreſsa auerſio a Deo d.*96.*n.*9.*ex nimio amore proprio naſcitur. ibidem.&* d.140.*n.*20.
13 *Odium Dei,& ſi non eſſet a Deo prohibitum, eſſet peccatum.d.*97.*n.*7.
14 *Ody peccatum ſpeciale ſemper conſurgit ex diſpliſcentia expreſſa perſonæ.d.*101.*n.*20.

Offen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Offensa.

1 Ratio offensæ contra Deum in quo consistat. d.96.n.6.
2 Offensa, pro auersione a Deo sine supernaturali accepta non est de essentia peccati.n.8.
3 Quæ ratio offensæ philosophis fuerit nota.ibid. in quouis peccato mortali duplex ratio offensæ Dei inuenitur.d.100.n.16.
4 Si ratio offensæ consideretur, secundum quod est auersio a Deo, & priuatio gratiæ, æqualis est in quouis peccato mortali.n.17.
5 Inæqualis tamen erit, si summatur prodis conuenientia in natura rationali.ibidem.
6 Varia sunt genera offensæ hac vltima acceptione sumptæ in peccatis.ibidem.
7 Vt imputetur mortale peccatum, non opus est considerare rationē offensæ Dei d.107.n.14.

Omissio.

1 Omissio secuta ex causa positiua, si sit notitia, quanuis, non intercedat præceptum auferendi causam, est indirecte voluntaria. d.24.n.7.

Omissionis peccatum.

Vide verbum peccatum omissionis.

Operatio.

1 Omnes operationes secūdum virtutem habent vnum vltimum finem singularē.pagina.52.
2 Impossibile est operationem increatam creaturæ cōmunicari per modū formæ.d.7.n.5.
3 De ratione operationis vitalis est, quod precedat, ab ipso viuentem, ibidem.
4 Operatio omni modo finita versari potest circa obiectum infinitum disp.7.n.8.
5 Nulla voluntatis operatio pertinere potest ad essentiam beatitudinis.d.11.n.29.
6 Quælibet, operatio immanens facultatis intelligentis, aut appetentis contingit obiectum cum operante.d.15.n.12.
7 Operatio agentis trifariam impediri potest.d.129.n.11.

Opinio.

1 Opinionum alia tutior altera, alia probabilis probabilior altera, & quid vnaquæque. d.62.n.1.& 2.
2 Opinio minus tuta probabilior, tutior autem improbabiles potest esse.n.2.
3 Vt aliquis propria possit opinione reliēta operari, necessarium est existimet licitum sibi esse secundum alienam operari.n.11.
4 Quisque doctus suam iudicans probabiliorem ceteris opinionem, eam potest sequi licet minus tutam.d.62.n.12.
5 Opinionum quæ merito, censeatur temeraria. num.13.
6 Viro docto licet contra opinionem propriam reliquorum Doctorum probabilem sequi, licet omni, non careat formidine.n.14 & 26.
7 Quænam opinio cuique sit censenda probabilis.n.17.& sequentibus.
8 Contra propriam opinionem subditus vero prælato iuxta probabilem opinionem præcipienti obedire tenetur.n.28.
9 Quam teneatur confessarius opinionem amplecti, suam ne an pœnitentis minus tutam probabilem tamen.n.39.& 40.
10 Illiteratus homo quam possit de rebus agendis opinionem sequi.n.42.& 43.
11 In opinionibus non semper tutior pars est eligenda.n.44.
12 Qui contra propriam opinionem alienæ per extrinseca principia conformis operatur nō habet duos assensus contrarios, aut contradictorios.n.45.& sequentibus.
13 Doctor, a quo consilium exigitur, illud iuxta probabilem aliorum opinionem, & contra propriam petenti potest præstare nunquam tamen obliget ad restitutionem innixus aliorum opinioni.n.47.& d.63.n.14.
14 Eum, qui consilium exposcit, remittere nulla ratione potest a Deū, qui ex ignorātia inuincibili, alicuius legis pro opinione probabili omnino improbabilē amplectitur.d.62.n.48.
15 An caritas, aut religio Sacramentorum ministros liget in eorum administratione opinionem magis tutam circa materiam & formam semper eligere.d.63.n.4.& sequentibus, & n.10.& sequentibus.
16 Quam opinionem debeant sequi aduocatus in patrocinando iudex in iudicando, Rex in inferendo bellum, & medicus incurando. d.64.n.1.& seq.
17 Opinio non est intellectiua virtus, sicut neque existimatio.d.85.n.2.

Oratio.

1 Ab imperio, & successione in quibus differat. d.49.n.14.
2 Pro damnatis nemo ad Deum audeat orationem fundere.d.72.n.16.

Ordo.

1 Alter compositionis, resolutionis alter ex Sancto Thoma explicatur.d.45.n.15.
2 Ordo consultationis resolutorius est.d.46. n.4.& sequentibus.
3 Actiones humanæ quem habeant inter se ordinem.d.49.n.31.

Originalis iustitia.

Vide verbum Iustitia originalis.

Originale peccatum.

Vide Verbum, Peccatum originale.

P

Pandora.

1 Pandoram e cœlo missam vt Epimetheum deciperet, Ethnici fabulantur.d.30.n.5.

Primus parens.

Vide verbum Adam.

Paruulus.

1 Non habent paruuli sufficientem libertatem ad peccandum.d.41.n.15.
2 Dignitas pœnæ damni vnde proueniat paruulis.d.132.n.38.
3 Vnde accepturi essent ius ad vitam æternam, si Adamus non peccaret.ibidem.
4 Vnicuique paruulorum proprium conuenit originale peccatum.ibidem.
5 Priuatio iustiæ originalis non infligitur paruulis propter peccatum ipsis proprium, sed propter Adæ culpam.n.41.
6 Cur in vnoquoque paruulorum non sint plura originalia peccata.n.43.
7 Peccato Adami non sunt paruuli peccatores tanquam forma.n.43.& 44.
8 Paruulos decedentes cum originali pœna sensus cruciari, qui docuerint.d.134.n.4.& 5.
9 Nulla alia pœna, quam dāni puniuntur.n.6. 7.& seq.& d.135.n.5.6.
10 Quanuis paruuli a sinistris sint collocandi in die iudicij, non tamen audituri sunt illam sententiam, Ite maledicti.&c.d.134.n.10.
11 A beatitudine separari vident, nec de tali carentia tristantur.n.9.
12 Paruulorum pœna omnium pœnarum est maxima.n.10.& sequentibus.
13 Si potentia Dei infans aliquis in ignem æternum detruderetur, non esset ipsius pœna, nec parentis.disp.135.n.6.
14 Sub omni lege fuit paruulis remedium salutis.n.7.& 8.
15 Pœna damni, quam patiuntur, non est pœna peccati primi parentis, sed originalis, quod in se ipsis contrahunt.d.135 n.9.
16 Digni sunt hac pœna non dignitate parentū, sed dignitate propria ibidem.
17 Paruulos sine peccato originali nasci, qui hæretici docuerint.d.130.n.1.& seq.
18 Qua imprecatione digni sunt propter originale peccatum.d.131.n.7.8.
19 In se ipsis dicuntur peccatum habere, non tamen in se ipsis peccare.n.9.bene tamen dicuntur peccasse in Adamo.ibidem.
20 Paruulos peccasse proprio peccato dici non potest, bene tamen proprium habere peccatum.d.132.n.11.
21 Vnicum esse paruulorum peccatum quo sensu dixerit.recte Aug.ibidem.
Vide verbum vsus rationis.n.2.V.Pelagius. n.3.&.V.Armeni.n.5.

Passio.

1 Animæ passiones quid sint.d.77.n.14.
† 2 Passio alicuius rei, sicut neque essentia nunquam minuitur in se ipsa.d.107.n.7.
† 3 Passio quo differat ab actione. d.140.n.10.

Pater.

Vide verbum Filius.

Pater æternus.

1 Quomodo intelligatur beatus in priori rationis ante generationem.d.13.n.9.& 10.
2 Hæc locutio est impropria Præter æternus voluntarie genuit filium.d.23 n.4.

Paupertas.

1 Contra votum paupertatis duplex peccatum committit religiosus, qui sine licentia donat aliqui.d.99.n.20.

Peccator, Peccare.

1 Peccans mortaliter quomodo magis diligat creaturam, quam Deum.d.5.cap.1.
2 Peccans mortaliter qua ratione constituat vltimum finem in creatura.ibidem.
3 Peccans, venialiter qualiter dicatur in creatura vltimum finem constituere, & illa frui. d.5.cap.2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

1 Peccator in omni peccato aliquid Dei praue imitatur.d.6.cap.3.
2 Non iudicat,neque apprehendit vt maius bonum voluptatem,quam prosequitur, quam Deum,quem respicit.d.18.n.11.
3 Vt aliquis peccet, aliquis defectus requiritur in intellectu, & quis ille sit.d.18.n.12.& d.128.n.1.& sequentibus.& d.129.n.19.
7 Ab alieno peccato nullus dici potest peccator.d.132.n.43:44.
8 Peccator dum peccat, quem patiatur defectũ cogitationis in intellectu.d.37.n.6.
9 Peccare peccatũ actuale denotat.d.132.n.46.
10 Tãtum dicitur de operatione.n.45.
11 Nullusdicitur peccator,quia dignus est pœna, sed contra.d.139.n.8.
12 In omnibus peccatoribus æqualis est gratiæ priuatio.n.14.
13 Ex peccato præterito,& retractato vere denominatur homo peccator, non tamen pollutus,& in statu peccati.n.21.22.
14 Sine timore, & cruciatu ex parte voluntatis peccare sæpe contingit,nunquam tamen sine conscientiæ reprehensione, quæ in cognitione mali,& periculi cõsistit.d.107.n.15.
15 Peccare nunquam cõtingit in eo, quod vitari non potest.d.131.n.9.

Peccatum.

1 Omnia peccata non habent vnum vltimum finem singularem,propter quem fiant.pa.32.
2 Per solum habitum gratiæ sine actuali,& libera ad Deum conuersione peccatum remitti potest.d.11.num.68.
3 Peccatum quare non sit Deo voluntarium. d. 24.num.10.
4 Visione clara Dei absque amore, aut habitu gratiæ tolli potest.d.11.n.64.
5 Peccatorum grauitas ex qualitate virtutum, quibus opponũtur,pensanda est.d.62.n.31.
6 Etiam si alicui reuelaretur se peccaturũ, peccatum euitare, & in oppositum conari deberet.d.72.n.12. & 13.
7 Facta alicui reuelatione futuræ damnationis, & peccati vsque in finem vitæ, non esset ei licitum congruum a Deo auxilium postulare.d.72.n. 16.posset tamen petere sufficiẽs, & abundantius, quam alijs reprobis datur.n.17.
8 Aliqua peccata sunt prohibita, alia ante omnem prohibitionem peccata censentur. dis. 73. n.16.& 17.& disp. 77.n.2,& disp. 90.num.6.
9 Quædam peccata expressam requirunt rationem voluntarij,quædam autem cum voluntario indirecto, & ignorantia inuincibili committuntur.dis.73.n.31.& 32.
10 Vt actio aliqua peccatum sit,libertatẽ requirit,& vt perseueret in ratione peccati, libertatis perseuerantiam necessario exigit. num.46.
11 Actio exterior cum interiori vnum numero peccatum constituit.d.74.n.3.
12 Nomen Peccatum quãdoque sequitur abstractorum normam,quandoque concretorum, quoad multiplicationem attinet.n.5.& 7.
13 Quando peccata moraliter continuari dicantur,etiamsi effectus circa idem obiectum interrumpatur,& repetatur.d.75. n.3.& sequentibus.
14 Quæ interius consummãtur peccata, non possunt continuari in actione reflexa imperante.n.9.& 10.
15 Actus,quo quis vult v.g. occidere duos homines, moraliter cẽsetur duplex peccatum numero diuersum.n.10.
16 Actiones,quæ ad consumatum actum peccati diponunt,an idem numero peccatum cũ consumato actu constituant.n. 10.
17 Varij modi,in quibus moralis peccatorum continuatio interrumpitur, & numerus peccatorum augetur.n.11.& sequentibus.
18 Peccatum in somnis contingere non potest.n. 11.& 12.
19 Omnimoda inconsiderantia ad operis malitiã a peccato excusat.n.1.
20 Omnis actio moraliter mala peccatum est,& culpa.d.77.n.2.
21 Peccatum solum reperitur in actionibus.n.3. & dist.89.n.10.
22 Cum ratione mali,& culpæ quomodo comparetur.d.77.n.3.& 10.
23 Singula peccata contra naturam hominis vt queant dici.d.90.n. 4. quædam vero sunt, quæ speciali ratione contra naturam hominis dicuntur.d.90.num.6.
24 Ad peccatum nulla est in homine naturalis inclinatio.n.7.peccatum vitio est deterius. d.90.n.13.& sequentibus.
25 Habitus gratiæ,& caritatis, quouis mortali peccato physice,& suapte natura corrumpitur.d.91.n.3.
26 Peccati auctor,& causa Deus non est.d. 95. num. 3.& 4.
27 Peccatum non eo solum est malũ, quia sit causa mali.d.95.n.43.
28 Solum modo peccatũ pleno ore dici potest malum ex Basilio.d.95.n.44.
29 Peccatum a Patribus priuatio,& nihil quare dicatur.d.95.n. 60.
30 Peccatum mortale,vt mortale est, nulla etiã supposita in nobis notitia fidei, aut caritate Deo nos coniungente,coniunctione cũ Deo tanquam fine supernaturali nos priuat.dis. 96.n.4.& 5.
31 De ratione peccati non est priuatio caritatis, neque auersio a Deo vt fine supernaturali. d.96.n.5.& 6.
32 Omne peccatum est contra Deum legislatorẽ. n.6.& 8.
33 Oppositio peccati cum lege, aut est formalis ratio peccati,aut circunstantia necessaria illius.d.96.n.7.
34 In omni peccato conuersionem & auersionem contendit assignare Augustinus.n.9.
35 Peccati communis definitio quæ.d.97.n.1.
36 Non semper ex eo peccatum est,quia intelligitur a Deo vt tale,sed potius contra.num.2. & 3.
37 Neque eius ratio formalis in eo est, vt sit contra iuditium rationis nostræ,quãuis hoc iudicium sit conditio ad peccatum.n.3.
38 Non omne peccatum ideo est peccatum, quia prohibitum.n.5.& sequent.
39 Omne tamen contra Dei voluntatem est, & prohibitum.n.10.& 11.
40 Quo sensu cum Sancto Thoma recte dici possit,omne peccatum ideo esse peccatum, quia prohibitum.n.9.
41 Species peccatorum vnde desumendæ.n. 14.
42 Carnalia peccata ab spiritualibus specie differunt.n.15.
43 Ex motiuo remoto nouam speciẽ aduenire peccato quando sit verum.n.17.
44 Peccata,quæ ideo peccata,quia prohibita, specie differunt quoties præceptis specie diuersis sunt opposita.d.98.n.23.
45 Peccata nunquam multiplicãtur ex sola multiplicatione numerica præceptorum. num. 8.& 9.
46 Neque ex hoc solum peccatum notabiliter aggrauatur,imo & si aggrauaretur, non opus esset in confessione explicare talem circunstantiam.num.10.
47 Peccata,quæ ex natura sua opere exteriori cõsummantur,perfecta dicuntur in opere, inchoata vero in corde.n. 11.
48 AEqualis est in vtrisque ratio demeriti, eadẽque species peccati.num.11.14.
49 Cum peccatũ exterius consummatur, opus peccati explicandum est in confessione.dis.98. num.14.
50 Peccata cordis,oris, & operis specie incompleta differre quo sensu dicat Sanctus Thomas num.15.& 16.
51 Non solum in voluntate,sed in facultatibus etiam sentientibus ipeccatum reperiri potest. num.18.
52 Omnia peccata esse paria qui dixerint.dis. 99. num.1.2.
53 Peccatorum maiorum,& minorum nusquam in nouo testamento reperiri differentiã quo sensu dixerit Basilius.n.6.
54 Inæqualia esse peccata omnium Scholasticorum concors est sententia.numero 7.& sequentibus.
55 Bonitatis moralis priuatio, quæ inuenitur in peccato,perfecta est, & in facto esse, non tamen in fieri.numero 11. 12. & sequentibus.
56 Licet in peccato ratio delectabilis reperiatur, ac proinde ratio communis beatitudinis,nõ tamen vlla ratio bonitatis moralis reperitur num.12.& seq.
57 Si omnes species peccatorum ex parte priuationis possent assignari, posset vt q3 omnis inæqualitas inde desummi.n.19.
58 In peccatis omissionis ex sola priuatione inæqualitas consideratur.ibidem.
59 Ex positiua oppositione peccati cum virtute inæqualitas peccatorum commissionis desumenda est.disputatio 99.numero 25.& sequentibus.
60 Non dicitur quis grauius peccare ex eo, quod omiserit actum,cui maius premium beatitudinis debebatur.d.100.n.13.14.
61 Mortale peccatum bifariam potest dici Dei offensa.num.16.
62 Peccati mortalis malitia nõ est auersio a Deo, sed causa huius auersionis.n.17.
63 Prima,& præcipua grauitas in peccatis ex obiecto desumitur.d.100.n.19.& 20.
64 Nullum peccatum inferioris speciei,quantumuis crescat ex circunstantijs, fieri potest grauius,aut æque graue cum peccato superioris speciei.n.20.21.27.
65 Peccatum inferioris speciei quo sensu dici soleat maius alio superioris speciei.n.22.23.
66 Aliquãdo etiam grauius puniri solet a iudice.n.23.imo,& a Deo maior pœna sensus propter illud solet infligi.ibidem.
67 Peccatum non priuat Deo vt opposita forma, sed vt fine.d.100.n.25.
68 Malitia peccati pensanda est ex bono, quo priuat tanquam forma,non tanquam fine.numero 26.
69 Si peccatum consideretur non vt malum in genere

Universidad de Deusto
Biblioteca

genere mioris, sed vt mortale, & veniale, non semper dicetur grauius peccatum, quod perfectiori virtuti opponitur. nume. 28.29.
70 Peccata carnalia, licet ex se minoris sint malitiæ, quam spiritualia, cur magis hominibus exprobranda. n.31.
71 Licet peccatum contingat ex violatione multarum circunstantiarum, quæ in vna ratione obiecti continentur, non erit in eo multiplex malitia.n.33.34.
72 Quo pacto in eodē individuo actu peccati duæ possint esse malitiæ solo numero distinctæ. n.34.35.
73 Id quod peccatum est quia prohibitum, non est dissentiens naturæ rationali ex sola substantia actus, cum libertate. disp. 101. n. 11. & 12.
74 In huiusmodi peccato malitia moralis non est oppositio cum lege præcipiente, sed hæc oppositio est circunstantia requisita ad malitiā. num. 12.
75 Vt peccatum sit in aliqua specie, non opus est, vt voluntas feratur directe in ipsam contrarietatem cum ratione. num. 15.
76 Peccata cō summata in operatione alterius potentiæ a voluntate eiusdem sunt speciei facta ex ignorantia culpabili, ac si scienter fiant. n. 16. 17.
77 Peccatum, quod pro obiecto formali habet rem aliquam, non tamen operationem, semper habet malitiam ex circunstantia expressa volita. num 19. 20.
78 Peccatū vnius speciei non contrahitur per peccatum alterius speciei. d. 102. n. 5.
79 Omne peccatum esse actionem immanentem quo sensu dicat S. Thomas. n. 25. & 26.
80 Licet omnia peccata in voluntate subiectentur, aliqua tamen etiam in alijs facultatibus sunt. d. 103. n. 3. & 4.
81 Peccatum propter euentum natum ex incuria quando quis ex iustitia tenebatur, commissionis est. n. 7.
82 Non solum in voluntate, & facultatibus sentientibus internis, sed in membris etiam, & sensibus externis peccatum formaliter reperiri potest. n. 9. 10. & d. 104. n. 1.
83 Peccatum non tantum dicitur de operatione, sed de defectu extra illam, peccare non ite. d. 112. n. 45.
84 Vt fundamentum necessarium postulat voluntarium voluntate creata. d. 133. n. 1.
85 Per peccatum omnino tolli natiuā inclinationem ad virtutem hæreticum est asserere. d. 136. num. 3.
86 Rationi superiori quoduis peccatum imputatur. d. 105. n. 10. & 11.
87 Quæ rationis aduertentia requiratur ad peccatum. nu. 13. 14. differentia peccati ab eo, quod non est peccatum, non in voluntatem Dei est reuocanda, sed ex natura rei pesanda. d. 107. n. 7.
88 Peccata semper viuere in eo, qui semel peccauit, & solum diuina misericordia occultari impie docuit Lutherus. d. 139. n. 2.
89 Aliqua nitoris naturalis manet ex peccato in homine priuatio, sed in hac priuatione non consistit status peccati. n. 12.
90 Vere dicitur homo peccator ex peccato præterito, & retractato, non tamen pollutus, & in statu peccati, neque dignus æterna pœna. n. 21. 22.
91 Ratio formalis peccati est malitia culpæ. disp. 140. num. 1.
92 Non potest vnum peccatum ratione malitiæ, qua peccatum est, esse pœna alterius peccati, bene tamen ratione alicuius effectus, & subtractionis gratiæ. n. 6. & sequentibus.
93 Nec Magister oppositū dixit, vt opinatur Scotus. ibidem. Etiā quatenus recipitur in subiecto, peccatum malitiā habet culpæ. n. 9. 10
94 Vnum peccatum alterius peccati esse pœnam, quo sensu dicant Patres. d. 140. n. 13.
95 Non est in omni peccato conuersio ad bonum commutabile, vt falso opinatur Caietanus. d. 140. num. 20.
96 Idem est in peccato pœnam mereri, & pœna dignum esse. n 21.
67 Ad hanc dignitatem, & meritū nulla requiritur comminatio. ibidem.
98 Dignitas peccati ad pœnam finita est. nu. 21. & 22.
99 Fieri potest vt remisso peccato adhuc maneat aliqua pœna soluenda. d. 141. n. 3.
100 Non omne peccatum ita est graue, vt pœnam annihilationis mereatur. d. 142. n. 9.
101 Secundum quam rationem peccatum dicatur vniuoce, & analogice de veniali, & de mortali. d. 144. n. 5. & 6.
102 Peccatum magis præcipue esse in voluntate, quam in alijs potentijs quo sensu dicat Sanctus Thomas. d. 115. n. 5.
103 In quibus peccatis necessarium sit voluntariū directum, & expressum. d. 126. n. 1.
104 Prius est in voluntatis defectu peccatum, quā in defectu intellectus. d. 128. n. 17.
105 Nullum peccatū esse ex malitia, & certa scientia, sed ex ignorātia quo sensu dicat S. Thomas. n. 17. & 18.
106 Peccatū ex infirmitate quid sit. d. 128. n. 18. 19
107 Peccatum ex dispositione corrupta difficile satis dicitur a S. Thoma peccatum ex malitia numero 24. 25.
108 Cur peccatum vt peccatum non sit opus Dei. d. 129. numero 29.
109 Suadere peccatum cur imputetur culpæ. n. 30.
110 Non omne peccatum dæmonis suggestione fit. numero 38.
111 Quænam Dei imago, & similitudo fuerit in homine per peccatum abolita. d. 137. n. 13. 14
112 Aliquid similitudis Dei post peccatum in homine mansisse in quem sensum dixerit Augustinus. numero 14.
113 Quod vulnus per originale peccatum contraxerit homo. d. 138. n. 1. 2.
Vide verbum voluntarium. n. 27.
Verbum Deus num. 3. & seq. *Verbum* potentia. n. 9. & *Verbum* præceptum.

Peccatum actuale.

1 Qui in peccato actuali ad beatitudinem rapetur, ab illo necessario desisteret. d. 18. n. 13.
2 Ad peccatum actuale non requiritur, vt sit actio aliqua physica, sed satis est aliquid per modum actionis significatū. d. 75. n. 14.
3 Per hoc peccatum vulnera quædam positiua homo contrahit, non item per originale. d. 138. numero 3.
4 Actuale peccatum quo differat a malo, vt sit d. 118. numero 10.

Peccatum commissionis.

1 Est actus præcepto negatiuo contrarius. d. 93. numero 13.
2 Peccati commissionis materiam in priuatione consistere non posse ex multiplici capite ostenditur d. 95. n. 12. & sequentibus.
3 Formale peccati commissionis in relatione dissonantiæ cum natura rationali posita est. d. 95. n. 40. & sequentibus.
4 Prædicta relatio nō est realis sed rationis. n. 46. & tamen verum est, peccatum re ipsa esse, & non obiectiue in intellectu. n. 49.
5 De malitia peccati commissionis quid senserit S. Thomas. d. 95. n. 64.
6 Peccati commissionis species vnde sit dijumenda. d. 97. n. 19.
7 Nisi peccato commissionis omissio necessario coniungatur semper ab illa specie differt. num. 25.
8 Quando commissio supra malitiam, quam ex propria materia habet, erit speciale peccatum. num. 26.
9 Eum, qui peccat peccato commissionis, defectum aliquem pati ex parte intellectus, cōmune Scholasticorum placitum. d. 128. n. 1. & d. 129. num. 19.
10 In quo hic defectus consistat varie explicant auctores. d. 128. n. 1. & sequentibus.
11 Quid de illo senserit Aristoteles. nume. 9. & seq.
12 In eo consistit, vt leuius, & minus efficaciter expendatur rationes retrahentes a peccato, quam delectabilitas. n 11. & seq.
13 Hunc defectum non solum in eo, qui ex passione peccat sed in eo etiam, qui peccat ex malitia reperiri manifeste ex Aristotele ostenditur. n. 12. & sequentibus.
14 Simpliciter prior est quocunque defectu in voluntate. n. 16. & 17.
15 Defectus hic intellectus tantum est causa per accidens de formitatis peccati. disput. 129. num. 19.
Vide verbum peccatum. n. 104. & 105.

Peccatum mortale.

1 Differentia inter mortale, & veniale peccatum non est ex parte expressi, aut tacitj consensus sed ex plena, aut non plena consideratione. d. 104. n. 5.
2 Mortale peccatum dicitur non ratione malitiæ moralis, sed ratione auersionis a Deo. numero 9.
3 Ratio mortalis, & venialis non sunt per se differentiæ ingenere moris, sed peraccidens genus moris consequuntur. ibidem.
4 Peccatum mortale secundum rationem mortalis non esse in appetitu, quo sensu vere docuerit Sanctus Thomas. n. 9. & sequentibus.
5 Peccatum ex genere suo mortale propter leuitatem materiæ venale fieri solet. disp. 107. num. 1.
6 Non potest esse peccatum mortale in voluntatis consensu sine consideratione expressa malitiæ moralis, vel periculi, vel saltem sine expressa dubitatione, aut scrupulo. n. 5. & sequentibus.
7 Hoc prouenire ex Dei voluntate falso docuit Scotus. n. 7.
8 Vt peccatum sit mortale, nō est necessaria deliberatio plena malitiæ, quatenus moralis. numero 10. & 11.
9 Qui peccat mortaliter, eo ipso vere dicitur priuatus gratia, etiamsi eam ante peccatum non haberet. d. 139. n. 20.
10 Ex mortali non retractato non solum homo pollutus denominatur, sed æterna pœna dignus ex

Universidad de Deusto
Biblioteca

nus ex natura rei. numero 22.
11 Malitia mortalis peccati infinita dicitur quo dammodo, sed reuera est finita. d.140.n.19. & d.142.n.9.
12 Mortale peccatum quid sit, & cur sic dictum. d.142.num.1.
13 Omnia peccata esse mortalia impie effusit Calvinus. num.2. & 3.
14 Peccatum mortale, vt remittatur, non est necesse ipsum infinite detestari. n. 9.
15 Peccata circa Deum ex genere suo mortalia sunt. d.143.n 3.
16 Quo differat mortale peccatum a veniali. nu. 6. & sequentibus..
17 Vt mortale imputetur, non est opus considerare rationem offensæ Dei. d.107.n.14.
Vide verbum, Veniale, n.13. & sequentibus.

Peccatum omissionis.

1 Peccatum omissionis quid. d.92.nu 1.
2 Non semper coniungitur expresso actui, hoc est voluntati omittendi. n. 1. semper tamen interior aut exterior omissio simul est cum aliquo actu, qui causa sit, aut illius occasio, d.92.n.3. & seq.
3 Omnis actus, qui vere est causa omissionis, & non se habet concomitanter cum illa, peccatum est propter omissionem, qui uero comitanter se habet. si bonus alias erat, malus ex omissione non redditur. d.93.n 3 4.
4 Quænam operatio omissionis censenda sit causa, quæ vero comitanter se habeat. n 5.
5 Voluntas expressa omittendi, opus item quod est omissionis exterioris causa, non commissionis sunt peccata, sed omissionis. imo idem omnino peccatum cum ipsa omissione. nu. 10. & d.94.n.15.
6 In doctrina Doctoris sancti, quisnam actus cum omissione per se comparetur. quisnam per accidens. d.93.n.11.
7 Peccatum omissioni tũc vere imputatur, cum quis voluntarie causam dedit omissioni, omissio vero in somno, vel ebrietate secuta non est peccatum in genere moris. d.94.nu. 4 & seq.
8 Peccati omissionis gravitas vnde pensanda. n. 18. & 19.
9 Si distincta sit omissionis notitia, æquale erit peccatum, secluso contemptu, vel directe omittere, aut indirecte, secus si accidat ignorantia aliqua culpabilis. d.94.n.20.
10 Peccati omissionis malitia nec augetur, nec minuitur secundum propriam rationem ex bonitate, aut malitia causæ. numero 19. neque in aliquo positiuo consistit. d.95.num. 44. & 45.
11 Omissionis peccati species ex opposito actu quo privat, pensanda est. d.97.n.19.
12 Semper a peccato commissionis specie differt, nisi commissioni necessario coniungatur. numero 25.
13 Quando erit omissio speciale peccatum supra malitiam, quam habet ex propria materia. num.26.
14 Peccatum omissionis solum consistit in privatione debiti actus. d.102.num. 16. & disp. 118.num.10.
15 Qui peccat peccato omissionis, semper patitur aliquem defectum in intellectu. disp. 128. num. 15.
Vide peccatum commissionis. n.9. & sequen. & verbum Peccatum. n.104 105.

Peccatum originale.

1 Nomine peccati originalis quid intelligatur. d.130.num.1. originale peccatum cur sic dictum. ibidem.
2 Hoc peccatum qui hæretici negarint. num.1. & sequentibus.
3 In omnes Adæ posteros præter Christum, & Beatam Virginem, peccatum originale ius se deriuatum auctoritate scripturæ demonstratur. n.5. & sequentibus.
4 Huius peccati notitia non caruerunt Ethnici philosophi. n.5 peccatum originale vere, & proprie esse peccatum contra Durandum ostenditur. d.131.n.3. & sequentibus.
5 Qua increpatione dignum sit originale peccatum in paruulis. n.7.8.
6 Quam requirat rationem voluntarij. n.8.
7 Peccatum originale fuisse ab anima contractũ antequam corpori iungeretur error. ut Origenis. d.132.num.1.
8 Nihil aliud esse originale peccatum, quam ipsam naturæ humanæ substantiam docuit Mathias Illiricus. n.1. 2.
9 Esse concupiscentiam, & fomitem, qui nos ad malum inclinat, aly hæretici dixerunt. numero 2.3.
10 Huic errori nec leuiter adhæsit Augustinus, vt quidam ei falso imponunt. num 5.
11 Nullum aliud esse hoc peccatum, quam actuale peccatum primi parẽtis, docuere Pighius, & Caterinus falso. numero 6. & sequentibus.
12 Quam difficile sit explicatu peccatum originale secundum Augustinum. disput. 132. n. 17.18.

13 Peccatum originale neque in reatu, neque in qualitate morbida, neque in priuatione subiectionis mentis ad Deum, consistere ostenditur. d.132.n.2. & sequentibus.
14 Originale peccatum est priuatio iustitiæ originalis debitæ paruulis in esse. n.33. & sequẽtibus, & d.139.n.13.
15 Quo pacto fuerit paruulis voluntarium secundum Augustinum d.132.n.36.38.
16 Dignitas pœnæ, quæ oritur ex originali peccato, diuersa est a dignitate culpæ actualis. num.37.
17 Vnicuique paruulorum proprium conuenit originale peccatum. nu.38.
18 In vnoquoque tantum est vnum originale peccatum, & in omnibus æquale. n.39.40.
19 Quæ sit ratio, propter quam, non sint plura originalia peccata in vnoquoque paruulorum, siquidem plures sunt priuationes donorum. num.43.
20 Peccatum originale non fuisse in potestate posterorum Adæ non tollit veram rationẽ peccati. num.44.
21 Vniuoce conuenit originale peccatum cũ actualibus. n.45.46. qui æquiuoce dicunt cõuenire nihil contra fidem docent. n.45.
22 Huius peccati in posteris causa primus parens fuit, non physica, sed moralis. d.133.n.2.
23 Quæ ratio voluntarij ad originale peccatum requiratur. n.3. a quibus contrahatur originale peccatum. d.133.n.4.
24 Etiam post primi parentis pœnitentiam deriuatur in posteros, & quæ sit ratio. n. 5.6.
25 Ex peccatis aliorum parentum cur non contrahatur in posteris aliquod peccatum. num.6. & 7.
26 Quæ fuerit in hoc mens Augustini. ibidem.
27 In solum Adamum originalis peccati causam esse reducendam probabilius est. nu.8 9.10.
28 Vis traducendi originale peccatum, quæ sit. n. 9.13.
29 Etiam Adamo non peccante, si aliquis eius filius peccaret, futurum originale peccatum falso docuit Scotus. n.11.
30 Animam, & voluntatem proxime esse peccati originalis obiectum, deducitur ex Sancto Thoma. n.13.
31 In voluntate tantum subiectari est probabile. num.14.15.
32 Quæ fuerint propter ipsum hominibus inflictæ pœnæ. d.134.n.1. & seq. & d.138.nu. 2. & seq.
33 Quod nam vulnus per originale homo contraxerit. d.138.n.1.2.
34 Peccatum veniale posse esse cum originali peccato probabile est sine mortali. d. 149. num. 3. & seq.
35 Si quis habens solum veniale cum originali moreretur, puniretur in perpetuum leuiori tamen pœna, quam puniuntur damnati in inferno. num.10.
36 Propter hanc hypothesim non est concedendus alius locus pœnarum, præter communiter ab omnibus notos. ibidem.

Peccatum veniale.

1 Peccatum veniale non potest in Deum referri. d.5.c.2.
2 Cum vero virtutis, & caritatis actu simul esse potest actus peccati venialis. d.70.num.13. & d.104.n.9.
3 Peccatum veniale in appetitu esse potest secundum rationem venialis, mortale non item. d.104.n.9. & seq.
4 Præter malitiam moralem nihil aliud habet veniale peccatum, quam esse dispositionem ad mortale. num.11.
5 Nullo modo minuit caritatem etiam extrinsece. d.137.n.9.10.
6 Aliquam relinquit maculam in anima. d.139 n.17.18.20.
7 Quo sensu dixerit Sanctus Thomas non relinqui maculam ex veniali. n.18.
8 Veniale peccatum siue quoad culpã remissum sit, sine non, mortali tamen cõiunctum æterna punitur pœna. disputatio. 141. num. 3. & seq.
9 Aliud est veniale remitti secundum culpam, aliud est remitti secundum pœnam. n.3.
10 Non potest secundum culpam remitti, neque in hac vita, neque in alia solutione soluit pœnæ d.141.n.3. & d.142.n.9.
11 In inferno nunquam deleri potest culpa venialis, bene tamen in purgatorio. disput. 141. numero 3.4.
12 Veniale peccatum cur sic dictum. disput. 142. num. 1.
13 Differentia inter mortale, aut veniale non desumitur ex eo, quod peccatum sit prædestinati, aut reprobi. n.2.
14 Nõ omnia peccata esse mortalia, sed aliqua venialia de fide est. n.3.
15 Peccatum veniale a mortali non ex Dei voluntate, & suapte natura differt. numero 5. & seq.
16 Eo quod mortale sit contra præceptum veniale autem contra consilium inter se differre falso autumat Scotus. disputatio 143. numero 1.2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

17 Non definitur hæc differētia ex eo, quod mortale sit circa finem, veniale vero circa media num. 3.
18 Contra præceptum est quodlis veniale peccatum, sicut & mortale. n. 4. & 5.
19 Quæ sit vera differētia peccati venialis a mortali. n. 6. & sequentibus.
20 Si ratio peccati consideretur pro disconuenientia cum natura rationali, vniuoce dicitur de veniali, & mortali. d. 144. n. 5.
21 Si vero peccatum consideretur, vt est contra vitam spiritualem, analogice tantum. n. 6.
22 De hac posteriori conuenientia locutus est Sāctus Thomas. ibidem.
23 Quo sensu dicat Sanctus Thomas, veniale peccatum genere differre a mortali. n. 7.
24 In obiecto venialis peccati quot modis contingat vltimum finem constitui. ibidem.
25 Quo pacto veniale peccatum ad mortale disponat. num. 8. 9.
26 Manens idem actus numero non solum ineſſe naturæ, sed etiam ineſſe moris, potest de veniali fieri mortale. d. 145. nu. 3. & seq.
27 Oppositum non docuit Sanctus Thomas. n. 4.
28 Peccatum ex genere suo veniale non potest fieri mortale præcise propter nimiam libidinē illius. num. 5.
29 In hunc sensum intelligendum est, veniale a mortali infinite distare, & vnum non posse fieri aliud, quantumuis crescat. ibidem.
30 Ex pluribus venialibus secundum se vnū mortale non quit fieri. d. 146. n. 2. 3.
31 Peccatum, quod secundum se veniale esset, quo pacto contingat ratione præcedentium fieri mortale. n. 3. & seq.
32 Cum pœna damni, quæ mortali peccato correspondet nulla pœna venialis peccati potest cōparari. n. 8.
33 Pœna tamen sensus peccato veniali debita superexcedere potest pœnam sensus mortalis peccati. n. 8. 9.
34 Quo pacto ex veniali fiat mortale, ex eo, quod in obiecto constituatur vltimus finis. nu. 11. & sequentibus.
35 Veniale ex genere in quo differat a veniali ex paruitate materiæ. n. 13.
36 Ex circunstantia quid potest peccatum de veniali fieri mortale. ibidem, ex circunstantia quomodo non item. n. 14.
37 De mortali quot modis fieri possit veniale peccatum. num. 15.
38 Peccatum veniale, & mortale circa idem obiectum quomodo dici possint differre specie. num. 16.
39 Non omne mortale magis notum est, quam veniale, neque e contra. d. 149. n. 1.
Vide verbum Angelus. num. 12. verb. Status innocentiæ n. 1. 4. verbum, vsus rationis. n. 4. verb. Originale peccatū. n. 34. & seq.

Pelagius.

1 Insignis naturæ defensor, & gratiæ hostis. d. 130. n. 1. peccatum originale negauit. ibidē.
2 Paruulos sine baptismo decedentes quandam fœlicitatem habituros asserebat. n. 2.

Perfectio, & perfectum.

1 Vltima nostra perfectio est operatio. d. 8. n. 13. & d. 11. n. 58. id quod perfectius est, ordinari potest ad id, quod est imperfectius. d. 11. num. 56. & seq.

Pertinacia.

1 Quid sit, & quid ad rationem illius completā requiratur. d. 126. n. 7. & seq.
Vide verbum, Hæresis.

Phantasma, phantasia.

† 1 Phantasma instrumentum est intellectus agētis ad productionem speciei intelligibilis. d. 36. num. 22.
† 2 Concordiam posuit inter intellectum, & phantasiam natura, inter voluntatem vero, & appetitum pugnam. d. 104. n. 3.

Pœna.

1 Inferni pœnas perpetuo duraturas fides catholica docet. d. 21. n. 1. & 2.
2 Pœnæ duplex genus, & quo'nam illorum in delicto dubio incurratur. d. 66. n. 5.
3 Pœna damni non cōsistit in dolore nato ex apprehensione, sed in sola priuatione boni conuenientis. d. 100. n. 3.
4 Hæc pœna dormientibus infligi potest. ibidem pœna sensus est, quæ media apprehensione cruciat. ibidem.
5 Quod ex eadem priuatione magis tristetur Venus, quam alius, non denotat maiorem pœnam damni, sed sensus. ibid.
6 Nomen pœnæ duo dicit, alterum in recto, scilicet rationem mali, alterum in obliquo, scilicet respectum ad culpam. n. 7.
7 Pœna est malum inflictum post culpam. ibid.
8 Quantitas mali pœnæ non sumitur ex ordine ad diuersa peccata, sed ex priuatione boni. ibid. & d. 146. n. 9.
9 Malum pœnæ sine ordine ad culpam esse malum, quamuis non haberet rationem pœnæ. d. 100. num. 7.
10 Pœna per se debita peccato mortali par est in omnibus, etiam si propter imparia peccata tribuatur. n. 12. & seq. per accidens potest esse inæqualis. n. 14.
11 Meritum pœnæ, quomodo sit passio peccati. n. 23. circunstantia pœnæ, quæ sequitur ex peccato, quomodo malitiam augeat ex Sancto Thoma. d. 100. num. 43.
12 Aliquando causa est noua peccati, aut nouæ malitiæ in eodem peccato. ibidem.
13 Vna pœna non facit hominem dignū alia pœna. d. 132. n. 37.
14 Pœna voluntatem respicit, non vt ipsa pœna mala sit, sed vt sit pœna. nu. 42. & d. 140. num. 14.
15 Tormentorum pœna rationem habet quodammodo vituperabilis. d. 134. n. 7.
16 Pœna damni etiam in paruulis omnium pœnarum maxima est. num. 10. & 11. & d. 146. num. 8.
17 Vnde pœnam aliquam maximam omnium esse deducentium sit. d. 134. n. 11. & seq.
18 Pœna mitior non semper est minor, & minus malum. ibidem.
19 Pœna essentialiter est habenti mala. ibidem.
20 Pœnam cum peccato maiori, aut minori proportionari tantum est verum de pœna, quæ in eodem genere potest esse maior, & minor. num. 13.
21 Temporalis pœna etiam est medicina, & remedium vt corrigantur rei. d. 135. n. 5.
22 Pœnæ dignitas, nisi culpæ deformitate ablata non tollitur. d. 106. num. 3.
23 Pœna sensus tantum debetur propter peccata, quæ propriæ voluntatis consensu commissa sunt. ibidem.
24 Etiamsi pœna ad culpā dicat respectum, Deus dicitur auctor pœnæ. d. 139. nu. 6.
25 Sicut ex Dei voluntate non prouenit pœnæ dignitas, ita neque ex ipsa sola tolli potest. num. 7. 8. & 22.
26 Pœnæ dignitas est commensuratio cum pœna. num. 8.
27 Non dicitur quis peccator ex eo, quod pœna sit dignus, sed contra. ibidem, & 23.
28 Rationem mali, & incōuenientis pœna habet respectu illius, qui eam patitur, rationem vero vltionis respectu illius, qui infligit. disp. 140. num. 8.
29 Pœna a culpa numero saltim distingui debet. num. 13.
30 Voluntarium non est de ratione pœnæ damni. numero 13. & 14.
31 In solo damno, quod sine dolore potest aliquis pati, pœna damni consistit. n. 14.
32 Pœna damni non est infinita intrinsece in ratione priuationis. n. 18. & 19.
33 In omnibus est æqualis. ibidem.
34 Si pœna impossibilis est, dignitas ad illam est impossibilis. d. 140. n. 22.
35 Aliud est infectum esse peccato, & aliqua pœna esse dignum. d. 141. n. 3.
36 Pœna debita propter peccatum non remittitur a Deo sine satisfactione. nu. 4.
37 Pœna satisfactoria, quam quis pro alieno peccato summit voluntarie, nō est simpliciter pœna. num. 6.
38 Semper infligitur pœna propter proprium peccatum, & ei, qui peccatum habet malū est, & respectu illius solum habet rationē pœnæ. ibidem.
39 Non præfinitur a Deo pœna, quæ sequitur peccatum ante permissionem peccati. dis. 129. num. 32.

Pœnitentia.

1 Pœnitentia virtus non est duplex, altera infusa, adquisita alia. d. 86. n. 16. & 17.
2 Nullum Deus permittit peccatum, ex voluntate pœnitētiæ, humilitatis, aut projectus peccantis. d. 129. n. 35.

Pollutio.

1 Carnis pollutio in somnis sequuta non est peccatum in genere moris. d. 94. n. 8.
2 Ob finem bonum licitum est de pollutione in somnis sequuta delectari affectu simplici: in illam tamen vt in somnijs sequatur, non licet voluntate efficaci consentire. d. 111. nu. 10. & d. 115. n. 4. 5.
3 Imo & de pollutione vi sola naturæ in vigilia secuta licitum est delectari ob bonum finē. d. 115. num. 6.
4 Licet etiam ob eundem finem eam desiderare, dummodo desiderium nō sit pollutionis causa. num. 6. & 7.
5 Pollutio indirecte voluntaria orta ex causa, quæ ex se alium habeat effectum, aliaque intentione quam pollutionis applicetur, nō est mortale. n. 7. & seq.
Vide Verbum, Medicus.

Portio.

Vide Verbū, Ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM.

Possessio.

1 *In pari casu, & delicto melior conditio possidentis. d.66. n.36.*
2 *In dubio circa dominij possessionem quid agendum, & post sufficientem inquisitionem fieri debeat, n.36. & sequen. quid autem si res a nullo possideatur. n.39.*
3 *Possessio in materia, & dubio iustitiæ multũ prodest. n.41.*

Possibile.

Vide Verbum, Impossibile.

Potentia.

† 1 *Nulla natura, aut potentia videre, aut velle potest, nisi saltem per operationem sibi inhærentem. d.7. n.7. & 8.*
2 *Potentiæ nostræ inepte dicuntur beari. dis. 10. num.11.*
3 *In creatura rationali sola est obedientialis potentia ad claram Dei visionem. d.22. n.11.*
† 4 *Nulla potentia potest vim pati in sua operatione. d.26. n.21. & seq.*
† 5 *Potentiæ animalis multum se iuuant, & impediunt in suis operationibus, & quomodo hoc fiat. d.34. n.3.*
6 *Potentiæ inferiores in homine quomodo subdũntur voluntati in suis operationibus. n.4.*
† 7 *Aliquæ animalis potentiæ ita sunt connexæ, vt vna sine alia operari nequeat. n.16.*
8 *Potentia, quæ solum est passiua, nequit esse libera. d.36. num.3.*
9 *Potentiæ ad peccandum Deus est causa. d.129. n.34 35.*

Praxis.

† 1 *Quid sit. d.12. n.1.*
† 2 *Ad practicam notitiam quid requiratur. dis. 59. num.4.*

Præceptum.

1 *Non potest imponi videnti Deum, vt ipsum nõ videat, aut visionem non diligat. d.16. n.18. & seq.*
2 *Non potest viatoribus præceptum imponi, vt beatitudinem vniuersim sumptam, aut etiã claram Dei visionem odio prosequantur. d. 39. num.5.*
3 *Si præceptum de non credendo infusa fide, aut de non sperando spe supernaturali, alicui imponeretur, ad quidnam obligaret. disput. 53. num.29.*
4 *Præceptum præpositi inferioris contra præceptum superioris, aut legem diuinam naturalem non obligat. d.67. n.31. & d.66. n.10.*
5 *Superioris præceptum, si iniustum non appareat statim, non multum examinandum, sed suscipiendum. d.66. n.50.*
6 *Præcepta in sui obseruatione solũ obligare ad actum secundum substantiam, non secundum modum virtutis, quomodo intelligendum. d.73. n.34.49. & 50.*
7 *Opere alias malo præcepta aliqua affirmatiua impleri possunt. ibidem, & d.93. n.9.*
8 *Occurrentibus simul duobus præceptis vnũ eorum necessario præualet, & tunc omissio alterius peccatum non est. d.93. n.4. & 9.*
9 *Diuersitas specifica præceptorum non ex præcipiente, sed ex obiecto, quod præcipitur, est pensanda. d.98. n.3.*
10 *Affirmatiuum, præceptum, & negatiuum specie differunt, si vnum ex alio non oriatur. nu.4.5.*
11 *Præceptum, aut legem positiuam seruare, quãdo sit virtus specialis obedientiæ. n.6.*
12 *Potestatem præcipiendi veram nullus potest alteri supra se ipsum tribuere, nisi de licentia principis. n.7.*
13 *Ex sola diuersitate numerica præceptorum, nũquam peccata multiplicantur. n.8.9.*
14 *Nullum est præceptum positiuum, quod solum transgressionis initium prohibeat, & non progressum, nisi opus prohibitum in indiuisibili consistat. disp.99. n.10.21.22.*

Prædicator.

1 *Prædicatorum inutilem doctrinam ligno, fœno, & stipulæ comparat Paulus. disputatio 147. numero 6. & sequentibus.*

Præfinitio Dei.

1 *An voluntati violentiam possit inferre. disp. 26. numero 4. & sequentibus.*

Præscriptio, & præscribere.

1 *Qui dubitans de dominio rei possessæ, illam retinet, an præscribere possit. disputatio 66. numero 40.*

Primum principium.

† 1 *Ad assensum primorum principiorum cur in nobis ponatur specialis habitus. disputatio 50. num.12.*
† 2 *Habitus ad assensum principiorum, si quis est, non a natura nobis inest, sed per assuetudinem adquiritur. d.79. n.8.*
† 3 *Ad quid prædictus habitus ponatur. n.14. & 15.*
† 4 *Non circa omnia principia constitui oportet. num.17. & 18.*
† 5 *Quænam ex principijs inductione cõparẽtur, quænam illa non egeant. n.18.*
† 6 *Idem est habitus circa prima principia, & circa conclusiones inde deductas. disp.80. n.28. & seq.*

Princeps.

1 *Potestatem habet, vt vitam subditi aliquando exponat mortis periculo, non tamen crucia di, nisi ob proprium eius peccatum. dis. 135. num.11.*

Priuatio.

† 1 *Ex priuatione, & positiuo in nullo genere fit vnum per se. d.95. n.11.*
† 2 *Eadem priuatio ad duo potest referri, ad vnum sicut ad habitum, ad aliud sicut ad obiectũ, & vtroque dici potest priuare. d.96. num.3. & 4.*
† 3 *Priuatio alia in facto esse, alia in fieri, et quid vtraque sit. d.99. n.7.*
† 4 *Licet priuatio in facto esse non possit dici maior, vel minor priuatio, potest tamẽ dici magis, & minus mala, n.17.18.*
† 5 *Inter priuatiue opposita non datur mediũ respectu eiusdem subiecti. n.30.*
† 6 *Priuatio non potest esse alicuius vt obiecti, vel finis, nisi proximè sit alicuius formæ coniungentis cum tali obiecto. d.132. n.25.*
7 *Inter priuationes, quas perfectas vocant, non potest vna esse maius malum, quam alia. d. 132. n.40.*
† 8 *Non multiplicatur priuatio ex multiplicatione causæ, sed ex multiplicatione formæ. d. 139. n.16.*
† 9 *Quantitas priuationis, & negationis non ex obiecto, sed ex forma, qua priuat, expendi debet. d.140. n.18.*

Prodigalitas.

1 *Peccatum prodigalitatis ex duplici circunstantia contingit. d.54. n.2.*
Vide verbum Cupiditas. *n.2.*

Prohibitio.

1 *Non potest esse solum iudicium indicans. dis 97. num.1.2.*
2 *Conscientiæ nostræ iudicium non est prohibitio, sed prohibitionis propositio. n.2.*
3 *Posita exterioris operis prohibitione voluntas efficax illius iure naturali est prohibita. d. 110. numero 6.*

Propositio.

† 1 *Propositio conditionalis actualem habet veritatem, ratione cuius intellectus actu potest illi assentire. d.42. n.20.*

Propositum.

1 *Apud Aristotelem propositum idem est, quod apud Scholasticos intentio. d.40. n.9. & d. 41. numero 1.*
2 *Propositum amplectendi honestatem vniuersim a nullo habitu specialis virtutis adquisitæ elicitur. d.50. n.8. & seq.*
3 *Ex obiecto illo, & si valde communi speciem bonitatis peculiaris sortitur. n.11.*
4 *Propositum male viuendi in vniuersum semper est in aliqua specie peccati; ex illo tamen repetito non generatur habitus peculiaris a reliquis distinctus. numero 11. & 12.*
Vide Verbum. Voluntas.

Prudentia,

1 *Omnis virtus moralis per prudentiam comparatur. d.50. n.10. & 11.*
2 *Habitus fidei, & spei infusi esse possunt in nobis sine prudentia. disput. 53. numer. 29. & 30.*
3 *Prudentia semper est bonorum operum causa. num.30.*
4 *Quomodo prudentia circa res contingentes operans virtus possit esse intellectualis. disp. 58. n.12. & 13. & d.85. n.3.*
† 5 *Eius definitio ab arte quomodo differat, & in quo cum morali virtute communicet. d. 85. num.7.*
6 *Prudentia circa bonum proprium vnicus est secundum speciem habitus, & vna virtus intellectualis. d.85. num.9.*
7 *Sed circa varia obiecta extensionem recipit. disp.88. n.15.*
8 *Circa se autem, & circa alios diuersæ prudentiæ species assignantur, vt regnatiua, politica, æchonomica, militaris. disputat. 85. num.13.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

9 Prudentia nõ solum circa media vtilia, sed etiam circa finem ipsum virtutis in materia particulari versatur.d.88.n.14.
10 Quam habeant cum prudentia connexionem adquisitæ virtutes.n.15.
11 Cur defectus peculiari modo oppositi prudentiæ non sunt specialia peccata.d.119.n.4.
12 Virtutum moralium dux est.ibidem.

Puer.

1 Pueros Mathematicos esse posse, sed non sapiẽtes philosophos ue optime dixit Arist.d.79.n.21.23.24.
Vide verbũ Paruulus.

Purgatorium.

1 Veniale peccatum in purgatorio deletur etiã quoad culpam.d.141.n.3.
2 Ignem,& pœnam purgatorij qui negarint. d.147.n.2.

Pusillanimitas.

Vide verbo Superbia.n.3.

Q

Qualitas.

† 1 In prima specie qualitatis species intelligibiles,& sensibiles cõstituuntur.disput.78. numero 12.
† 2 Non tamen constituitur ibi habitus,vt dicit ordinem plurium qualitatum,aut rerum.ibidem.
† 3 Omnis qualitas,quæ cum expulsione contrarij introducitur,aut augetur,successiue producitur.d.8.n.24.
† 4 Qualitates augmentum infinitum cur ab agente naturali habere nõ possint.d.82.nu. 21.
† 5 Gradus intensionis in eadem qualitate nõ diuersæ,sed eiusdem sunt prorsus rationis.d.82.num.25.
† 6 Nec vniũtur aliquo indiuisibili qualitatis,qui sit terminus communis.n.27.
† 7 Ex qualitatibus aliqua inuenitur, quæ alicui mala est,& dissona, vt homini tristitia.d.95.n.43.

Quantitas.

† 1 Vnde proueniat quod maiorem nunc, minorẽ postea occupet locum.d.82.n.16.
† 2 Quod in quantitate facit inæquale,in substãtia facit diuersum.d.100.n.22.

Quid circunstantia.

1 Penes parum,& magnum in materia obiecti attenditur.d.146.n.11.
2 Aliquando ratione huius circunstantiæ de veniali fit mortale.n.13.

Quomodo circunstantia.

1 Penes quantitatem affectus,& intensionis attenditur.d.146.n.14.
2 Non potest ratione huius circunstantiæ de veniali fieri mortale.ibidem.

R

Ratio.

1 Cur nostrarum actionum regula dicatur. dis. 58. n.9. Ratio inferior,& superior quid. d.105.n.1.& seq.
2 Memoriæ intellectiuæ,& voluntati vtraque tribuitur.n.2.3.
3 Rationem inferiorem fœminæ,superiorem viro comparat Augustinus.n.3.
4 Quid sit ratio æterna,quam ratio superior conseruat.n.10.11.
5 Quis secundum rationes æternas, quis vero secũdũ tẽporales operari dicendus sit. nu. 10.
6 Quæ rationis aduertentia requiratur ad peccatum.n.13.14.
Vide verb.Peccatum.n.37.

Rationis vsus.

Vide verb. Vsus rationis.

Raptus.

1 Nõ solum castitati,sed alteri etiam virtuti opponitur.d.112.n.4.

Reatus,Reus.

1 Reatus culpæ, constrictio est,& obligatio ad culpam.d.132.nu.17.
2 Aliud quid est a culpa,illam tamen supponit non retractatã.ibidem.
3 Nullus dicitur reus reatus ipsius,bene tamẽ dicitur reus peccati,& culpæ.ibidem.
4 Reatus pœnæ non solum pro obligatione ad pœnam,
sit,& vnde causetur, & quos habeat effectus.d.11.n.67.& 68.& d.17.n.6.8 & seq.

Terra.

† 1 Terra, omniaque grauia, quæ ipsi terræ innituntur,ita efficiunt corpus vnum,quod attinet ad grauitatem,vt ponderibus suis libretur.d.81.n.20
† 2 Grauitate etiam sua coniungi appetunt centro indiuiduo magnitudinis totius mundi. numero.20.
† 3 Terra ita est in centro vniuersi,vt nulli innitatur corpori.n.21.
† 4 Terræ,& magnitudinis vniuersi quodnã sit centrũ.ibid.moueri potest motu irrepedationis,& hoc quãdo contingeret.n.21.22.& 23.

Theologus.

1 Qnomodo in lectione Patrum,& Doctorum Theologum versari oporteat.d.102.n.7.

S.Thomas.

1 Quo pacto dixerit finem esse obiectum voluntatis.d.1.c.2.3.vnde desumendi sunt tituli articulorum Sancti Thomæ.d.9.n.46.pagina.96.
2 Quid senserit in difficili illa controuersia, an delectatio sit operatio voluntatis appetentis.d. 14.n.12.& sequentib.
† 3 Quomodo intelligendus cum de motu grauiũ,& leuium loquitur.d.22.n.29.
4 An putarit intentionem, & electionem eundem esse actum.d.33.n.16.& seq.
Difficilis illa Sancti Thomæ propositio. In actibus interioribus voluntatis nõ differt bonitas, quæ est ex obiecto, a bonitate, quæ est ex fine, nisi forte peraccidens, prout finis pendet ex fine & voluntas ex voluntate,quomodo intelligenda sit.d.57.n.10.& 11.

Timor.

1 Quomodo differat ab spe,& tristitia.disp.14. num.23.
2 Non potest esse de Deo immediate.d.15.num. 33.& seq.
3 Timor seruilis cum seruilitate malus est.disp. 27.num.9.
4 Timor non potest esse in voluntate sine iudicio rationis.d.44.n.11.
5 Timor filialis quis dicatur.d.89.n.5.

Tristitia.

1 Quid sit.d.14.n.3.
2 Necessario debet esse vitalis operatio, non passio,vt contendit Scotus.n.5.& seq.
3 Solum est de malo proprio.n.10.
4 Non potest esse in Deo,neque in beatis. ibid.& d.16.n.12.
5 Quanuis esset in beatis, non posset visionem remittere.d.19.n.18.
6 Tristitia vndecunque proueniat, est pœna sensus,& rationem habet cuiusdam increpationis,& tormenti.d.134.n.8.
7 Quo pacto differat a timore.d.14.n.23.
8 Tristitia habetur de malo non ae personæ.ibid.
9 An proxime de Deo haberi possit. d.15.n.33.& seq.
10 Tristitia relata ad animam mala illi est,& secundum se dissona non habito respectu ad effectum,quem causat d.95.n.43.

V

Vacuum.

† 1 Quænam sit causa illud impediẽs.d.25.n.30.

Venatio.

1 Venationem spectare quo sensu dixerit Augustinus esse peccatum mortale.d.111.n.21.

Verbum diuinum,Verbum.

1 Verbum diuinũ cur ad Spiritus sancti productionem concurrat,nostrum autem verbum efficienter non producat amorem.d.36.nu. 17.& 18.
2 Verbum otiosum ex Patrum,& auctoris sententia quod nam dicatur.d.52.num.34.& sequent.
3 Vt verbum aliquod indifferẽs censeatur quas requirat conditiones.n.38.
4 Vnum otiosum verbum non potest ita continuari cum præcedentibus, vt ratione illorum fiat mortale.d.146.11.n.4.
5 Verbum iocosum,si in bonum ordinetur finem, absque culpa esse potest.n.11.

Verbum contumelioſum.

Vide verbum,contumelia.

Veritas.

† 1 Speculatiua,& practica veritas in quo consistant.d.58.n.11.

Veritas

Universidad de Deusto
Biblioteca

*Veritas primarie est in intellectu, secundario autem in rebus. l.73.n.5 1.
8 Maior virtus est veritas, quam temperantia. d.110.n.29.

Verum.

† 1 Verum, & falsum non sunt differentiæ essentiales actionum intellectus. d.55.n.8.

Vidua.

3 Eius delectatio venerea de actu coniugij præsenti mortale peccatum est secus si nõ sit venerea. d.114.n.2. & sequentibus.

Violentia violentum.

† 1 Violentum coactum, & necessarium apud Scholasticos idem videntur significare. d.25.num.1.
† 2 Violentum esse nequit, quoties agens a principio intrinseco mouetur sine repugnantia, & impetu contrario. n.5. & 12.
3 Beatũ in Deũ clare visũ necessario amore ferri non est violentum. n.5.
† 4 Violentum superius quid est involuntario. d.25.n.6. & 7.
† 5 Quid sit violentum, & violentia seu vis. n.8. & sequentibus.
† 6 Violentum in sola passione reperitur. n.15.
† 7 Illud solum violentum dicitur, quod est contra internum impetum efficientis, aut formæ, materiæ autem nihil violentum. n.16. & sequentibus.
† 8 Rebus creatis Deus potest inferre violentiam n.25. & sequentibus.
9 An causetur in voluntate ex visione clara Dei, ex vnione hypostatica, aut ex præfinitione diuina. d.26.n.2. & seq.
10 An infusione alicuius actus, aut habitus a solo Deo facta voluntati possit violentia inferri. n.8.16. & 17.
11 Non potest a facultas aliqua vim, & violentiam pati in operationibus suis. d.26.n.21.
12 Violentia facit inuoluntarium. d.26.n.31.

Virgo.

1 Non tenetur explicari circunstantiam virginitatis, quando confitetur peccatum turpis cogitationis, imo neque quando confitetur peccatum operis. d.112.n.1.
Defiorationis circunstantia, cum virgo sponte consentit, non constituit peculiarem speciẽ, numero 13.
Vide Verbo Stuprum.

Virtus.

1 Virtutes natura sua dicuntur in Deum referri. d.6.num.1.
2 Beatitudo viatorum in operibus virtutum in caritate factis consistit. d.12.n.13.14.
3 Circa virtutem vniuersim sumptam esse potest efficax voluntatis affectus. d.39.n.15.
4 Prædictus affectus a nulla speciali virtute elicitur. d.50.n.8. & seq.
5 Virtutis definitio ex Aristotele. d.50.nu.10.
6 Nulla peculiaris virtus constituitur circa finem honestum abstractũ a materia. d.50.n.10. & d.80.n.13. & 14.
7 Opus vnius virtutis ab alia quomodo imperari dicatur. d.51.n.34.35.
8 Ad virtutem quandoque pertinet actuum indifferẽtium materiam moderari. d.52.n.32.
9 Actus veræ virtutis simul in eodem potest esse cum actu peccati venialis. d.70.n.13.
10 Vt aliquis actus studiosus sit, & secundum virtutem, ferri debet directe in ipsam obiecti honestatem propter se ipsam. d.73.n.31. & seq. & d.86.n.19.
11 In virtutibus moralibus vnde petenda vnitas. d.80.n.30.
12 Nullus est actus virtutis, qui non simpliciter sit actus studiosus. d.144.n.4.
13 In definitione virtutis habitus est genus. d.84 n.6. virtutis habitus non est principium bonæ actionis, & malæ, sed semper bonæ n.10
14 Neque illa efficit actionem, quæ & si bona sit cum scrupulo tamen elicitur. n.11.
15 Prædictus virtutis actus principiũ etiam est operationis illius, quæ, vt sit bona, nihil ei de est præter libertatem. n.12. & 13.
16 An motibus subitis alias bonis adquiri ex natura sua possit. n.13.
17 Bonitas in habitu virtutis est per se differẽtia illius in genere habitus. n.14. 15.
18 Variæ virtutis moralis definitiones. n.15. & seq.
19 Virtute vt principio nullus male vtitur. n.19. & 20.
20 Cur dicatur habitus electiuus. n.21.
21 De virtutibus, vt habitus sunt, parum aut nihil antiqui Patres loquuti sunt. d.86.n.13. & sequentibus.
22 Virtutes omnes suam habent mediocritatem. n.27. & sequentibus.
23 Nullus habitus in appetitu sentiente residens veram habet, & propriam virtutis rationem. d.87. numero 5.
24 Ceteris paribus multo perfectior est quælibet virtus cum commitatu aliarum, quam si sola esset. d.88.n.26.
25 Virtutes an sint connexæ. n.16. & seq.
26 Nulla in vita mortali tam perfecta potest esse virtus, vt oppugnari non possit tentatione contraria, & deficiente congrua Dei gratia funditus euerti. n.30.
27 Omnes virtutes etiam infusæ dici possunt esse secundum hominis naturam. d.90.n.4.
28 In aliquibus virtutibus, præter expressam voluntatem circa honestatem actus, necessaria etiam est expressa voluntas circa materiam subiecti alia peculiari ratione. d.102. numero 18.
26 Contra has virtutes non peccatur specialiter, nisi adsit expressa voluntas contra illam peculiarem rationem consideratam in materia virtutis. ibidem.
30 Quæcũque virtus non tantum prohibet actus, qui per se contrarij sunt ipsi virtuti, sed etiam ne occasionem alteri præbeamus peccandi in ea materia. d.102.n.21.
31 Cuiusque virtutis honestas secundum legem æternam Dei dicitur esse. d.105.n.10.
32 Quo pacto opus virtutis ad peccatum mortale disponere possit. d.144.n.9.
33 Magna cum cautela virtutis opera facienda, ne ex subreptione inficientur veniali culpa. d.107.n.15.
34 Virtutis habitus in voluntate est in vniuersum. & quæ ratio. d.118.n.9.
35 Honestum vt honestũ est propriũ virtutis ibi. Vide Verbum Deus. n.46.

Virtus adquisita.

1 Adquisita virtus in quo ab infusa distinguatur. d.86.n.2.
2 Virtutes morales adquisitæ veræ, & propriæ, vt a philosophis considerantur, esse possunt in homine peccatore, & caritate destituto. d.88.n.4.
3 Rationem virtutis solum habent, cum in statu sunt heroico, in alijs autem statibus dispositionis nomen solum merentur. d.88.n.16.
4 Vna adquisita virtus nec pendet ab alia, neque cum illa connectitur essentialiter. d.88.n.16. & 17.
5 Omnes tamen cum vna connectuntur prudentia perfecta. n.17.
6 Vna quæque vero perfectam prudentiam non exigit. num.26.
7 Omnes virtutes connexæ sunt participatione, vt loquitur Hieronymus, non tamen ratione materiæ occurrentis proprietate possunt dici connexæ. n.19. & 20.
8 Ad virtutes morales adquisitas naturalem habet homo inclinationem per modum potentiæ patientis. d.90.n.4.

Virtus infusa.

1 In quo ab acquisita distinguatur. d.86.n.2.
2 Alia est infusa per se, alia per accidens. ibid.
3 Virtutes morales suapte natura infusæ cum caritate infunduntur, & per peccatum de meritoriæ amittuntur. d.88.n.23.
4 Ad virtutes morales infusas non habet homo naturalem inclinationem per modum potentiæ patientis, quamuis ipsæ virtutes secundum naturam hominis ipsius maxime dicantur esse. d.90.n.4. & 5.
5 Non potest esse principium bonæ, & malæ operationis. d.84.n.14.

Virtus intellectualis.

1 Prudentia, & ars virtutes sunt intellectus. d.58.n.12. & 13. & d.85, n.3.
2 Virtus intellectiua quæ. d.84 n.22. & 85.n.1.
3 Intellectiuæ virtutes quinario claudiuntur numero. numero.2.
4 Suam quoque mediocritatem seruant intellectuales virtutes. d.86.n.30.
5 Intellectiuæ virtutes cum supernaturali fide in intellectu, vt in obiecto resident. d.87.n.1.

Virtus moralis,

1 Omnes virtus moralis per prudentiam comparatur. d.50.nu.10. & 11.
2 Moralis virtus quæ. d.84.n.22 & d.85.n.1.
3 Variæ illius definitiones. d.84.n.15.
4 Alia dirigit operationes, alia passiones moderatur. d.85.n.14.
5 Et quo pacto recte hoc intelligi possit. nu.21. & sequent.
6 Præter virtutes morales suapte natura adquisitas concedẽdæ sunt aliæ per se infusæ, sed neque hoc ex Vienensi Concilio de fide esse colligitur, neque ex virtutis definitione efficaciter conuincitur. d.86.n.4. & seq.
7 Neque ex scriptura, & patribus. n.10.
8 Id optima ratione probatur. n.22. & seq.
9 Virtutes morales per se infusæ, quæ ad subsidiũ operis eliciendam conceduntur non ad illius modum, paruulis, & adultis in baptismo infunduntur. d.86.n.26.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem.d.88.n.7.
ri[illegible] assignanda medio
[illegible]quentibus.
12 Omnes virtutes morales in voluntate vt in subiecto residen.d.87.n.8.

Virtus Theologica.

1 Præter virtutes morales adquisitas esse quasdã alias a solo Deo infusas, quas Theologicas vocamus, quia circa Deum immediate versantur, tanquam probabilior opinio recepta est ab Ecclesia.d.86.n.1.& seq.
2 Suam quoque mediocritatem seruant virtutes Theologicæ.d.86.n.30.& 31.

Visio Dei.

1 Visio Dei conseruari non potest in absentia obiecti.d.7.n.8.
2 Visio clara Dei vere est adeptio, & possessio summi boni.d.11.n.39.& seq.
3 Visio clara Dei ex genere suo nobilissima est omnium operationum.n.42.
4 Sed in genere moris imperfectior est amore Dei.n.45. an sit magis desiderabilis quam amor Dei.ibidem.
5 Visio Dei est propter amorem Dei, non contra n.50.& sequentibus.
6 Visio Dei ordinatur ad amorem eiusdem, non sicut ad finem, sed sicut, ad effectum.n. 57.
7 Clara Dei visio vnit nos Deo.n. 58.
8 Qui illam haberet, necessario ex vi illius cessaret ab actu peccati.n.64.& sequentibus.
9 Visio clara Dei omnino determinat voluntatem ad diligendum Deum.n.68.
10 Visio Dei non est intellectio practica, sed speculatiua, & tamen est principium delectationis, & amoris amicitiæ Dei. d.12. n.2. & d.44.n.14.
11 Visio clara Dei, quæ nostra est beatitudo, est iudicium omnino simplex, æquiualet tamẽ assensui, & iuditio cõpositionis.d.12.n.6.
12 Vt beatitudo est iudicat de omnibus Dei atributis.numero.7.
13 Eadem indiuisibili visione videntur essentia Dei, & eius atributa, & oppositum repugnat d.13.n.1.
14 Visio clara Dei eatenus nostra est beatitudo, quatenus fertur in essentiam, attributa, & personales proprietates.d. 13.n.4.& seq.
15 Visio clara Dei respectu delectationis, quæ est in beatis non habet solam rationem asserentis obiectum, sed etiam rationem obiecti.d.15.n.18.
16 Visio Dei in beatis potest esse conditio proponens voluntati ipsorum se ipsam, & Deum visum, vt de illis delectationẽ capiat.n.20.
17 Respectu amoris amicitiæ, qui est in beatis erga Deum, solum est conditio.n.20.
18 Visio, & Deus visus sunt vnus integer finis, non duo.d.15.n.24.
19 Visio Dei de potentia absoluta potest esse sine amore eiusdem.d.16.n.8.
20 A visione clara Dei nullus pro libertate sua potest cessare.n.8.& 9.
21 Cum clara Dei visione nulla ratione esse potest aliquod Dei odium.nu.11.& 12.
22 Visio clara Dei dicitur gratia pro gratia.d.18. numero 5.
23 Eadem omnino nunc est in animabus iustis, quæ beatæ sunt, ac erit post die iudicij.d.19. n.6.& sequentibus.
24 Licet visio Dei esset simul cum tristitia, nequaquam remitteretur.n.18.
25 Ratione naturali ostendi potest hominem beari posse visione Dei.d.20.n.4.
26 Visio Dei, quæ nostra est beatitudo futura est perpetua.d.21.n.1.2.
27 An natura sua perpetua, et incorruptibilis sit. numero 3.& sequentibus.
28 De ratione visionis Dei, vt nomine beatitudinis significatur, est perpetua duratio.n.10. & sequentibus.
29 Visio clara Dei natura sua tota est supernaturalis perfectio.d.22.n.12.& 15.
30 Sensualis visio, quomodo in continua obiecti per motum applicatione varietur.d.51.n.6.
31 Visioni Dei error opponitur.d.100. num.26. & 27.
32 In genere naturæ optima operatio est Dei visio, in genere moris non item.ibidem.
33 Non est intrinsece infinita.d.140.n.18.

Vita.

1 Qui se exponit periculo vitæ, aut sibi eam aufert, nullo modo contra iustitiam peccat. d. 100.n.43.44.& d.102.n.13.
2 Vitæ spiritualis propriæ cur quis dicatur Dominus, non tamen vitæ corporalis.dis.102. num.13.
3 Circunstantia damni in vita spirituali nõ est contra aliquam virtutem peculiarem, nisi expresse sit volita.n.12.& 21.
4 Etiamsi vita spiritualis semel amissa recuperari posset, potius est corporalis amittenda, quam spiritualis.num.22.

Vitium.

1 Vitium significat defectum etiam in forma. d.89.n.10.
2 Quodlibet vitium contra naturam hominis est. d.90.n.4.& sequentibus.
3 Vitij habitum infundi a Deo non repugnat.d. 90.numero 11.
4 Vitium non solum corruptionem moris, sed defectum etiam in potentia, & facultate significat.d.106.n.12.

Vmbra.

1 Est priuatio lucis inferi.d.139.n.16.

Vnio hypostatica.

1 Vnio hypostatica faceret, vt etiam si Deus immensus non esset, intime esset in natura assumpta.d.8.numero 6.
2 Vnio hypostatica facit, vt deitas in Christo habeat rationem vnguenti, & formæ Sanctificantis.d.8.n.11.
3 Vnio hypostatica in Christo, quanuis illum beatum nõ efficiat, maior tamen est perfectio, quam beatitudo ipsa formalis.d.8.n.12.
4 Aufert omnem voluntatem ad peccandum sine violentia voluntati impressa.d.28.n.3.

Vocatio.

Vide verbum auxilium.

Voluntarium.

1 Quanuis latiori significatione, quod volitum est voluntariũ dici queat, proprie tamen voluntariũ in actione cõsistit.d.23.n.3.& 4.
2 In quibus actionibus reperiatur. n. 11.& seq.
3 Volitum non est de ratione voluntarij in vniuersum.n.4.& d.24.n.18.
4 Voluntarium quid sit.d.23.n.9.& seq.d.107 n.8.reperitur in brutis. d.23.nu. 11.& d. 30.num.31.
5 Perfectum voluntarium solum reperitur in actione libera.n.19.& 25.& d.18.n.6.
6 An sit in amore beatorum erga Deum, aut in amore Dei erga se ipsum.n.26.
7 Ex qua cognitione oriatur.n.28.& 29.
8 Voluntarium aliud directum, indirectum seu interpretatiuum aliud, & quid vtrumque.d.24.n.2.& 3.
9 Quæ sunt ex metu simpliciter, & magis sunt voluntaria.d.27.n.12.& sequentibus.
10 Quod voluntarium requiratur ad contractus, & ad peccatum.n.17.& seq.
11 Ex concupiscentia antecedenti minuitur perfectum voluntarium.n.5.& seq.
12 Vnde coniectandum actionem aliquam esse voluntariam secundum substantiam.d.30. n.25.& sequentibus.
13 Voluntarium, vt idem est quod spontaneum, essentiale est cuilibet voluntatis actioni.d. 55.numero 19.
14 Ratio voluntary, aut liberi non est genus moris, sed eius prærequisitum fundamentum. d.73.n.43.44.
15 Vnde constare possit aliquid esse directe voluntarium, aut indirecte.d.100.n.38.
16 Ratio voluntary a voluntate in alias facultates deriuatur semper.d.103.nu.8.
17 Licet voluntarium ad pœnã præsupponatur, aliter tamen cum pœna, quam cum culpa comparatur.d.132.n.42.
18 Voluntarij, quatenus voluntarium est voluntate creata, Deus non est causa.d.133.n.1.
19 Radix voluntarij, & liberi cognitio est.d.108. numero 2.
20 Inuoluntarium tantum est denominatio extrinseca in effectu.d.124.n.13.
21 Ideo non datur eius causa aliqua per se. ibid.
22 Voluntarium non tollitur per inuoluntarium, quatenus inuoluntarium est formaliter.d. 125.numero 6.
23 Proprie tollitur per non voluntarium.ibid.
24 Ratio propria excusans a culpa non est inuoluntarium, sed non voluntarium.ibidem.
25 Inuoluntariũ in quo consistat formaliter.n.7.
26 Cum voluntario optime reperiri potest.ibid.
27 Non minus requiritur ratio voluntarij, vt aliquid sit circunstãtia peccati augens, vel minuens peccatum, quam vt opus aliquod peccatum sit.d.127.n.11.
Vide verbum peccatum.n.107.

Voluntas.

1 Voluntas non est nobilior facultas intellectu d.11.n.43.
2 Vt amet obiectum, non indiget præter illius cognitionem iuditio aliquo dictante amandum esse.d.12.n.3.& 4.
3 Pro volitione quandoque vsurpatur ab Augustino.d.14.n.8.
4 Aliquando vsurpatur pro actu primo voluntatis circa finem.n.9.
5 Deum clare visum necessario, & non libere diligit.d.16.n.6.& sequentibus.
6 Sine violentia tamen.d.26.n.2.
7 Non potest eius libertas auferri per solam extrinsecam Dei protectionem.d.18.n.6.

Universidad de Deusto
Biblioteca

8 Impossibile est, vt moueatur ab eo, quod leuiter contra id, quod efficatius proponitur. n. 13. & d.92. numero 8.
9 Voluntas duobus modis operatur altero vt natura, altero vt voluntas, & quid vterque sit. d.22.n.24. & 25. & d.38.n.18. & d.25. numero 22.
10 Et quis perfectior. d.23.n.22. & 25.
11 Quid requiratur, vt actus eliciti, & imperati voluntatis voluntarij dicantur. d.23.n.16.
12 Quo magis necessario fertur voluntas in obiectum, magis videtur ab extrinseco moueri. numero 25.
13 In elicienda operatione sua non potest vim pati. d.26.n.1. & sequentibus.
14 An possit vim pati ex diuina præfinitione. n.4. & sequentibus.
15 An voluntas vim possit pati in actibus imperatis in ipsa manentibus. d.26.n.8. & seq.
16 Non potest voluntas sibi ipsi imperare immediate. numero 14.
17 Motus primo primi possunt esse inuoluntarij, sed non violenti operanti. nu.14.
18 Voluntas cogi potest, & violentia pati quoad actus imperatos aliarum facultatum. n.17. & sequentibus.
19 Id quod est voluntati voluntarium, & gratum alicui ex potentijs, potest esse violentum, & e contra. n.23.24.
20 Voluntas potest vim pati in cessatione aut priuatione actus. n.26. & seq.
21 Duplicem habet impetum internum. n.28.29.
22 Voluntas non potest odio habere bonum sub ratione boni, neque malum pro sequi sub ratione mali. d.31.n.4. & seq.
23 Voluntas non est ad appetibile, sed ad bonum quatenus est delectabile, honestum, aut vtile. numero 10.
24 Voluntas determinat se ipsam, & ceteras potentias, ad exercitium actus. d.33.n.34.
25 Ab intellectu mouetur quoad specificationem. ibidem.
26 Voluntas per se nihil conferre potest ad opera aliarum facultatum hominis. d.34.n.4.
27 Voluntati quomodo subdantur inferiores potentiæ. n.4. & 5.
28 Voluntas non est principium physicum motus localis in animali. d.34 num.8. & 9. & 14 & sequentibus.
29 Operationes aliarum potentiarum solum dependent a voluntate, ex naturali quadam connexione, & sympathia. n.9. & seq.
30 Voluntas nulla ratione ferri potest in incognitum. d.35. a n.6. & d.36.n.17.
31 Non tamen eget discursu, vt amet. d.35. n.8.
32 Eo feruentius amat voluntas obiectum, quo perfectius intellectus illi proponit obiectum amandum. n.10.
33 Vt amet non sufficit sensitiua cognitio obiecti. n.17. & d.37.n.6. & d.39.n.19.
34 In suis operationibus non mouetur efficienter ab obiecto cognito, aut cognitione obiecti. d.36.n.10. & sequentibus.
35 Voluntas nunquam mouetur insurgente passione in appetitu, nisi præcedat etiam in intellectu cognitio obiecti illius passionis. d. 37.n.3. & sequentibus.
36 An tunc moueatur necessario in aliquo casu. d.39.n.19.
37 Ad primum suum actum in vnoquoque negotio physice concurrit vt principium quod. d. 38.n.5. & sequentibus.
38 Voluntatem in primo actu in vnoquoque negotio non mouere se ipsam, ad alios vero maxime, quomodo intelligendum sit. d. 38. n.9. & sequentibus.
39 In primo illo actu mouetur ab instinctu alicuius externi principij. n.11. & sequentibus.
40 Voluntas quomodo dici queat vnum cum alio conferre. d.40.n.4.
41 Voluntas per intentionem quomodo possit ferri in plures fines ex Sancto Thoma, & ex mente authoris. d.40.n.13. & seq.
42 Nullus est actus voluntatis, qui explicari possit per verbũ velle. d.42.n.9.10. d.114. n.5.
43 Nullus est actus voluntatis, qui feratur in obiectum sub hac conditione si esset malum, vel bonum. d.42.n.10. & 11.
44 Volũtas circa impossibile an, & quo genere actus versari queat. n.12. et seq.n.49. & seq.
45 Aliqua appetit naturaliter, & quænam illa sint. d.38.n.18. & 19.
46 Naturalis voluntas, & gnomica quæ dicatur ex Nicæta. n.19.
47 Voluntas in via necessario quoad specificationem fertur in beatitudinẽ vniuersim sumptã, & in claram Dei visionem, quoad exercitium vero nullum obiectum amat necessario. d.39.a n.4. & d.92.n.8.
48 Voluntas in subitis motibus necessario tangitur. d.38.n.23. d.39.n.19.
49 Vt feratur in obiectum, interdum requirit iuditium compositionis, interdum ei simplex apprehensio sufficit. d.44.n.6. & seq.
50 Proprium est voluntatis vti. d.47.n.5.
51 Voluntas in nobis non est domina per verum imperium. d.49.n.10.
52 Suppositio etiam intellectuali actu imperij libere illi paret. d.49.n.35.
53 Quænam obiecta dicatur velle per se, quæ peraccidens

pœnam, sed etiam pro dignitate ad illam sumptus effectus est peccati. d.139.n.24.

Rectitudo & Rectum.

1 Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis. d.17.n.12.
2 Rectum quid sit, & quomodo cum bono, & laudabili comparetur. d.77.n.3. & 4.
3 Actio humana ex hoc quod bona recta dicitur. n.4.
4 Rectitudo actionum humanarum vnde sine circulo sumatur. d.58.n.9.

Regula.

1 Bonarum actionum regula quomodo assignanda. d.58.n.9. & seq. & d.90.n.6.
Vide verbum religio. n.5. & 6.

Relatio, relatum, & relationes diuinæ.

1 Relationes diuinæ per se pertinent ad obiectum beatitudinis. d.13.n.6.
2 Nullam relationem ponendam esse qui senserint. d.139.n.5.
3 Vt inutilis non admittatur circulus, quomodo sint definienda relata. d.58.n.3.

Religio.

1 Non est virtus Theologica. d.15.n.5. & 38. & d.48.n.7. & 9.
2 Religionis virtus adquisita quo pacto differat ab infusa. d.86.n.25.
3 Qui in religione vouit obedientiam, duplici peccat peccato, cum mandatum superioris trãsgreditur, extra religionem non item. d. 98. n.7. d.99.n.20.
4 In religionis superiore est postestas præcipiendi a Pontifice communicata respectu subditorum. d.98.n.7.
5 Transgressio regulæ, quæ tantum vt consiliũ est posita in religione, non est peccatum præterquam ex eo quod sit contra regulã. d.143.n.2.
6 Sed non raro contingit esse peccatum, & vnde id proueniat. ibidem.
Vide verbum castitas. n.2.3.

Remissio qualitatis.

1 Non tendit ad non esse qualitatis. d.82.n.20.

Remissio peccatorum.
Vide verbum. Articulus fidei. numero. 41

Reprobus.

1 Qui ex diuina reuelatione se reprobum nosset, ad bona opera nihilominus teneretur, non tamen posset congruum a Deo gratiæ auxilium ad perseuerantiam postulare. d. 72. num. 15. & sequentibus.
2 Reprobis etiam cognitis correptionis beneficiũ non est denegandum, licet nullus eos corripiendo teneatur, & an pro illis orandum. n. 16. & 17.
3 Reprobos noluit Deus prius punire, vel a regno cœlorum excludere, quam eorum præuideret peccatum. d.129.n.35.

Respublica

Vide verbum. lex. n.6.

Restitutio.

1 Vt restituendi obligatio oriatur, non exigitur actionem iniustam liberam semper permanere, sed satis est si a libertate exorbitet. d. 72. nu.18.
2 Peccatum non restituendi interrumpatur quomodo, quomodo item continuetur. d. 75. n. 14. & 15.
3 Peccatum non restituendi actuale est, & commissionis. d.75.n.14. & d.97.n.21.
4 Damna in ebrietate culpabili illata compensari debent. d.94.n.17.
5 Obligatio restituendi non nascitur ex solo affectu inferendi damnum. d.125.n.10.
6 Res secundum se leuis quando sub mortali sit restituenda. d.146.n.3. & sequentibus.
Vide verbum ignorantia. n.34.

Resurrectio.

Vide verbum. Articulus fidei. n.42.

Reuelatio.

1 Reuelationes de propria, vel alterius damnatione communiter conditionales habentur. dis. 72. nu.18.
2 Quod si absolute fierent, quid circa damnationem propriam, vel alienam impediendam fieri posset optime explicatur. n.15. & seq.

Universidad de Deusto
Biblioteca

1 *Si de iure regni dubium æquale inter reges contingat, & vnus eorum pacifica gaudeat possessione, per bellum deponi ille non potest, si autem nullus possidet diuidatur. d. 64.n.10.*

2 *Nullus Rex in controuersia probabili tantum ex vtraque parte ferre potest sententiam inter ipsum, & alium principem sibi non subditum, & eam armis executioni mandare, secus si euidens esset ipsius principis ius. nu. 11. & sequentibus.*

3 *Cuius iudicio debeant stare Reges, qui varias habent de iure Regni, aut status alterius opiniones.n.17. & sequentibus.*

4 *Ius vnius Regis contra alium quando censeatur litigiosum, & dignum, quod iudicio, nõ armis dirimatur.n.20.*

Rodericus Diaz.

1 *Ob insignem fortitudinem a Mauris dictus est* CID. *d.122.n.4.*

2 *Filias suas abstulit primis maritis, & alijs nuptui tradidit, & vt creditur cum ignorantia inuincibili.ibidem.*

S

Sacramentum.

1 *In administratione sacramẽtorum illa forma & materia vtendum est semper, quam Ecclesiæ consuetudo præscripsit.d.63.n.4.*

2 *Si Ecclesiæ consuetudo non obstet, ex obligatione religionis nõ tenemur in sacramentorum administratione opinionem magis tutam eligere.n.4. & sequentibus.*

3 *Secus tamen ex obligatione caritatis. n. 10. & seq. Sacramenti forma, & materia co existentiam aliquam exigunt, vt ratum efficiant Sacramentum.d.75.n.8.*

Sacrilegium.

1 *Ex mente Sancti Thomæ in quas species diuidatur.d.53.n.18. & 54.n.5.*

2 *Sacrilegium violationis Ecclesiæ per effusionem sanguinis, & semenis ciusdem speciei infimæ sunt.d.53.n.19. & d.54.n.5.*

3 *In confessione quando debeant hæ species explicari.d.53,n.18. & 19.*

4 *Species sacrilegij quandoque sola inuenitur in actu, quandoque aliã necessario supponit. d.54.n.5. & 6.*

5 *Blasphemia, aut turpiloquium in loco sacro cur non habeat peculiarem malitiam ex loci circunstantia.d.98.n.5. & 6.*

6 *Sacrilegium per effusionem sanguinis, aut seminis in loco sacro non committitur, si ista occulta sint.n.6.*

Sagacitas.

1 *Inest nobis a natura sagacitas. d.79.n.23.*

Sanctificatus, & sanctificatio.

Vide verbum, Iustificatio.

Sapientia.

1 *Quid sit sapientia & quo pacto ascientia distinguatur.d.79.c.6. & d.80.c.5.*

Satisfactio, & satisfactorium opus.

1 *Actus exterior vt sit satisfactorius.d.70.n.8. & 9. quodlibet opus hoc ipso quod meritorium est vitæ æternæ, habet rationem aliquam satisfactionis.n.9.*

2 *Satisfactio, quæ extra Sacramentum veram habet rationem satisfactionis pro delicto, suum effectum necessario sortitur, etiam sine libera acceptatione Dei, qui satisfactionem illam non potest non acceptam habere. numero.10.*

3 *Nullum opus, vt vere sit satisfactorium, indiget extrinseca Dei acceptatione.n.10.*

4 *Vt debitũ pœnæ ortum ex peccato remittatur a Deo opus est satisfactione.d.141.n.4.*

5 *Rationem quãdã meriti habet satisfactio.ibid.*

Scandalum.

1 *Scandalum aliud passiuum est, aliud actiuum & quid vtrumque.d.102.n.2.*

2 *Scandalum speciale tunc est, quando directe intenditur ruina specialis proximi.n.6. 7. & sequentibus.*

3 *Scandalum speciale neque contra iustitiam, neque contra caritatem est.n.12. & seq.*

4 *Est tamen contra proximi correptionem, vt correptio est, & subleuatio miseriæ.n.20.*

5 *Si sit ex proximi displicentia, non solum erit peccatum scandali specialis, sed odij.ibid.*

6 *Scãdalum generale, quod est sine expressa intentione ruinæ, aliquando potest esse peccatum veniale tantum.n.23.*

7 *Semper tamen est mortale scandalum speciale, etiamsi tantum intendatur ruina proximi, quæ tantum veniale peccatum sit.num. 23.24.*

Schismaticus.

Vide verbum Hæreticus.

Scientia.

† 1 *Quid requiratur, vt sit practica.d.12.num.1. & 2.*

† 2 *Quanuis virtus intellectualis sit, potest tamẽ esse materia virtutis moralis.disp. 118. numero 8.*

† 3 *Alia qualitas est præter species intelligibiles obiectorum scientia nostra. disp.78. num. 11.13.14.*

† 4 *Vna scientia vnus habitus, & vna qualitas est extensa, non plures.d.80.n.15. & seq.*

† 5 *Vnde petenda sit vnitas scientiæ.n.28.*

† 6 *Habitus scientiæ non deletur solo otio, & quæ sint veræ causæ oblitionis.disp.81.num.14. & 15.*

Scrupulus.

1 *Scrupuli definitio.d.67.n.7.*

2 *Vnde dignoscendus scrupulosus, & quomodo curandus.n.8.*

3 *Actus virtutis cum scrupulo factus non procedit a virtutis habitu.d.84.n.11.*

Securitas.

1 *Beatorum securitas est delectatio de visione sine timore.d.21.n.15.*

Sensus.

† 1 *Sensus externi ex se non sunt indifferentes ad operandũ, & nõ operandum hoc, vel illud. d.33.n.32.*

2 *In sensibus non subditis directe voluntati nõ est duplex principium determinationis. d. 33.nu.33.*

† 3 *In brutis sensus mouet quoad specificationem. d.33.n.35.*

4 *Sensus quomodo pareant imperio rationis. d. 34.n.4. & 5.*

† 5 *Sensus exteriores operari nequeunt, nisi attendat interior.n.16.*

6 *Cum sola sensus cognitione non potest voluntas operari.d.35.n.17.*

7 *Cur quæ sensibus opponuntur, non opponantur Deo, etiamsi sensus a Deo deriuentur. disp. 96.n.8.*

Seraphin.

1 *Vnde nomen sumpserit.d.11.n.46.*

Sol.

Vide verbum Axioma.n.8.

Somnum.

1 *In somnis vtimur intellectu, & voluntate.d. 35.n.17.*

2 *Nullum tamen tunc potest esse peccatum. d. 75.n.11. & 12.*

Species.

1 *Inter species tam naturales quã morales semper est diuersitas, quæ est in æqualitas.disp. 100.n.22.*

† 2 *Augmentum speciei non mutat naturam illius.ibidem.*

† 3 *Inferior species, quantumuis perficiatur, nunquam potest euadere perfectior, vel æque perfecta cum superiori.n.21.22.*

Species intentionalis.

† 1 *Per speciem omnino finitam potest repræsentari obiectum prorsus infinitum.d.7.n.8.*

† 2 *Ordo specierum in eadem facultate habitus dici potest, sicut & quælibet illius ordinis species appellari etiam habitus potest.disp.78. num.11.*

† 3 *Præter species intelligibiles datur in intellectu simplex quædam qualitas, quæ scientiæ habitus appellatur.n.11.13.14.*

† 4 *Species intelligibiles, & sensibiles in prima specie qualitatis constituuntur.n.12.*

† 5 *Species impressæ sensus externi non dicuntur habitus.disp.78.n.22.*

† 6 *In speciebus intentionalibus non sunt admittẽda indiuisibilia, quod si essent, nihil repræsentarent.d.80.n.31. & 32.*

† 7 *Species intelligibiles non pendent a corporea aliqua dispositione.d.81.n 9.*

† 8 *Abeuntibus sensibilibus quomodo, & a qua causa per aliquod tẽporis spatium species in potentia visiua conseruentur.disp.81. num. 16.17.*

Vide verbum Dæmon.n.3.

Spes.

1 *Quomodo differat a timore.d.14.n.23.*

2 *Spes habet pro obiecto visionem claram Dei. d.15.nu.18.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX RERVM

3 Obiectum formale spei est is, a quo speramus. numero 22.
4 A desiderio, & intentione quomodo differat. d.40.a n.5.disp.40.n.11.
5 Obiectum spei est arduum, & difficile, & in quo hæc arduitas sita sit. d.40.n.6
6 Definitio spei traditur, & explicatur.n.7.
7 Potest esse circa media, & rationem electionis sortiri. n.8.& 9.
8 Spei actus esse non potest sine iudicio rationis, d.44.n.11.
9 Neque veram habere rationē vsus.d.48.nu.8.
10 Actus spei infusæ ex præcepto malo, aut circunstantia vitiari nequit. d.53.n.27.& seq.
11 Per spem infusam quæ nam a Deo bona sperare possimus.d.53.n.27.
12 Spei habitus cum oppositio peccato non ita repugnat, vt de potentia absoluta simul esse non possint.d.91.n.9.
13 Nihilominus dicendum non est meritorie tantū per desperationē spem amitti.d.91. n.9.
14 Non expellitur quouis mortali peccato, disp. 139.num.3.

Sponsus.

1 Eius delectatio venerea de copula futuri coniugij peccatum mortale est.d.114.n.2.

Statutum.

*Vide verbum.*lex.

Studiositas.

1 Virtus est moralis opposita negligētiæ in addiscendis necessarijs. d.119.n.4.& d.126.n.9.

Stuprum

1 Stuprum non est directe species luxuriæ contra castitatem d.53.n.19.& 20.
2 Stuprum est violatio virginis contra eius voluntatem.d.112.num.4.
*Vide Verbum.*Virgo.

Substantia.

1 Dicitur esse propter suas operationes. d.11.n.55.
2 Et quomodo ad illas ordinetur.n57.
3 Nulla est substantialiter mala.d.43,n.20.
4 Inter substantias nulla inuenitur alteri mala nisi ratione effectus.d.95.n.43.
Aliquam esse substantiam malam dogmatizabat Manichæus.n.53.& sequentibus.

Substantia corporea.

† 1 Quare dicatur obiectum visus per accidens.d. 1.cap.2.

Subditus.

1 Probabilem veri superioris contra propriam opinionem præcipientis, equi tenetur.d.62. n.15.28.33.34.
2 Si potest obedire licite prælato præcipienti, tenetur.n.32.
3 Si de vera electione, & superioris iuris dictione ad præcipiendum dubitatur, aut diuersæ versantur opiniones, non tenetur subditus prælato obedire.n.33.& 34.
4 Quomodo se debeat gerere subditus in dubio cum præposito præcipienti.dis.65.num.50. & sequentibus.
*Vide verbum.*princeps.

Subreptio.

*Vide verbum.*deliberatio.

Superior.

*Vide verbum.*subditus.

Synesis.

1 Habitus est a prudentia distinctus, & ipsius prudentiæ comes.d.49.n.28.
2 Ad quid ponatur.ibidem.

T

Temperantia.

1 Obiectum temperantiæ quodnam sit.d.54.n. 7.& 8.
2 Temperantiæ habitus in appetitu residet authore S.thoma, & quomodo non circa actiones dirigendas, sed circa passiones moderandas versari dicatur.d.85.n.21.
3 De medio temperantiæ. d.86.n.28.& 29.
4 Habitus temperantiæ, qui est in appetitu, non habet rationem virtutis, temperantiæ enim virtus in voluntate residere debet. d.87.nu. 6.& sequentibus.

Tenebræ.

1 Tenebræ sunt priuatio lucis in facto esse, nec fieri maior potest.d.39.n.16.

Tentatio.

1 Nō sine Spiritus sancti gratia de facto superatur tentatio.d.140.n.15.& 16.

Tentio.

1 Tentio Dei vna ex duobus animæ beatæ quid sit, &

peraccidens.d.42.n.13.
54 Voluntas absoluta circa impossibile melius explicatur per verbū placet, aut delectat, quā per verbum volo.d.42.n.16.
55 Etiam si prædicta hæc voluntas formaliter sit absoluta, virtute tamen est conditionata, & aliquando in se continet absolutam voluntatem & efficacem.num.16.
56 Voluntas ferri non potest in bonitatem sub cōditione.num.20.
57 Non potest eligere æquale medium, aut minus vtile comparate.d.43.n.5.
1 Semper ab illo fine protrahitur, qui efficatius ab intellectu proponitur.d.43.num. 10.& d.92.n.8.
59 Quatuor mōdis cum diuina voluntate conformari potest.d.72.n.1.
60 Voluntas Dei signi vna, altera beneplaciti dicitur, & hæc aliera antecedens, cōsequens altera: alia efficax, ineficax altera.n.2.
Nostra voluntas quatenus debeat voluntati diuinæ conformari.n.3.11.& seq.
Vt nostra voluntas laudabilis, & recta dicatur, non semper sufficit cum diuina in voluto materiali conformari, nisi etiam in forma li conformetur.n.25.
3 Voluntas pro facto quando reputatur.d.76.n. 1.& 18.ab amando nunquam quiescit. dis. 92.n.5.
64 Nisi forte ei duo obiecta omnino æqualia proponantur, tunc enim pro paruo tempore in nullo illorum fertur.n.8.
65 Actus reflexus voluntatis in vniuersum alterius speciei est, quam actus directus.disput. 101.num.21.
65 Omnium peccatorum subiectum est voluntas. d.103.n.3.4.
67 Licet ratio voluntarij primarie sit semper in voluntate, ratio tamen peccati non item.n.4.
68 Peccati originalis subiectum est tantum voluntas.d.133.n.14.15.
63 Voluntatem non allici, nisi ab aliquo visu quo sensu dicat Augustinus.d.106.n.9.
70 Quænam dicatur efficax voluntas, quæ vero inefficax, & simplex complacentia.d.109.n.1 & d.111.n.12, & 13.
71 Voluntatis actus qualitas est, non actio, quæ sit productio.d.140.n.10.
72 Ex qualibet apprehensione noua nō incipit noua voluntas, nisi sit noua ratio mouēs ex parte obiecti.d.145.n.3.
73 Voluntas efficax faciendi id, quod est mortale, semper est mortalis.d.109.n.1.
74 Posita alicuius operis prohibitione voluntas efficax illius iure naturali est prohibita. disputatio 110.numero 6.
75 Efficax voluntas transgressionis legis potestati humanæ etiam Ecclesiasticæ non subiacet. ibidem.
76 Quæ sit ratio, propter quam efficax voluntas malitiam sumat ex opere exteriori. disput. 111.n.8.9.
77 Voluntate efficaci non licet consentire in opus, quod de se est mortale, vt fiat in somnijs.numero 10.
78 Speciem peccati sortitur voluntas efficax iuxta varietatem operis externi, a quo tāquam ab obiecto malitiam desumit.d.112.n. 3.
79 Voluntas efficax aliquod opus faciendi sub ea conditione, si licitum fuerit, non est mortale peccatum.d.116.n.3.
80 Peccatum magis præcipue esse in voluntate, quam in alijs potentijs, quo sensu dixerit S. Thomas.d.115.n.5.
81 Voluntatem creatam cū priuatione regulæ rationis esse causam peccati optime docuit S. Thomas.d.119.n.4.
82 Coacta voluntas cur dicatur in iure simpliciter voluntas.d.124.n.11.
83 Ab intellectu determinatur voluntas quoad specificationem, libera tamen manet quoad exercitium.d.128.n.14.
84 Etenus dicitur voluntas causa deficiens, quatenus ex nihilo est.d.129 n.7.
Vide verbum, Delectatio.

Votum.

1 Votum absolute factum ieiunandi omnes feriatas sextas obligat etiam in die natali domini feria sexta occurrente.d.30,n.26.
2 Contra votum castitatis peccat, qui vel solum turpibus cogitationibus delectatur.disp. 31. num.52.
3 Voti materia qualis futura.d.52.n.30.
4 Dubius an votum emiserit, illud obseruare tenetur.d.65.n.9.& 13.
5 Etiam si votum sit de elargienda pecunia alicui.n.14.
6 Qui voluit ante annos pubertatis, & putans se constrictum voti vinculo illud seruat, neque præcedens votum ratum habet, neque denuo emittit.d.66.n.30.
7 Votorum obseruationes in quauis materia eiusdem speciei infimæ, fidelitatis scilicet apud Deum, sunt.d.99.n.19.20.
8 Peccata contra votum, quæ in omissione videntur consistere, vt vera sunt peccata commissionis, vt non recitare.n.20.
9 Qui paruum aliquid vouit facere singulis diebus quan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX

bus, quãdo mortaliter peccabit, si aliquibus dicens ita non exequatur. d. 146. n. 6. 7.
10 Qui vouit nõ prætensurum, vel curaturum, vt eligeretur in prælatum, non obstãte voto potest absque mortali desiderare illud. d. 115. num. 10.
Vide verbum Religio. n. 3. & *verbum* Castitas. num. 2. 3.

Vsura.

1 Qui sub vsuris petit sine debita causa, contra iustitiam peccat. d. 102. n. 21.

Vti, & Vsus.

1 Humana peruersitas est frui vtendis, & vti fruendis. d. 32. n. 8. & 9.
2 Vsus non est actus elicitus a voluntate, sed quælibet operatio exterioris facultatis a voluntate per electionem mota dici potest vsus. d. 47. n. 2. & d. 48. n. 11.
3 Explicatur mens Augustini circa vsum, & quomodo quacunque re mũdi recte vti possimus. d. 48. n. 1. 2.
4 Licitum est vti Deo vt medio propter ipsum, tanquam propter finem, non tamen propter alium finem ab ipso diuersum. disp. 48. nu. 6. & sequent.
5 Actus caritatis reflexe imperatus, spes item, & desiderium Dei non possunt habere presentem vsus rationem. disp. 48. n. 8. Vsus nõ distinguitur ab electione. disp. 48. nu. 11.

Vsus rationis.

1 Status vsus rationis quid sit, & in quo differat ab statu, & potentia aliquantulum discurrendi. d. 149. n. 1.
2 Hic status in pueris, & amentibus non est, cũ tamen sit potentia aliquantulum discurrendi. ibidem.
3 Non opus est ad vsum rationis, vt quis sciat inter omnia opera bona, & mala distudicare. ibidem.
4 Non ita paulatim ad statum vsus rationis peruenitur, vt prius perueniatur ad vsu rationis sufficientem ad venial, & non ad mortale. ibidem.
5 Nullum est peccatum obligans sub mortali, quidum quis ad vsum rationis peruenit, statim se ad Deum conuertat, seu ad bonum rationis in vniuersum. n. 4. & seq.
6 Dũ quis venit ad rationis vsum, probabile est posse venialiter peccare, antequã mortaliter peccet, & antequam iustificetur. ibidem.

Vtile.

1 Vtile vt vtile non potest appeti gratia sui. dis. 4. cap. 2.
2 Vtile vt vtile non tribuit bonitatem moralem actioni nisi ratione finis. d. 73. n. 33.

Vulnus.

1 Vulnus est separatio continui in animali. dis. 138. num. 2.

FINIS.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca