

4672



VNIVERSIDAD
DE SALAMANCA
GREDOS.USALES

2



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

GREDO.SUALES

1^o

24612

Num. 11. cap. 7. num. 8.



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

CRÉDITOS



Serenissimo Hungariae
Bohemiaeque Regi
FERDINANDO IV AVSTRIAC
Divina nobis
Humana gubernare
Proposuit de DEO et IUSTITIA
Theatris auguratur
Friedericus Alexander
Baro à Kotulín de
Roma Anno MDCCXVIII

412
24672
**CONCLVSIONES
THEOLOGICAE
DE DEO, TRINO, ET VNO.**

P R A E S I D E

R. P. ANTONIO PEREZ,

E T

DE IVSTITIA, ET IVRE.

P R A E S I D E

**R. P. SFORTIA PALLAVICINO
ORDINARIIS PROFESSORIBVS.**

Publicè propugnata

In Collegio Romano Societatis IESV.

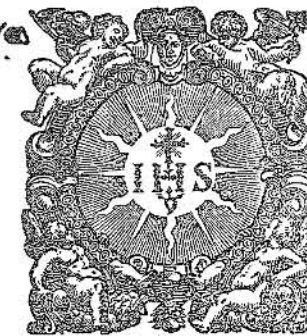
A

FRIDERICO ALEXANDRO KOTVLINSKI

L. Barone, & Equite à Kotulin, & Krziskovvicz, &c.

ROMAE, Pridie Nonas Septembris. Anno M. DC. XXXXVIII.

Na libreria del Col. N. de Sal. Ex dono P. B. ca



ROMAE, Typis Hæredum Francisci Corbelleri. MDC.XLVIII.
SUPERIORVM PERMISSV.



**UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA**

GREDO.SUALES



SERENISSIMO
AC POTENTISSIMO PRINCIPI
FERDINANDO IV.
AVSTRIACO
HUNGARIAE ATQVE BOHEMIAE
REGI
ARCHIDVCI AVSTRIAE.

Duci Burgundiæ , Styriæ , Carinthiæ , Carniolæ ,
& VVirtembergæ.

Comiti Tyrolis , & Goritiæ , &c.

FRIDERICVS ALEXANDER KOTVLINSKI FOEL.



NVM verè nostrum est, cætera fortunæ,
quod scilicet animus dat, quod dat sapien-
tia. Illa si quid mihi peperit Romæ, MAIE-
STATI TVAE dedo, cui me totum debeo.
DIVINA NOSSE, ET HVMANA GV-
BERNARE, fœlicitatem esse aiebat Plato.
Si huius Oraculo credimus, Beatitatem ego tuo auguror
item.



stemmate, Tu propria facis Maieſtate. Hæc & dum Populis præeſt, & dum paret Deo, ſemper parit fœlicitatem: Fœlices nos ſumus dum præcipit, quòd illam nobis dederit Deus; fœlix illa dum paret, quòd ſe dediderit Deo. Regna viuunt Iuſtitia, quæ Virtutibus ſpem tribuit præmij, Vitijs timorem pœnæ: Iuſtitia verò Religione viuunt, viuunt Cœlo: ſemper ergò Auſtriaca in aula fœlicitas viuunt, quia Pietas viuunt. Hæc AVGVSTISSIMAE FAMILIAE TVAE Imperium peperit; Hæc pariet Tibi, qui Rex nunc, poſtmodum (ſpero equidem) Cæſar. Germania nunquam ſe maiorem vidit, quam in Maioribus tuis: Nunquam minorem ſe Orbis Terrarum videbit, quam ſub Te: Illum gubernare facilius tibi erit, cui Virtutes, non vitia blandiuntur, cuius non Imperium vnum hæreditas, ſed Pietas, Religio, Deus, qui & inuenis, & facies bonos: ſemper enim Amorem pariunt Virtutes, ſemper parit Maieſtas timorem, ſed cum Amorem Populi timori coniungunt, firma ſemper Imperia ſunt. Sceptra igitur quæ nunc Maieſtas tua, nec ſuprà Danubium, nec vltrà Multauiam gerit; mox nec citrà Montes erunt, nec infrà flumina. Vicerunt Hæreſim Parentes tui, tu conficies: Militauit illis Cœlum vt traderet Regna, militabit Tibi, vt tu Regna omnia reddas Religioni; manent enim uero morituræ ſuperſtitionis veſtigia. Nec vnā ditioni tuæ mediteris Europam, Triumphos alios agita, quos expectamus: à Te petit Pietatem Aſia, expectat Africa Religionem. Fortunam ne timeas, otium non patiuntur magna Imperia; Contende, Merere, recipies. Maius à te expectat fortuna quam dederit: Maius aliquid tua indoles, tuum promittit Nomen, in quo omnia ad æternitatem Famæ. Reddes, reddes tu aliquandò (ſic iuuat ſperare) Numini cultum, Templis ſacra, Sacris Antifites, Reges Pontifici, Regna Religioni, Populos Deo. Tunc cum te Regem ſuum aſpicient Romani, nō Te vnum, ſed Romam reddes Romæ, tunc omnia infrà Romam erunt, Roma ſuprà ſe: Alij debent Famæ, tunc Tibi debebit Fama, pre-

pretium ſcilicet virtutis tuæ. Cœterum quòd Religionem foueas, propriam nempe hæreditatem, tota fœlicitas eſt. Nam deſint licet omnia, cum nulla ſit præda, ſufficit Pietas. Cadent etenim tandem cuncta, quæ nunc ſtant, Vrbes, Regna, Regiones, Imperia, vna tantum Pietate ſuperſtite. Hæc Te in æternum inter Heroas conſtituat, precor; Hæc Tibi Terrarum Orbem pariat; hæc Terrarum Orbi pariat fœlicitatem; quam Tu & mihi, & Litteris tuo paries patrocinio, quam peperit, & parit Tibi DIVINA NOSSE, ET HVMANA GVBERNARE. Vale, & Impera. Romę peridiē Nonas Septembris. MDCXLVIII.



I

CONCLVSIONES
THEOLOGICAE.
DE DEO TRINO.
ET VNO.

DE EXISTENTIA DEI.

M N I A Dei nomina propria, vel excludunt defectum, vel perfectionem includunt. Prima compendio dicuntur per nomen Entis Carentis omni defectu: secunda per nomen Entis habentis cumulum omnium perfectionum simpliciter simplicium. Ratio defectus ~~est contemptibilitatem~~, & meritum displicendi, adeoque non necessitatem existendi,

stultè enim displiceret, quod necessariò existit. Proprium tamen defectus est non peruenisse ad optimum, ex quo sequitur defectum denotare in opposito genere aliquod individuum melius quolibet habente defectum.

2 Perfectio verò simpliciter simplex est ratio primò, & per se exclusiua defectus, & dans æstimabilitatem supra nihilum, ita tamen se habens, ut vel totum genus rei habentis talem perfectionem sit melius quolibet individuo ea carente, vel saltem aliquod individuum sit melius quolibet ea perfectione carente. Vnde de essentia perfectionis simpliciter simplicis est arguere imperfectionē in quolibet eā perfectionē non habente; Ideò optimè definitur ab Anselmo *est melior ipsa, quā non ipsa*. Personalitates Diuinæ sunt perfectiones, sed nō simpliciter simplices. Esse enim Patrē aternū nō est perfectio simpliciter simplex, quia esse filium Diuinum non est defectus.



2
 Aus: Et ratio huius est, quia licet omne Ens, quod non est persona Diuina sit imperfectum, tamen omnis defectus primo, & per se non excluditur à personalitatibus, sed ab essentia Diuina, quæ omnem imperfectionem, & à se, & à personalitatibus excludit; ideoque tres personæ Diuinae non dicuntur tres increati, sed vnus increatus, quia defectus creati excluditur primo, & per se ab essentia, non verò à personalitatibus.

3 Ex definitione defectus est per se notum, carere omni defectu esse bonum, quia si habere defectum ut sic, est defectus; & de ratione defectus est esse deterius suo opposito, in quo connotat aliquod melius; cum oppositum huic, quod est habere defectum, sit carere omni defectu, patet euidenter carere omni defectu esse bonum. Hinc dicimus demonstrari efficaciter Dei existentiam sub illo nomine Dei, quo significatur, ut carens omni defectu, sit enim talis ratiocinatio. Carere omni defectu est bonum, sed esse chymeram non est bonum, (quia quod non potest existere, neque potest expedire, aut prudenter desiderari ut existat, non potest esse bonum stultè autem desideraretur chymera, sicut si quis desideraret, ut tria, & quatuor essent tantum quinque) ergò carere omni defectu non est esse chymeram; si non est chymera, est possibile, adeoque aliquid carens omni defectu erit possibile, sed sub hoc nomine, Deum intelligimus; unde patet conclusio, Deum esse possibilem.

4 Hinc vterius infertur, Deum existere, alioqui esset possibile Ens carens omni defectu, & hoc posset non existere, id est haberet defectum contingentia, quæ est manifesta contradictio. Ex hoc etiam patet, Deum esse sufficientem sibi, & omnibus bonis, nam esse insufficiens bonum est defectus, & Deus caret omni defectu. Quia verò Deus necessario existit, & est sufficiens ad omnia, sequitur Deum esse bonum neque superfluum, neque diminutum, adeoque esse vnicum; Quia si essent duo, neuter esset Deus, vterque enim esset sufficiens ex vna parte, & sic vterque singillatim sumptus esset superfluous, & parum æstimabilis: Ex alia parte vterque necessario existeret, ergo neuter posset existere sine alio, adeoque neuter singillatim sumptus esset sufficiens: patet igitur esse vnicum.

5 Imò hinc sequitur non habere partes, ex quibus componatur, quia neutra pars sufficeret, & vtraque esset insufficiens. Vnde vtraque haberet defectum: Habere autem partes defectuosas est defectus in genere Entis, unde patet non posse illas habere ens carens omni defectu.

6 Probatum etiam Dei existentia sub nomine Entis habentis omnes perfectiones simpliciter simplices hoc argumento. Defectus est non peruenisse ad esse optimum, sed non est defectus non peruenisse ad esse chymeram (nemo enim reprehenditur, quod non sit illud, quod non potest existere, neque expedit, ut existat) ergò cum non esse optimum sit defectus, patet optimum non esse chymeram; Hoc verò necessario est Deus, quia habebit omnes perfectiones simpliciter simplices, alioquin si vna careat, aliquid ens habens illam perfectionem erit melius illo, & sic non erit optimum.

7 Sed

7 Sed age iam nega existere optimum: Ex hoc ipso probò existere: vel enim existit aliquod singulare optimum existentium, vel non: si dicas primum patet intentum, si secundum sequitur totam vniuersitatem esse optimam, unde existet aliquod optimum. Nunc probò illud esse singulare, nam optimum existentium erit etiam optimum possibilem, alioquin si esset possibile aliquid habens perfectionem, qua careant omnia existentia, hoc esset impossibile, quia perfectum quod est possibile, & non existit, ideo est possibile, quia existit virtus actiua potes dare perfectionem cuius est capax illud possibile, sed nemo dat, quod non habet, ergo existit gradus perfectionis illius possibilis in aliquo existente, ergò in hoc optimo existentium, alioquin non esset optimum (pari modo probatur in hoc optimo reperi omnes gradus perfectionis, & exclusiones defectuum) sed si optimum esset tota vniuersitas hæc esset composita ex partibus defectuosas, adeoque haberet defectum, ergò cum probatum sit existere optimum, ut carens omni defectu, sequitur euidenter hoc esse aliquam essentiam singularem.

8 Necessè est etiam fateri nullum dari gradum perfectionis simpliciter simplicis, qui ab æterno non existerit, quia si aliquis gradus non daretur ab æterno, hic neque posset produci in tempore; cum nemo det, quod non habeat, & non possit esse in effectu aliqua perfectio simpliciter simplex, quæ non præcontinueatur & præcesserit in causa, alioqui si aliquis gradus perfectionis posset reperiri in effectu, & non in causa non posset ostendi eminentia cause supra effectum, imò melius esset esse effectum, quam esse causam actiuam, quod est absurdum.

9 Ex definitione autem supra tradita perfectionis simpliciter simplicis, sequitur nullam talem perfectionem repugnare vniuersaliter alteri, quia si perfectio A e.g. repugnaret vniuersaliter perfectioni B, sequeretur ex definitione perfectionis simpliciter simplicis aliquid indiuiduum A esse melius quolibet B. & aliquid indiuiduum B esse melius quolibet A. quod implicat euidenter contradictionem: Si ergò nulla repugnat vniuersaliter alteri, omnes possunt identificari. Ergo ab æterno fuerunt identificate, alioqui posset incipere in tempore hæc vnitas, & concursus omnium; sed hoc ipsum est perfectio simpliciter simplex; ergò ex supradictis etiam hoc debuit esse ab æterno: Hic autem concursus, & cumulus perfectionum est ipsa Dei vnitas, quæ in se continet omnes omnino perfectiones simpliciter simplices.

10 Datur etiam aliqua perfectio simpliciter simplex, quæ probata in aliquo ente probantur omnes eidem inesse; nam posito quod ens habeat hanc perfectionem e.g. quod possit videre omnem veritatem, sequitur euidenter hoc ens necessario existere; Quia si posset non existere, non posset videre omnem veritatem (cum inter alias veritates esset casus suæ non existentia, si posset non existere.) Quare necessario existet illud ens, sed id, quod necessario existit caret omni defectu, alioqui haberet displicendi meritum, quod est absurdum, quia stultè displicet existentia pœnitus necessaria

ria



4
ria sicut stultè desideratur oppositum impossibile simpliciter, ergò illud ens careret omni defectu, & haberet omnem perfectionem simpliciter simplicem.

11 Post hæc dicimus esse efficaces omnes probationes Diui Thomæ, & primò rectè ipse supponit processum in infinitum in causis efficientibus implicare euidentem contradictionem, semper enim est assignanda prima causa, quia si vniuersitas tota rerum factarum est facta, sequitur euidenter habere factorem priorem se: Et ex hoc sequitur factorem non esse factum, alioquin non esset prior omnibus factis. Est autem vana Atheistarum responsio dicens, singula totius vniuersi esse facta, sed non totum vniuersum, est enim per se notum, si partes singulæ alicuius totius sunt factæ, totum esse factum, imò & magis factum, & maius opus, cum totum sit parte posterius: Deinde probatur ex quolibet effectu dari causam totius effectiōis. Prius enim est posse aliquid fieri, quam fieri, & ad fieri rei pertinet existentia cuiuslibet causæ intermediæ, quam ante omnes causas factas præcedit potentia noui facti. Negato autem processu in infinitum excludente causam non factam, euidenter demonstratur dari Deum, & causam primam.

12 Illud principium *quicquid mouetur ab alio mouetur*, est certissimum: sed sensus principij non est nihil posse à se moueri, sed nihil posse à se solo moueri ad actum perfectiū, quia mobile per motum acquirit gradum aliquem perfectionis, quem prius non habebat; sed nemo dat quod non habet, ergò illud mobile ab alio illum gradum perfectionis accepit, sed non est procedendū in infinitū ex ratione supra data, ergò datur motor, qui sit causa totius motionis, & immobilitatis habeat perfectionem.

13 Atheista dicens malè gubernari mundum, adeoque Deum non existere, potest optimè conuinci de Dei existentia, quia si mundus malè gubernatur, debuit benè gubernari, ergò potuit, ergò datur potentia benè gubernandi, & hæc existit, ergò Deus existit; ex qualibet propositione necessaria, & sempiterna veritatis sequitur euidenter Deum existere; quia ex eo, quod necesse sit quodlibet esse, vel non esse, cuius rei nulla potest assignari ratio à priori utpotè primum principium, sequitur euidenter existere hanc necessitatem nullam habentē rationem à priori. Existit igitur aliquod ens necessarium, quia non potest non esse ens necessarium, talis necessitas verificans has propositiones, sed hoc necessarium non est multiplex, neque compositum, quia sic haberet rationem à priori, ergò vnum necessarium, quod est Deus.

14 Ità etiam ex hac propositione *existens est existens*, quæ est necessariò vera, sequitur euidenter Deum existere, quia ut verificetur illa propositio, debet posse responderi alicui interroganti: Quid sit *existens est existens*? & quæ sit illa ratio essentialis, quæ tribuat necessitatem huic veritati sempiternæ? Sed non potest respondere quis verè illi propositioni per affirmationem, nisi detur aliquod, de cuius ratione sit necessariò existere, ergò debet actu existere aliquid, de cuius ratione sit existere, sed hoc neque de contingenti

genti potest verificari, quia quodlibet contingens pro priori signo non est existens, neque de personalitatibus Diuinis, quia hæc supponunt virtualiter rationem essentialē. Ergo verificabitur tantum de Diuina essentialitate, de cuius ratione est existere, & hinc apparet optimam esse illam Dei definitionem. *Ego sum, qui sum*, idest, qui quidditative sum, & de cuius ratione est actu esse, & existere, quod neque de personalitatibus Diuinis ratione sui potest verificari ut vidimus, neque de Creaturis, quæ omnes sunt contingentes.

15 Siue detur Ens aliquod contingens, siue non detur, probatur semper dari aliquod Ens Necessarium, si enim non datur contingens, dabitur profecto necessarium posito quod detur aliquod Ens, si verò datur Ens contingens, datur etiam contingentia, idest possibilitas vtriusque partis contradictionis, sed hæc possibilitas est necessaria, quia debet existere in omni casu, & ipsa non existente, neutra pars contradictionis existeret, adeoque neque contingens; Ergo si existit contingens existit etiam ens necessarium, quæ fuit acutissima Diui Thomæ ratio.

16 Denique ex quolibet effectu quantumuis exiguo probatur existentia Causæ infinitæ nullum habentis defectum, & habentis cumulum omnium perfectionum simpliciter simplicium. Omnis enim effectus v.g. A. habet hanc perfectionē, quod sit Ens distinctum à quolibet alio Ente Imperfecto distincto ab ipso A, seu habet perfectionem exclusiuam defectuum priorum rerum imperfectarum distinctarum ab ipso A. Hæc perfectio est simpliciter simplex, quia est melius eam habere quam non habere; ea enim carere defectus est. Sed omnis gradus perfectionis simpliciter simplicis repertus in effectu, præhabetur in aliqua causa, ut sæpe dictum est: Ergo est aliqua causa effectus A. habens perfectionem Entis distincti à quolibet imperfecto distincto ab ipso A, sed illa Causa cum distinguatur ab effectu A. non habet imperfectionem ipsius A. neque vllam aliā: Ergo caret omni defectu, & habet omnem perfectionem simpliciter simplicem, quia si vel vna careret, esset imperfecta: Quo argum. ostenditur contra Durandum, Deum in se habere omnem effectum, quia nulla Causa habet illam perfectionem simpliciter simplicem arguentem in Causa infinitam perfectionem, ut det effectui, nisi solus Deus, qui mirabili sapientiæ suæ artificio, vel in rebus exiguis apparet Deus optimus Maximus, & nihil habens de nihilo, sed totum omnium bonorum bonum.



DE



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

GREDO.SUALES

DE VISIONE DEI.

57  **C**OGNOSCERE rem clarè, est cognoscere rem prout est in se, ita si cognoscatur perfectio exempli gratia, cum hæc sit quidditas rei, debet positivè cognosci, ut clarè cognoscatur. Defectus verò, qui est negatio, vel diminutio quidditatis (consistit enim in non perventione ad optimum) satis clarè cognoscitur, si negativè cognoscatur. Quare si perfectio cognoscatur negativè, cognoscetur admodum defectus adeoque non clarè, sed ænigmaticè cognoscetur; sic cæcus à natiuitate; non dicitur clarè cognoscere colorem, si illum cognoscat per hoc, quod nequè audiatur, neque tangatur quia non cognoscit illum prout est in se.

18 Ex hoc patet euidenter Deum non posse clarè, prout est in se cognosci in Creatura, quia cum Deus sit cumulus omnium perfectionum, ut cognoscatur clarè petit positivè cognosci, at si cognoscatur in Creatura, cognoscitur negativè, quia cum omnis Creatura dicat limitationem perfectionis, nunquam possunt cognosci illæ perfectiones quæ sunt in Deo & non in Creatura, nisi negativè hoc autem est cognoscere ænigmaticè non autem clarè, quia est cognoscere perfectiones admodum defectus, adeoque non prout sunt in se: Quare ut Deus cognoscatur clarè debet ipse Deus, ut carens omni defectu esse motuum formale intelligentiæ, & assensus; & in hoc differt actus visionis ab actu fidei, quod uterque actus habet promotiuo assensus ipsum Deum: Visio verò habet etiam promotiuo intelligentiæ essentiam Dei; & fides utpotè cognitio ænigmatica supponit terminos propositionis ex Creaturis desumptos.

19 Ex hoc etiam sequitur nullam Creaturam posse in alia Creatura cognosci perfecte prout est in se quia cum quilibet Creatura, distinguatur ab alia per aliquam perfectionem adeoque dicat aliquam perfectionem, quam non dicit alia, patet euidenter non posse vnam cognosci in alia, quia non potest, in illa cognosci positivè, id quod non est: Potest tamè qualibet Creatura cognosci in Deo, quia cum Deus sit Cumulus omnium perfectionum nulla est perfectio reperibilis in Creatura, quæ non reperitur etiam in Deo, adeoque in illo non cognoscatur perfectissimè; Nam defectus, qui superest, & non est in Deo, per Negationem cognosci optimè potest.

20 Visio Dei est simpliciter possibilis cuilibet intellectui creato, nulla enim ratio naturalis potest eius impossibilitatem demonstrare, ac proinde neque inuenire excusationem à fide dicente nos posse videre Deum. Hoc rectè probat S. Thomas ex appetitu, & inclinatione cuiuslibet Creaturæ ad visionem Dei, & beatitudinem frustra enim natura nobis inferuisset illam incli-

inclinationem ad videndam causam primam, quam omnes sentimus, si naturaliter possemus demonstrare eius impossibilitatem.

21 Hic autem appetitus ad visionem Dei, non est expressus, & absolutus adeoque nequè erit in intellectu potentia positiva, quæ non est, nisi ubi inuenitur appetitus absolutus: Hic autem non potest naturaliter haberi à Creatura, nisi de eo, de quo potest dari naturaliter spes, quæ nunquam potest dari de aliquo impedito per ipsas proprietates naturæ: Unde si visio Dei sit impedita ab ipsis proprietatibus naturæ, non poterit naturaliter dari spes, adeoque neque appetitus absolutus; sicuti nemo speraret eleemosynam ab aliquo cuius proprietas pauperies esset: Sed inter proprietates naturæ est impossibilitas formalis, seu modus aliquis exclusiuus formæ supernaturalis cum hac naturaliter incompossibilis, Quælibet enim natura, est determinata ex se ad carentiam formæ supernaturalis per modum aliquem exclusiuum, sicuti personalitas creata est exclusiua vnionis hypostaticæ: Patet ergò neque posse dari spem, neque appetitum absolute ad visionem Dei, adeoque nequè potentiam positivam, quæ fundatur in spe absoluta.

22 Hic igitur appetitus est tantum conditionatus, & in communi, dum enim euidenter cognoscimus bonum esse amabile, & maius bonum, magis amabile, sub illa ratione communi, venit, & potest etiam appetitio Dei: Explicatur autem ille appetitus per modum quandam velleitatis, non quidem comparatiuæ, Sed talis ut quicumque doleret, si eam impossibilem crederet, & sit paratus ad gaudium sub conditione si sit possibilis, & obtineatur. Dixi velleitatis non comparatiuæ, quia si visio Dei comparatur cum contemplatione naturali Dei, cum hæc videatur naturaliter possibilis, & illa licet non videatur simpliciter impossibilis videatur tamen impossibilis naturaliter, ac proinde secundum discursum naturalem non futura, quilibet desistet à conatu illam naturaliter acquirendi. Potest tamen haberi gaudium de hoc ipso, quod non videatur essenziale, & euidenter impedimentum ad visionem Dei, quod videtur in irrationalibus (& in hoc ipso fundatur aliqua existimatio, quam habet de se natura rationalis supra irrationalem) Imo hinc sumitur disparitas, quare possit Creatura rationalis videre Deum, non vero brutum, Ratio est quia generaliter illa possunt supernaturaliter videre Deum, quæ naturaliter habent hanc velleitatem talis visionis, non potest enim ex vna parte dare inclinationem natura ad aliquid impossibile, & ex alia Deus visus, est tantum bonum, & tam perfecta causa finalis, ut non possit non excitare tale desiderium sui; Brutum verò nullam habet velleitatem, aut appetitum, nequè conditionatum ad visionem Dei, ad quam Creatura rationalis habet, saltem appetitum conditionatum, & in communi, ex quo optimè coniscitur in Creatura intellectiua, potentia visionis Dei, non quidem positiva, sed negativa consistens in non implicancia contradictionis.

23 Datur igitur in quolibet intellectu creato possibilitas simpliciter ad vi-



ad visionem Dei : & licet finiti ad infinitum nulla sit proportio magnitudinis, & geometrica propria, est tamen maxima proportio inter Deum, ut visibilem, & intellectum ut visum, non quidem ita ut intellectus æquet, vel excedat infinitudinem Dei, quod implicat finito respectu infiniti, sed ita, ut sicut infinita est actiuitas Dei, & magisterium infinitæ perfectionis, ita in intellectu sit passivitas, & docilitas infinita : Vnde licet intellectus sit finitus in perfectione, erit tamen infinitus in docibilitate, & in hoc erit summa proportio.

24 Neq. ex eo, quod visio melioris obiecti debeat esse melior sequitur visionem Dei esse infinitam, quia visio non est semper æquæ melior, alia visione, ac obiectum est melius alio obiecto, potest enim vnū obiectum, exempli causa Deus, continere omnes perfectiones simpliciter simplices aliorum obiectorum, quæ cum sint infinita arguunt infinitam perfectionem in illo; nunquam tamen vna cognitio poterit continere omnem perfectionem inferioris cognitionis, & ita licet visio creata Dei sit supra infinitas cognitiones, quia non continebit omnes illarum perfectiones, non erit infinita.

25 Ex eo autem quod detur in nobis potentia ad visionem Dei, & hæc sit naturalis non bene inferitur dari potentia naturalem, est enim argumentum sophisticum transiens vitiose a sensu diuiso ad sensum coniunctum; sicuti si quis diceret hic equus est pater, & est tuus, ergo est pater tuus: solum igitur probatur dari in nobis potentiam naturalem entitatiuè, quod est verum, non autem dari potentiam naturalem terminatiuè.

26 Sed hæc potentia naturalis entitatiuè fundatur in eo quod, quodlibet ens dicat essentialem connexionem cum possibilitate cuiuslibet entis, ac proinde etiam intellectus cum possibilitate supernaturali visionis Dei. Hæc autem essentialis connexio Dei, & cuiuslibet cum quolibet possibili optimè potest probari hoc discursu, supposito tamen principio Aristotelico, quod duæ propositiones contrariæ, vel contradictoriæ semper faciant syllogismum, in secunda, vel tertia figura inferentem negationem eiusdem de se ipso exempli causa: ex hoc. *Omne homo est lapis, aliquis homo non est lapis* sequitur in Baorecco, ergo *aliquis homo non est homo*.

27 Hoc posito, sic discurre: tunc, A, exempli causa habet essentialem connexionem cum B, quando existente A, existit B, & implicante A, implicat B, in eo genere in quo datur connexio: sed implicante possibilitate cuiuslibet creaturæ implicaret etiam Deus (idem dicendum de quolibet cum possibilitate cuiuslibet adeoque & de intellectu cum possibilitate visionis,) Vnde patet consecutio dari in Deo essentialem connexionem, cum possibilitate cuiuslibet creaturæ. Minor probatur, maior enim est certa, tunc implicat aliquod, quando dicit duo prædicata contradictoria, seu esse, & non esse, sed implicante possibilitate cuiuslibet creaturæ Deus diceret duo prædicata contradictoria, seu esse, & non esse: vnde patet sequela, hæc minor vltima probatur hoc pacto, implicet exempli gratia lux: cum lux essentialiter sit lux, & possibilis data hypothesi quod sit impossibilis, sequetur esse

esse impossibile id, quod essentialiter est possibile, quod est idem ac dicere, sequi existere duo contradictoria simul: & ex hoc sequitur statim Deum non esse Deum: Existat enim v. g. lux & simul non existat: Ergo Deus coexistet luci, & simul non coexistet luci: Ex quo inferitur Ergo Deus non est Deus; Quod ut clarius appareat, loco Dei in maiori dici poterit: omnis persona diuina infinita coexistit luci: & in minori; Nulla persona diuina infinita coexistit luci: ex quo sequitur in Cælestes nulla persona diuina infinita est persona diuina infinita.

28 Ex hoc sequitur repugnare etiam in Deo scientiam talis contradictionis, quia ipsa scientia esset Chymæra. Neque valet, quod dicunt aliqui posse Deum habere scientiam simplicis intelligentiæ identificatam secum de possibilitate Creaturarum, licet non dicat essentialem connexionem, eo modo, quo licet non habeat essentialem connexionem cum futuro contingenti, habet tamen scientiam visionis illius per denominationem intrinsecam, & identificatam secum: Non valet inquam hoc, quia ex hoc ipso, quod illa scientia cognoscens euidenter lucem non esse lucem, inferat euidenter existere aliquod impossibile si existat ipsa, patet illam scientiam esse Chymæram, semper enim est impossibile, id quod infert essentialiter impossibile, & Chymæricum: Quare hinc vltius deducitur Deum habere essentialem repugnantiam ad illam scientiam, neque se habere ad illam, sicuti ad scientiam de futuris contingentibus: Quia omnis scientia, cum qua Deus non habet essentialem repugnantiam est idem realiter cum Deo, & realiter existit, licet non actu denominet; Vnde si Deus se haberet ad illam scientiam, sicuti ad scientiam de futuro contingenti, illa realiter existeret in Deo, & esset Deus; sed illa est Chymæra, quia infert essentialiter Chymæram: existeret ergo in Deo essentialiter Chymæra, & Deus esset Chymæra, quod implicare per se patet.

29 Neque verum est Deum per suam cognitionem essentialem non cognoscere nisi Deum, & præterea ab omnibus Creaturis, nam quilibet intellectus cognoscendo vnum singulare obiectum potest facere nomen contradictorium dicendo *Non ego* & Deo est notum illud principium, *Impossibile est idem esse, & non esse*, ergo Deus cognoscendo se ipsum, cognoscit Deum esse Deum, & nullum non Deum esse Deum. Sed cognitio Dei non est confusa, ita ut lateat aliqua differentia, ergo cognoscit Petrum esse Petrum, Lapidem esse Lapidem &c. Quod est idem, ac dicere non Deum esse non Deum. Hæc igitur cognitio non videt impossibilitatem in his obiectis, & in Chymæris non videt possibilitatem, sed non videre impossibilitatem est videre possibilitatem, & è contra; Ergo illa diuina cognitio omnia essentialiter cognoscit, quædam ut possibilia, quædam ut impossibilia; at illa cognitio non potest esse nisi essentialiter vera. Ergo habet connexionem essentialem cum possibilitate possibilem, & cum impossibilitate impossibilem.

30 Hæc propositio *Entia naturalia essent possibilia licet non essent possibilia*

G. Entia



Entia supernaturalia Ita etiam Deus posset creare Mundum etiam si non esset Trinus, & similes propositiones, sunt veræ non simpliciter, sed propter nostram ignorantiam; nos enim, quia non videmus connexionem omnium naturalium cum supernaturalibus, aut cum Mysterio Trinitatis optime per rationem naturalem possumus facere illas propositiones; non tamen sunt veræ simpliciter, quia Deus optime scit impossibile esse, se non esse, Trinum, & Entia naturalia non connecti cum supernaturalibus: Quare hæc propositiones ad summum inferunt non esse naturaliter evidentem connexionem Entium naturalium cum supernaturalibus; & cum Mysterio Trinitatis, nullo autem modo inferunt negationem simplicitet connexionis vnius effectus, cum possibilitate alterius, vel Dei cum possibilitate cuiuscunque.

31 Ex eo, quod Deus sit Ens summe independentes, summe necessariū, absolutum, & vnum, optime confirmatur nostra sententia: Quia si est summe independentes, absolutus, necessarius, & verus, hoc est, quia excludit omnem dependentiam, contingentiam, & diuisionem, & has veras, nō Chymericas alioqui non esset summe independentes, neque esset magna Dei excellentia excludere dependentiam Chymericam, aut esse quid melius Chymara. Ergo dicit illas, ut possibiles in alijs rebus, adeoque necessario affirmat illarum possibilitatem. Deinde si Deus est summe independentes, necessario cognoscit suam independentiam, ut independentiam, adeoque cognoscit dependentiam, quam de se negat. At in hac non videtur impossibilitatem, ergo videtur possibilitatem non quidem intra Deum, sed extra Deum.

32 Licet autem Deus dicat essentialē connexionem cum Creaturis, non sequitur tamen Deum dependere à Creaturis, vel referri realiter ad illas, quia Deus non connectitur cum Creaturis, ut existentibus, sed tantum cum possibilitate Creaturarum verificante propositiones æternæ veritatis, quæ possibilitas, seu qui status possibilitatis non differt, neque distinguitur ab essentia Diuina, & eius cognitione essentialiter vera.

33 Unde hæc connexio non est relatio realis, sed rationis; Relatiua enim realiter sūt illa quorum esse est ad aliud se habere, ut coexistens sibi, non quomodocunque: solum ergo connotatur ex illa connexione Creaturas habere possibiliter relationem realē ad Deum. Hinc patet etiā, quod licet volitiones liberæ diuinæ connectantur cum Creaturæ existentia, nō tamen dicant relationem realem, quia hæc petit ut esse vnius sit ad esse alterius, & volitiones liberæ diuinæ connectuntur tantum, ut denominātes, non verò ut existentes. Materia prima refertur quidem realiter ad formam ignis e.g. quia connectitur essentialiter cum illa, non ut existente in se, sed ut existente in omnipotētia diuina, Unde erit potius relatio ad omnipotentiam diuinā, quæ distinguitur realiter à materia, & denominat formam possibilem; & quamuis Deus connectatur vagē, vel cum existentia Creaturæ, vel cum negatione existentie, non tamen Deus connectitur cum

cum aliquo distincto à se, quia negatio fundamentalis verificatiua sciētiae Diuinæ de nō existentia Creaturæ, non est aliquod Ens abusiuum distinctum à Deo, sed est ipse actus liber Dei impediens Craturæ existentiam; Negatio verò formalis obiectiua est ipsa existentia absēs Creaturæ denominata ab hoc actu diuino. Quare nunquam erit aliquid distinctum à Deo; & probata remanet essentialis connexio cū impossibilitate Creaturæ, ita tamen, ut nunquam cum aliquo distincto à se connectatur Deus.

34 Probata hac connexione essentiali cuiuslibet cum quolibet, adeoque etiam intellectus cum visione supernaturali Dei, patet dari in intellectu secundū se potentiā aliquā ad visionē supernaturalem Dei: Dixi aliquam, & ad visionem *super naturalem* Quia visio Dei per essentiam est supernaturalis, seu impossibilis cuiuslibet Creaturæ viribus naturalibus. Probat hoc S. Thomas ex proportionē graduū materialitatis, & immaterialitatis ad modū naturalem operationis: Videmus enim naturas nimis materiales scilicet infinite diuisibiles, & homogeneas esse penitus incapaces cognitionis sine vlla exceptione: Rursus videmus omnes naturas non longe recedentes ab hac summa materialitate, sed addentes Etherogeneitatem solum seruientem augmento formationis, & propagationis capaces esse tantum vitæ, & incapaces cognitionis sine vlla exceptione: Denique videmus omnes naturas minus materiales, quæ neque sunt penitus homogeneæ, neq. parum Etherogeneæ etherogeneitate, & organizatione dicta, esse capaces cognitionis sine vlla exceptione, & inter has solam illam, & omnem naturam, quæ est indiuisibilis, & spiritalis esse capacem intelligendi: Et inter spirituales illam, quæ est capax componendi substantiam corpoream dum est in corpore non videre, substantias separatas à corpore, sed solum ea intelligere, quæ per sensus potest cognoscere: Angelos vero quorum supposita sunt composita, scimus naturaliter non videre nisi composita, & instar illorum Deum cognoscere: Cum ergo in tanta naturarum varietate, vniuniformiter seruetur hæc Regula, constat proportionem seruari inter modum essendi, & modum operandi naturaliter: Cum ergo Deus sit omnino, & penitus simplex, patet naturaliter à nullo, nisi à se videri posse: Qui profecto discursus est dignus D. Thomæ ingenio, & nostro iudicio solidissimus, & nulla ratione euertibilis: Ex hoc fit inter obiectum, & potentiam visuam naturaliter dari quandam propinquitatē in modo essendi perfectiuo: At Deus infinite distat à quolibet alio potente videre ipsum: Non ergo potest naturaliter videri: potest quidem supernaturaliter ab eo, qui naturaliter intelligere potest, scilicet cognoscere omnia quod sit credibile ex appetitu velleitatis, quæ diximus, & ex eo quod credibile est Deum posse vii Magisterio, & docere plura ut melius intelligamus, quam naturaliter possumus.

35 Post hanc non desunt aliæ rationes efficacissimæ, quibus eadem veritas ostēditur: Prima fit, quia omnis reuelatio, & locutio diuina de aliquo, quod nō potest sciri naturaliter, seu proprio ingenio, sed solo Deo docēte est supernaturalis, sed visio Dei est manifestatio, & reuelatio de aliquo ad quod

non



nō potest proprio Marte, & ingenio perungere Creatura, & ad quod sciendū requiritur magisterium diuinum, & reuelatio diuina, Vnde patet conclusio illam esse super naturalem: Maior propositio videtur euidens, quia omnes Theologi distinguunt doctrinam sacram à naturali per hoc, quod illa non possit sciri nisi per reuelationem diuinam, naturalis verò possit. Minor etiam patet, quia quaelibet visio Dei, est visio totius, quod est Deus adeoque est visio ipsius visionis Dei, (hæc enim Deus est, quia quicquid est in Deo est Deus) sed hæc visio, qua Deus se videt non potest sciri, nisi Deus velit illam liberè manifestare, & hoc est Deum loqui, & reuelare. Vnde patet visionem Dei, esse liberam Dei manifestationem de aliquo quod non potest naturaliter, & proprio Marte sciri, adeoque esse supernaturalem. Quæ ratio non solum probat de substantia intellectiua creaturæ actu existente, sed de qualibet possibili. Semper enim eadem forma argumentandi demonstrabitur necessariam esse reuelationem diuinam, vt videatur Deus, ac proinde neminem posse proprio ingenio, & Marte scire seu videre, quid sit Deus prout est in se.

36 Consonat rationi præcedenti testimonium illud Pauli, quæ sunt Dei nemo cognoscit nisi spiritus Dei, quo indicatur necessariam esse diuinam reuelationem, vt videatur Deus prout est in se: quid enim magis Dei, quam Deus ipse & Trinitas.

37 Præterea si alicui Creaturæ esset naturaliter debita visio Dei, vel esset tanquam identificata cum essentia, vel tanquam proprietas naturaliter fluens, vel ex Dei reuelatione libera: si hoc vltimum, iam erit supernaturalis visio, sed prout iam, & secundum, etiam sunt impossibilia, quia nulla Creatura potest essentialiter, aut per suas naturales proprietates viuere. Actus enim vitalis requirit duo, primò vt sit perfectio ab intrinseco seu ab ipsa natura non merè passiuè se habente. Secundò vt non sit à determinatione generantis ipsam; has verò condiciones nulla Creatura potest habere per suam essentiam, aut naturales proprietates, nam cum quaelibet Creatura ex eo, quod sit creata, merè passiuè se ipsam habeat, & ad naturalem proprietatem determinetur à suo factore; sequitur euidenter nulli naturæ creatæ, & naturali proprietati posse conuenire vtramque conditionem essentialiter requisitam ad vitam actualement. Vtraque tamen conditio conuenit Naturæ Diuinæ, quæ cum per se ipsam sit à se, seu à nullo alio, neque merè passiuè suam perfectionem essentialem habet, neque à determinatione generantis.

38 Et licet cuilibet Creaturæ rationali debeat beatitudo naturalis supposita innocentia, quia quodlibet fertur magno impetu in suum finem proprium, in quo quiescat: Hinc tamen non sequitur naturaliter posse deberi naturæ rationali Creaturæ visionem Dei, alioquin deberetur alicui Creaturæ tanquam beatitudo naturaliter debita visio Dei, ac proinde illa visio ex inclinatione propriæ Naturæ esset necessaria ad depellendam miseriam, & dolorem æternum; ad quod amissio naturalis beatitudinis inducit.

inducit: Deus ergo visus respectu Naturæ potentis videre naturaliter ipsum esset bonum necessarium ad depulsionem Miseriæ, & doloris, & nō esset cuilibet bonum sufficiens, & plusquam sufficiens, neque haberet respectu cuiuslibet esse bonum delizioso, idest Maius illo, quod requiritur ad depulsionem doloris, & Miseriæ: Hoc verò patet esse absurdū: Ratio autem huius est, quia bonum necessarium tantum ad depulsionem doloris est vile bonum, fundatur enim in indigentia, & est tale, vt dolorem afferat eius absentia; vnde proprie debetur seruis quorum felicitas consistit in carentia doloris. Bonum verò delizioso est vltra indigentiam, & est tale cuius absentia non affert dolorem, sed tantum parit gaudium præsentia. Bona igitur, quæ sunt multum necessaria vilia sunt. Ita sensus tactus vilissimus, quia maximè necessarius ad vitam, Oculi nobilissimi, quia parum necessarij: hinc homines viliores Angelis, hi enim tantum contemplationi seruiunt, illi verò etiam necessitati vitæ. Naturaliter igitur tantum beatitudo naturalis debetur, quia naturaliter non debetur, nisi beatitudo necessaria cuius carentia afferat dolorem (hoc enim tantum Natura dat) quod debetur seruis, quales nos naturaliter sumus. Ne itaque dicamus Deum visum in se esse vile bonum, quale est omne bonum non delizioso sed solum Necessarium ad depulsionem doloris, debemus dicere non esse naturaliter debitam alicui intellectui creato visionem Dei, propter indigentiam; eo enim ipso esset necessaria ad depellendum dolorem.

39 Neque valet, quod dicunt aliqui beatitudinem supernaturalem esse bonum necessarium, eo quod eleuati ad hanc beatitudinem vehementer doleant, si illam non assequantur, & damnati de facto dolent obiecturam voluntariam boni supernaturalis. Nam damnati dolent obiecturam boni necessarij, non secundum se, sed necessitate imposita à iusto Iudice. Eleuatis verò ad beatitudinem supernaturalem, non affert dolorem talis beatitudinis amissio propter naturæ indigentiam, sed propter spem acquisitam ab illo ordine, & propter commutationem beatitudinis naturalis, cū supernaturali, sicuti doleret, qui Iulium habens necessarium ad vitam, illum cum aureo mutaret, & deinde aureum amitteret absque eo quod Iulium recuperaret.

40 Imò hinc duplex nascitur argumentum pro nostra sententia. Primò quia tantum gaudium debet asferre bonum naturaliter debitum si possideatur, quantum dolorem afferret, si amitteretur. Bonum enim naturale, & malum contrarium proportionem seruant in molestia, & iucunditate. At verò hoc est impossibile respectu beatitudinis supernaturalis, quia dolor æternus nullā habet proportionē cū gaudio talis beatitudinis, se per enim hoc maius est: & ratio est, quia beatitudo supernaturalis habet pro obiecto formali infinitū bonū visū in se, Deū scilicet, & respectu dānati nūquam obiectū formale erit bonū infinitū, cū inter pœnas damnari hæc vna sit vt nunquam possit summè Deum amare: Et licet peccatum mor-



tale sit malum, quasi infinitum, nunquam tamen est tantum malum, quantum bonum est Deus. Quare hinc fit malum possibile in ordine naturæ, semper esse maius, quam bonum in eodem ordine, quia nullum bonum naturale est tatum bonum, quantum est malum peccatum morale. Contrà verò in ordine supernaturali, semper maius est bonum obiectum, quam quodlibet malum possibile: ex quo patet euidenter non posse beatitudinem supernaturalem esse naturaliter debitam.

41 Secundum argumentum, quod nascitur est hoc, quicumque videt Deum, illum amat amore charitatis; Charitas verò ex vna parte amat finem modo, & ex alia quiescit in voluntate Dei. Ideoque beati tanta visione quiescunt; at si Creatura, aliqua naturaliter videret Deum illum amaret sine modo, & non quiesceret in voluntate Dei. Vnde doleret si non infinitè amaret, & infinitè videret; ex eo enim quod ille amor esset naturalis non posset quiescere in voluntate Dei, nam ideò Deus vt Author naturæ dat tantum, quia tanto gradu est contenta natura: Quare si illa Creatura naturaliter videret, & amaret vt supponitur doleret nisi videret & amaret infinitè quātum scilicet potest amor ille; sed hoc nunquam posset, quia non datur visio infinita. Ergò semper doleret quod est absurdum.

42 Ex hoc autem, quod vltimò diximus optime deducitur secunda Ratio implicantie visionis Dei proueniens ex indignitate naturæ; hæc autem indignitas potest multipliciter declarari. Primò quia qui Deum, videt debet habere summam charitatem, illumque summè amare (impossibile enim est quin summè ametur id, quod videtur summè amabile) sed quælibet persona purè creata est indigna habendi naturaliter charitatem, quia si haberet naturaliter charitatem, cum Charitas sit virtus iuxta Paulum *omnia credens, omnia sperans*, posset etiam naturaliter habere fidem, & spem, quæ euidenter superant vires naturales (præstantia enim fidei est, vt eam habens credat, quæ sunt suprâ rationem naturalem, & per spem Theologicam aggrediatur quis bonum suprâ suas vires: innixus tantum auxilio diuino) Vnde patet quamlibet personam purè creatam, esse indignam visione Dei naturaliter. Licet autem in Christo reperta fuerit charitas sine fide formali, fuit tamē in illo fides aliqua radicalis, quæ sufficit, talis scilicet affectus ratione cuius haberet fidem, nisi esset vnio hypostatica, & visio Dei; Vnde patet non posse dari charitatem sine fide, & spe aut sine virtute illis vtendi, quas ostensum est naturaliter implicare.

43 Sed quia videtur certū, quod qui videt Deū debeat habere charitatē optime explicatur alio pacto, indignitas naturæ ad visionē Dei, quia cū propriū summæ charitatis sit summa offerre Deo: erit etiam proprium charitatis offerre illi naturam Deificatam vnione hypostatica, seu subijcere Deo aliquam personam, quæ ob eandem naturam cum diuina sit libera ab omni subiectione: Sed quælibet persona purè creata est indigna hac subiectione, qua tantum est dignus Christus, quippe qui habet naturam Diuinam, & personam liberam ab omni subiectione. Vnde patet quamlibet personam

personam purè creatam esse in dignam Charitate: Quod autem proprium charitatis sit offerre Deo, vt subiectam personam liberam ab omni subiectione patet, quia Christus habuit habitum charitatis, eiusdem rationis cum nostro, & tamen subiecit Deo suam personam, quæ vt potè diuina erat libera ab omni subiectione.

44 Probatum vltius indignitas naturæ ad visionem Dei, quia si esset digna naturaliter videre Deum, hoc esset per operationem perfectissimam, eo quod beatitudo naturalis, cum sit optimum naturale, debeat esse illa, ad quam natura adhibet omnes suas vires, & operatur quantum potest: Sed quando natura adhibet omnes suas vires, tunc est magis inepta ad visionē Dei; quia tunc adhibet omnes suas vires quando operatur elicitiuè, & obiectiuè (Creatura enim non solum potest intelligere, sed se ipsam intelligere concurrente ipsa tamquam obiecto formali) sed talis operatio, seu cognitio pendens à concursu elicitiuo, & obiectiuo creaturæ est ænigmatica respectu Dei, quia nō illum videt prout est in se, sed tantum in Creatura; ergò patet naturam esse indignam visionē Dei, cum enim summè ex se operatur tunc est magis inepta.

45 Verum quidem est, quamlibet Creaturam esse dignam beatitudine naturali, quia ex inclinatione, quam habet quælibet ad suum bonum, ita vt doleat si illud non habeat, prouenit dignitas ad negationem mali prouocatiui iræ, si non compensetur (ira autem maior est, vbi minor potentia compensationis, ideò multa in sceminis, vbi nullæ ad compensandū vires: nulla in Deo, in quo summa potentia compensationis) ex onere verò, quod dat natura, vt quælibet quærat pacem, (quæ definitur à Cicerone *tranquilla Libertas*) & vt concorde cum cæteris naturis intelligentibus prouenit dignitas ad præmium huius concordie. In quo consistit beatitudo naturalis, ne aliqui daretur onus sine honore à quo refugit natura.

46 Sed hæc dignitas naturæ ad beatitudinem naturalem nihil obest indignitati cuiuscūq. Creaturæ ad visionē Dei, na vel talis Creatura esset peccabilis, vel impeccabilis, si esset peccabilis esset indigna, quia dignitas ad visionē Dei, esse debet eximia, adeoque propter suam excellentiam debet reperiri in aliqua sanctitate eximia, quæ sit impossibilis cum peccato mortali, vt est gratia; dignitas verò naturæ, quia sine sui destructione potest admittere peccatum mortale non est sufficiens ad visionem Dei, quæ vt potè summum bonum requirit præstantissimam sanctitatem.

47 Si verò illa esset impeccabilis, neque esset digna visione Dei, quia, quælibet dignitas debet fundari in aliquo Iure, & Ius in aliquo quod sit proprium. Illa verò Creatura si esset impeccabilis nihil haberet proprium. Nos enim nō habemus aliud bonum proprium, quod relinquamus propter Deum nisi peccatum (cætera nempe bona, Dei sunt) quod peccatum. Licet, non sit verè bonum, est tamen bonum imaginarium, pro quo possumus relinquere Licet imprudenter beatitudinem veram, & quod sufficit ad



erit ad hoc ut aliquid demus pro Deo; Vnde patet, quod si illa creatura esset impeccabilis, nihil haberet proprium aestimabile, quod daret pro Deo, aut pro illo relinqueret, adeoque nullum prorsus haberet Ius, & dignitatem ad visionem Dei.

48 Ita si infans charitate præditus rapiatur in Cælum erit dignus visionis Dei; Quia licet non reliquerit peccatum, adeoque nihil dederit, est tamen spoliatus libertate proxima ad peccandum, ut Deum æternè amet, quod sufficit ad fundandum Ius compensatione dignum, nemo enim debet spoliari libertate sine compensatione præcipuè si spoliatio fiat in gratiam alterius, ut esset in casu nostro.

49 Imò hinc desumitur ulterior ratio pro nostra sententia, quæ hoc pacto potest formari. Gratia habitualis, Charitas, & visio Dei, sunt dona debita naturaliter soli Christo, aut personæ diuinæ assumenti naturam creatam, ergò non possunt esse connaturalia ulli personæ purè creatæ, aliqui esset etiam debita unio hypostatica. Antecedens patet, quia cum persona pure creata sit naturaliter serua, nunquam erit naturaliter digna bonis, quæ excedunt conditionem seruilem, & sunt propria filij; sed desponsatio cum Deo, & illius filiatio, quæ habentur per gratiam, & Charitatem, superant conditionem seruilem, & sunt propria filij, vnde patet illis esse indignam quâlibet personam purè creatam, & esse dignum tantum Christum, aut aliam personam diuinam, quæ assumendo alienam naturam subijciat Deo personam liberam ab omni subiectione.

50 Optimè autem debetur visio Dei humanitati unitæ personæ diuinæ, quia quâlibet natura intellectualis debet agnoscere dignitatem suæ personæ ut illam æstimet, ergò humanitas Christi etiam debet agnoscere suam personam, sed non potest cognosci illa persona absque eo, quod cognoscatur essentia diuina. Ergò hæc etiam debetur: Imò filius naturalis Dei debet videre faciem sui Patris, illumque amare amore naturaliter soli filio naturali possibili; ideo datæ sunt à natura diuina, ut dotes propriæ humanitatis Christi gratia virtutes supernaturales, & lumen gloriæ; & licet natura diuina potuisset per se efficere hunc amorem & visionem Dei in humanitate Christi, tamen ut Christus præberet se nobis exemplum virtutum vniuocum debuit habere virtutes sibi soli naturaliter debitas, & nobis communicabiles supernaturaliter ex quâ communicatione charitatis, & aliorum donorum euadimus nos filij adoptiui Dei.

51 Sed ex hac adoptione aliud pro nobis conficitur argumentum, tum quia adoptio nihil aliud est, quam assumptio in locum filij personæ, quæ sit extranea à naturali coniunctione & à Iure ad bona filij, tum quia bona, quæ sunt debita filio naturali; vel adoptiuo soli, naturali sunt naturaliter debita, adoptiuo verò tantum ex beneficio, seu supernaturam, & licet in nobis adoptio Dei, non sit per modum fictionis, ut in humanis est enim vera filiatio, sicut esset verè lucidus lapis, si illi accidentialiter tamè daretur lux solis, non tamè hinc sit ut non sint super naturā bona, quæ datur filio adoptiuo.

52 Inter alias autem rationes, quibus probatur implicancia visionis Dei naturaliter, non tenet infimum locum illa, quæ sumitur ex defectu potentiae; Si enim posset aliqua Creatura naturaliter videre Deum, quantitatem visionis determinaret ipsa natura intellectus, & obiecti formaliter; sed est impossibile, ut visio Dei determinetur ab alio, quam à voluntate diuina; vnde patet consecutio, maior probatur, quia semper in operatione naturali ab inæqualitate operationum desumitur inæqualitas causarum, sicut in balance ab inæqualitate inclinationum inæqualitas ponderum declaratur, & effectus naturalis in hoc distinguitur à supernaturali, quod naturalis determinetur ab ipsa natura & obiecto, nullo modo expectando voluntatem Dei quæ determinet; cum Deus in naturalibus concurrat tantum per omnipotentiam nihil faciendo ex parte potentiae, quando ad effectum supernaturalem, requiritur semper volitio aliqua diuina constituens principium potentiae, & determinans quantitatem effectus. Supernaturale enim ex definitione Nazianzeni est impossibile per naturam, & volenti Deo possibile; vnde patet quod si visio Dei sit effectus naturalis, ut supponitur illi Creaturæ, debet illa determinare quantitatem visionis.

53 Quod autem implicet, quemlibet intellectum creatum determinare quantitatem visionis probatur, quia omnes intellectus ad hunc effectum sunt æquales quâlibet enim natura intellectualis creata potest fieri à Deo æquè sancta per unionem hypostaticam idest infinitè sancta, & digna, & quâlibet potest eleuari ad æqualem visionem, & amorem non enim ad hunc effectum plus potest natura Angeli, quam hominis, alioqui melior esset persona diuina Angelus, quam persona diuina homo bonitate sanctitatis, & dignitatis ad visionem Dei, quod est absurdum. Deinde neque determinatio potest sumi ab obiecto, nam obiectum in hoc casu est infinitum, vnde cum intellectus, quia ex natura operatur, faciat quantum potest, & obiectum sit infinitum, visio deberet esse infinita. Sed hæc implicat, quia semper Deus potest dare maiorem & maiorem visionem: Neque restat alia ratio determinandi, ut distantia localis, aut aliud impedimentum, quia Deus propter immensitatem est infinitè propinquus, & potest omnia impedimenta tollere: vnde patet determinationem visionis haberi tantum ab arbitrio Dei, adeoque non posse illam visionem esse naturalem.

54 Licet autem tum Deus, qui est perfectissimus, & summus; tum, sensus, qui est imperfectissimus, & infimus possint videre omnia, & singula sua obiecta, neque ex hoc sequitur posse hoc etiam intellectum, qui est medius, adeoque posse videre etiam Deum; quia intellectus nunquam poterit videre casum suæ non existentiae, adeoque nunquam poterit singula sua obiecta videre, Ratio autem totius est, quia videre omnia, & singula obiecta potest fundari in aliqua perfectione simpliciter simplici communicabili Deo, & sensui, non verò intellectui creato; Res enim inferiores semper habent aliquem gradum perfectionis simpliciter simplicis incom-



municabilem Enti superiori, & communicabilem tantum Deo, adeoque nunquam poterit demonstrari dari potentiam naturalem in Creatura ad visionem Dei.

55 Potest igitur videri à Creatura tantum supernaturaliter Deus, sed nullo modo poterit videri per similitudinem aliquam Creatam, quare implicat contradictionem species impressa Dei. Primum quia de ratione speciei impressa est supplere distantiam obiecti, quod potest distare vel loco vel tempore, vel per negationem, concursus obiectiui, & motiui efficien-tem perfecta efficientia: Deus autem neque potest distare loco, quia est immensus; neque tempore, quia aeternus, neque potest non concurrere obiectiue, quia est obiectum formale, & causa immediata visionis, cuius omnis formalitas, & perfectio est à Deo, in quo omnes perfectiones simpliciter simplices continentur.

56 Neque verum est posse Deum delegare suum concursum obiectiuum Creaturae: Quia omnis visio habet aliquam perfectionem simpliciter simplicem communem tantum sibi, & visioni, quā Deus se videt. Unde cū nulla Creatura possit illam perfectionem habere, patet nulli Creaturae posse suum concursum delegare. Neque valet dicere cum Vasquez D. Thomam non negasse speciem impressam, quā non sit similitudo obiectiua. Nam species impressa semper est similitudo obiectiua, & tantum differt ab alijs similitudinibus, quod illae solum ostendant praedicata communia sibi, & obiectis, species verò ostendit praedicata propria obiecti.

57 Secunda ratio, D. Thomae, quare implicet species impressa illa est, quia natura creata differt ab increata in eo, quod sit imperfecta in ratione intelligibilis, adeoque compleri possit per speciem impressam, per quam Angelus superior e. g. melius cognoscit Angelum inferiorem, quam hic cognoscat se ipsum, sed Deus seu natura Diuina est magis intelligibilis se sola, quam per aggregatum resultans ex Deo & Creatura, seu ex Deo & specie; quia hoc aggregatum includit aliquam imperfectionem quā caret solus Deus. Unde non solum intelligibilitas Dei non poterit augeri per speciem, sed si ita intelligeretur, erit cognitio aenigmatica, quia per Creaturam, & sic per defectum.

58 Denique Essentia Dei continet eminenter in se quicquid ab intellectu creato nasci potest, Unde patet non posse repraesentari per speciem. Essentia enim diuina potest repraesentare omnes veritates contingentes oppositas in sensu diuiso; Species verò nūquā potest repraesentare negationē suā, quā potest solus Deus; Unde cū potius obubret Deū, patet illam implicare.

59 Lumen gloriæ licet determinet indifferentiam intellectus ad obiectum non est tamen species impressa, quia non determinat ex indifferentia obiecti neque perfecta determinatione obiectiua, relinquit enim indifferentiam ad videndum hoc, vel aliud decretum, & ad rationem speciei impressae requiritur vis determinatiua proportionalis naturae obiecti

Visio

Visio autem ipsa est verbum Mētis sumptum verbo in eo sensu, quo significat terminū productum per actionem intellectiuam: Nō videtur enim concedendum visionem Dei esse meram actionem, sed dicendum est habere terminum distinctum, cum quia visio est magna perfectio, quam non dicunt modi (qui sunt paruae entitates, & opportuna ita eos esse, vt perfectio effectus non tribueretur ipsis, sed causis) tūm quia si esset mera actio, visio Angelica esset essentialiter dissimilis humanae, quod est falsum. Pariter eadem visio est species expressa, si species expressa sumatur pro verbo in priori significatione, Si verò sumatur pro similitudine obiectiua potente facere, vt per reflexionem ad actus melius videremus Deū, prout est in se, neque est species expressa, quia quodlibet creatum obumbrat perfectionem Dei.

60 Implicat etiam species quidditatiua, & abstractiua Dei impressa, vel expressa, quia vel cognosceret Dei existentiam, ita vt essentia cognitionis Dei pederet ab existentia Dei, & sic non cognosceret abstractiue; quia actus imaginis caret dependentia ab existentia Dei, & est indifferens ad eam affirmandam, vel negandam: vel ita cognosceret vt non videret existentiam in Deo, & cū nō existeret in Deo sit defectus, & Deus infinite distet à quolibet defectu confunderet Deum cum aliquo infinite distante à Deo, adeoque non quidditatiue cognosceret, quod est contra suppositum, potest quidem cognosci Deus, licet non cognoscatur distincte hæc Creatura, quam potest facere Deus; Quia hæc Creatura distinguitur realiter à Deo; At existentia Dei est omnino idem cum Deo, Deum enim esse, & Deum existeret idem sunt: Unde non cognosceretur Deus, nisi cognosceretur ipsius existentia.

61 Implicat oculum corporeum, seu quamlibet potentiam sensitiuā videre, seu attingere Deum, quia potentia sensitiua nunquam potest intelligere; videre autem Deum est intelligere; Qui enim videt Deum, potest cognoscere omnia aliqua ratione in Deo; hoc autem iam est intelligere: Ratio autem quare potentia sensitiua non potest intelligere, ea est, quia intelligere est dare vniuersaliter spiritualitatem quandam intentionalem obiecto, quam spiritus recte potest dare cum in se sit spiritualis; Potentia autem sensitiua non potest: nemo enim dat, quod non habet, & ipsa non est spiritualis: ex hac eadem ratione fit potentiam sensitiuam non posse facere vllum vniuersale, quia facere vniuersale est dare unitatem, & indiuisiōem obiecto, quod non potest potentia corporea, quæ sicut in se est diuisibilis, suæ operationi non potest dare indiuisiōem, sed tantum diuisiōem, quam in se habet.

62 Probatur deinde, quia potentia sensitiua determinat sibi obiectū, sicut nutritiua alimentum, ex quo implicat contradictionem nutritiuum esse aliud quam alimentum conuertibile in substantiam aliti; Quare sicut implicat contradictionem, aliquem nutriri substantia diuina, ita etiam implicat oculum videre Deum, visibile enim est, quod est lucidum seu

colo-

coloratum; præterea si posset oculus videre Deum posset etiam Lapis, aut corpus mortuum (eadem enim est repugnantia, aut non repugnantia, cum neutrum possit naturaliter attingere Deum) Sed si daretur hæc potentia debuisset talis visio dari corpori Christi in triduo mortis, quippe cui propter unionem hypostaticam debebatur omne bonum possibile, hoc autem implicat, quia Christus non fuisset mortuus, & diuinitas potuisset seruire loco animæ, quod est hæreticum: patet ergo à primo ad ultimum implicare oculo corporeo visionem Dei.

63 Potest hoc denique probari à causa finali, quia sensus particulares, sunt ordinati ad seruiendum sensui communi, sensus communis Phantasia, Phantasia verò intellectui, ita ut semper posterior cognitio sit melior, & cognoscens objecta in actibus potentia inferioris melius, quam ipsa, quia magis reducit ad unitatem plura: Quare si oculus videret Deum, sensus communis melius videret in oculo, & sic phantasia melius in sensu communi, & melius intellectus in phantasia: Hoc autem implicat, quia implicat Deum videri in aliquo creato motiuo; hoc enim est videre Deum, non prout est in se sed ænigmaticè præterea sequeretur etiam oculos videre ut est in se, & intellectum ænigmaticè, quod totum implicat.

64 Intellectus igitur creatus, duo dicit, Primò potentiam videndi Deum propter connexionem, quam habet cum possibilitate illius visionis. Secundo impossibilitatem videndi Deum naturaliter, seu proprijs viribus: Hinc fit intellectum ad videndum Deum indigere semper lumine gloriæ, siue habitu, quodam supernaturali, qui eleuet intellectum, & augeat virtutem ad hoc, ut possit quod non poterat prius, dixi *ut augeat virtutem intellectus*, quia lumen non requiritur, ut sit tota ratio agendi, sed tantum ut adiuuet intellectum, qui debet necessariò concurrere ad immediatum concursum visionis debet enim dare visioni vitalitatem spirituales representatiuam, quam non potest illi dare lumen gloriæ, seu habitus ille supernaturalis, cum quia ille, neque est intellectio actualis, neque potens intelligere, adeoque continens talem vitalitatem: tum quia actio intellectiua debet immediatè procedere à principio intellectiua, ut potente intelligere, sicut calefactio oritur immediatè à virtute calefactiua, & frigefactio à frigefactiua, quæ sententia probatur exemplo actionis supernaturalis Liberæ ad quam nos adiuuat Deus: Non enim adiuuaret, si homo per se aliquid non ageret iuxta illa verba Augustini ad illum locum *Adiuua nos Deus salutaris noster, qui enim adiuuatur, etiam per se ipsa agit*: Verba sunt D. Augustini.

65 Non requiritur tamen lumen gloriæ, ut species impressa hanc enim implicare ostendimus supra, sed tantum, ut determinatiuum quantitatis, quam intellectus, ut potè indeterminatus non potest per se determinare (intellectus enim visioni dat tantum vitalitatem spirituales ut diximus, quam falso etiam actui abundè largitur) & ut beatitudo proueniens

ueniens à tali visione sit felicitas aliqua gloriosa non verò fortunata: vocamus felicitatē gloriosā, quæ prouenit ab intrinseco, seu à propria & perfecta virtute; fortunatā verò illam, quæ ab extrinseco accidit, & non ex intrinseca virtute; quare ut visio proueniat à virtute perfecta intrinseca, adeoque sit felicitas gloriosa, datur lumen gloriæ intrinsecum, intellectui, & augens illius virtutem.

66 Potest tamē de potētia absoluta dari visio sine lumine gloriæ, sed hæc nō esset felicitas vndequeq. perfecta, ut potè nō proueniens ab intrinseca, & perfecta virtute, sed neq. posset dici, quod nō esset beatitudo, quia esset capax proueniendi ab intrinseco quod sufficit, & tantū per accidens non proueniret; ex eo scilicet, quod Deus vellet non dare lumen gloriæ; vnde esset tota beatitudo iuxta voluntatem Dei in qua quilibet beatus quiescit statuendo in illa suam felicitatem.

67 Omnes Beati saltem ratione aliqua generali, & non confusa idest non exposita errori vident omnia possibilia in Deo, sicut enim nullus beatus possidens Deum, ut summum bonum potest contra illum peccare, quia non summè amaret. Itā nullus beatus possidens Deum, ut summam veritatem, potest errare circa prædicata intrinseca Dei, quia erraret circa primam veritatem. Hinc sequitur non posse Beatum errare circa Creaturas, quia si circa istas erraret, erraret circa prædicata intrinseca Dei: ex eo enim quod quis diceret, *Petrus non est possibilis*, deduceret non posse à Deo fieri Petrum, quod est errare in intrinsecis Dei. Potest quidem beatus non videre actum liberum ut denominantem, sed hoc non est errare; solum est ignorare, quod potest esse in Beatis. Non potest autem errare circa contingentes veritates, quia ex hoc sequeretur error circa actum liberum intrinsecum Dei: Vnde fieret Beatum non perfecte possidere Deum ut primam veritatem potentem liberare ab omni errore.

68 Itā tamen omnes Beati vident omnia in Deo, ut vnus melius videat, quam alius, adeoque sit magis beatus vnus, quam alius. Maioritas autem & differentia visionis explicatur primo à causa efficiente, quia lumen vnus potest esse intensius lumine alterius; secundo ab effectu, quia ille melius videt Deum, qui ex visione plus gaudet, ac proinde magis Deum æstimat, in quo verò consistat maioritas gaudij omnibus patet: tertio potest desumi ex eo, quod vnus beatus magis assimiletur Deo in aliqua perfectione, quā alius: Hæc perfectio in Deo cōsistit in hoc, quod sit determinatus ad vidēdū assēsū cuiuslibet actus liberi, ut denominatis; vnde ille beatus melius videbit Deū, qui erit determinatus à lumine ad videndos in Deo plures actus liberos, ut denominantes, seu plures terminationes liberas reducibiles tamen ad denominationem.

69 Et licet terminatio non sit perfectio, est tamen maxima perfectio esse determinatos ad videndas plures terminationes, quia ille est magis beatus, qui est magis amicus Deo (beatitudo enim consistit in amicitia)



22
tia) sed ille est magis amicus Deo, cui Deus reuelat plura arcana sui cordis (cum in hoc præcipue consistat amicitia per Aristotelem) Vnde à primo ad ultimum ille erit magis amicus, & beatus qui potest videre in Deo plures terminationes, quæ sunt arcana Dei.

70 Vident etiam Beati in se suæ visionis perpetuitatem, quin sequatur ex hoc visionis illius secundum se indestruibilitas, quia vident vel hanc visionem non esse destruendam; vel si destruat Deum, daturum aliam æquipollentem: Cognoscitur autem illa perpetuitas per actum aliquem reflexum dicentem nunc video Deum hac visione, & semper eadem videbo: Et hæc reflexio fit per durationem successiuam ipsius visionis, eo modo, quo quando dico Petrus nunc currit, *Ly nunc* significatur per durationem cognitionis.

71 Non solum autem Beati vident Deum, sed vident etiam in Deo, tanquam in medio cognito, & connexo omnes Creaturas possibiles, quod efficaciter probatur ex essentiali connexionem, quam dicit Deus cum possibilitate cuiuslibet Creaturæ; ex qua fit vt si videatur essentia debeat etiam videri id, quod illa essentialiter dicit, adeoque debeat etiam videri connexio, & terminus connexionis. Quare propter eandem rationem, non potest videri Deus nulla cognita Creatura, Imò neque potest videri in Deo essentia nõ visis personis, quia motiũ adæquatũ videndi personas est essentia: Vnde si hæc videretur, debent etiã illæ videri, & Ratio vltior est quia qui vider essentia, potest dicere essentia est quidquid est essentia: At inter ea quæ sunt essentia includuntur personalitates, quæ per diuinam essentiam non possunt solum enigmaticè cognosci: ergò videntur vt sunt in se, & vt distinctæ: est enim personarum distinctio libera ab omni imperfectione, vbi autè distinctio est perfecta non patitur confusionem, distinctorum, quæ videntur. Hinc patet neque posse vnã personam videri nõ visã alia: neque obstat vulgaris obiectio de vnione hypostatica, vnus personæ sine vnione alterius: ratio enim vniendi personam est personalitas non essentia; at ratio motiua vnica videndi vnã personam, est essentia, vbi autem ratione essentia competit aliquid vni personæ, idem competit cæteris; Sicut si natura humana vnita fuisset Verbo ratione naturæ diuinæ, inferretur inde manifestè fuisse illam vnitam omnibus personis.

72 Videri etiam possunt à Beatis in Deo Creaturæ futuræ & existentes in decretis liberis Dei, quia decreta libera Dei sunt intrinseca ipsi Deo, & vt denominantia connexa, vt probabitur infra.

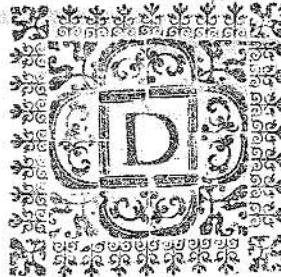
73 Sed licet Beati videant hæc decreta, & omnia in Deo, nullo tamen modo illum comprehendunt, quia comprehendere est ita cognoscere obiectum, vt non possit melius cognosci virtute obiecti vt motui ipsius intellectus, quod non potest Beatus quippe qui non potest videre Deum tam perfectè, quàm potest ipse propria virtute manifestare se cuilibet intellectui creato: Præterea numquam potest videre totum id, quod potest esse

23
esse in Deo, quia nullus intellectus creatus potest videre, vt denominantem illam terminationem, qua Deus nollet producere illum intellectum. Vnde cum inter alias terminationes sit etiam hæc, patet nullum Beatum posse videre in Deo omnem veritatem, quam potest per se manifestare Deus: Vnde sequitur à nullo Beato posse Deum comprehendere.

74 Hinc soluitur illa quæstio, vtum possit Essentia diuina cognosci ab intellectu creato per ipsam essentiam sine cognitione distincta: Nam ille intellectus, qui ita cognosceret essentiam diuinam, necessariò Deum comprehenderet, quia essentia diuina est visio & comprehensio sui sed nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere, vt est probatum Vnde patet solutam esse quæstionem per negationem.

75 Patet etiam neque posse dari aliquam naturam substantialem intellectiuam, quæ contineat in se perfectionem aggregati ex intellectu, & lumine gloriæ licet vtum que sit aliquid finitum; & Ratio est, quia cum intellectus ex se non limitet visionem, & lumen gloriæ determinet visionis quantitatem, vtriusque perfectionis identitas infert infinitam visionem, adeoque comprehensiuam, quod implicat cuilibet naturæ purè creatæ: Si autem illæ duæ perfectiones illimitationis intellectus, & determinationis luminis distinguantur, illæ optimè poterunt vt distinctæ coherere, quia intellectus creatus ex se neque exigit, neque limitat visionem, & lumen creatum dat exigentiam cum determinatione ad certam quantitatem visionis: Vnde patet posse optimè vt distinctas coherere, nullo verò modo in aliqua Creatura identificari.

DE SCIENTIA DEI.

76  ARI scientiam in Deo patet; tum quia Sapientia est perfectio simpliciter simplex, & nulla est talis perfectio, quæ non reperiatur in Deo, qui est cumulus omnium: tum quia Deus fecit Sacram Scripturam, ex quo optimè infertur Deum scire, alioquin locutus esset vt Psittacus, & dici etiam posset Aristotelem, qui fecit suos libros nihil sciuisse, &

Appellem nesciuisse pingere licet tam bellè imagines pinxerit: tum demũ, quia fecit Mundum in quo, & motuum ordo, & tam apta rerum omnium dispositio apertè declarant opus fuisse dignum Sapientia, ita vt melius fuerit sapienter illud construere, quam ignoranter, non enim est sicut occidere Patrem sine causa, quod melius est fieri ignoranter quam sapienter: Si est igitur melius fieri sapienter, est possibile, quod enim est Chymericum non est bonum, adeoque neque melius, & si est possibile, datur Potentia sapientior factiua totius Ordinis mundi, hæc autem Deus est,



24
est, qui solus Terrarum Orbis factor est.

77 Peccata autem, quæ sunt licet grauissima potius probant dari in Deo scientiam, quam non dari, quia in tantum sunt peccata, in quantum datur lex & ius; sed lex non datur nisi à legislatore: Ergo datur legislator omnia mala prohibens, & omnem amans honestatem: Sed hoc est optimè & sapientissime omnia disponere; datur ergo Sapientissimus legislator.

78 Probatur etiam hoc idem a S. Tho. tali pacto. Vnicum impedimentum cognoscendi in aliqua natura est materialitas nimia: Quare quod maior est immaterialitas, eò magis crescit virtus cognoscitiua, Sed Deus est summè immaterialis, quia ne compositio quidem naturæ & suppositi est in Deo, ergo potens cognoscere. Maior patet, quia causa non cognoscendi est coarctatio; cognoscencia enim non solum habent suam formam sicuti non cognoscencia, sed possunt habere formas aliarum rerum intentionaliter: Vnde Aristoteles dixit animam quodammodo esse omnia; sed omnis coarctatio est à materia tum ex Aristotele, tum experientia, quæ experimur omnes substantias intelligentes esse immateriales, & non cognoscentes esse nimis materiales; Cognoscentes vetò sensitiuè tantum recedere à summa materialitate consistente in omnimoda homogeneitate naturæ diuivibilis, & à media materialitate plantarum, quæ solum addunt organizationem, & etherogeneitatem seruientem vitæ vegetatiuæ; Ergo patet propositum.

79 Imò implicat contradictionem Creatura aliqua spiritualis non intellectiua, quia si non implicaret, esset producta: Hanc Consequentiam quæ infert Suarez, aliqui ineptam putant, sed illius fortasse vim non nouerunt; Illa nos ita probamus: Si esset possibilis natura spiritualis non intellectiua, esset deterior Anima rationali; est enim per se notum naturam substantialem rationalem esse meliorem irrationali, alioqui posset quis dubitare utrum homo esset melior Asino; Sed Auctor naturæ ita res ordinauit, ut ab infima natura substantiali vniuersi procedatur continue vsque ad supremam Vniuersi producti sine interruptione per gradus Eminentia, & subminencia, ita ut nullus graduum locus sit vacuus, sicut accidit in loco corporali: Vnde verificatur illud Dionisij, *Supremum Infimi attingit infimum Supremi*, Patet ergo, quod si talis natura esset possibilis, illa vel in se, vel in causis esset producta.

80 Ratio autem, quare Deus, ut auctor Naturæ debeat procedere continue, & sine interruptione in gradibus Entium Substantialium Vniuersi existentis illa est, quia Deus dedit singulis Naturis maximam inclinationem, & summum appetitum naturalem ostendendi suam Eminentiam, & quasi honorabilitatem supra cetera; ut ita ostendant quantum possunt Dei super omnia Eminentiam. Ex qua inclinatione, & appetitu fit, ut non pauerit Deus ut Auctor naturæ, naturam infimam non creare, quia si infimam non creasset, Natura proxima infimæ quasi doleret, tum quia

25
quia reducta esset ad infimum statum, qui est miserrimus, & à quo omnes abhorrent, (ideoque Deus hominem creans, cetera etiam animalia creauit, ut homo & piscibus maris, & bestiis Terræ dominaretur) tum quia non posset illa natura suam eminentiam ostendere, ad quam ostendendam summam habet inclinationem, summumque appetitum. Quare frustra esset ille appetitus, à quo cum refugiat natura non potuit infimam Deus ut auctor naturæ non creare: Sed hic discursus valet etiam in qualibet natura intermedia, & non infima, quia quælibet natura habet inclinationem, & appetitum ostendendi totam suam Eminentiam; quam totā Eminentiam non posset ostendere illa natura, quæ posset habere aliam inferiorem se, & hæc non esset creata. Vnde patet nullo modo dari posse interruptionem in gradibus Eminentia, ne detur appetitus in aliqua natura, qui frustrā sit, & nunquam fatiatur.

81 Sed sic iterum potest efficaciter probari Conf. Suarez. si natura illa est possibilis, & non est factum miraculum impediens eius existentiam de facto existit, sed non est factum miraculum, quia non probatur esse factum; & miraculum, quod non probatur debet negari, alioqui posset quis dicere: Aquam naturaliter posse calefacere, sed miraculo esse impeditam, quod est absurdum; Quare patet illam naturam existere si est possibilis; sed non existit, Ergo non est possibilis naturaliter, sed natura, quæ non est possibilis naturaliter est omnino impossibilis, quia nulla natura substantialis supernaturalis est possibilis: Ergo non est producibilis natura substantialis præter illas, quæ de facto sunt vel in se, vel in Causis.

82 Licet autem possit creari Angelus superior omnibus existentibus de facto, hoc tamen potuit fieri, quia quod non sit productus hic Angelus supremus non fuit malum illi Angelo, qui de facto supremus est, imò fuit ipsi maximè vtile, quia ita supremus euasit; sicuti aliqua fortuna esset fratris minoris, si moreretur Maior, seu si illum non haberet. Hinc tamen non sequitur potuisse Creaturam irrationalem produci à Deo ut auctore Naturæ supremam totius vniuersi, tum quia tunc non haberetur præcipuus finis intentus, gloria scilicet Diuina, & eius sapientiæ manifestatio, nulli enim Creaturæ in tali casu posset manifestari vniuersa natura quia nullus frueretur commodis vniuersi; Naturæ enim irrationales propriè non vtuntur, neque fruuntur. Imò neque homo, cuius natura infima est inter omnes intellectuales possibiles, potuit naturaliter fieri suprema natura, quia ipse, & cetera sublunaria indigent cœlesti moru. & homo non potuit mouere Cœlum, quod potest Angelus: (ex quo probauit Aristoteles dari Angelos) quia enim Deus, quod potest facere per Causas secundas non solet per se ipsum solum facere, ut ita communicet Creaturæ participationem Eminentia suæ in agendo, ut egregiè dixit D. Tho. (à quo tamen aliqui superiores humani, quia viles sunt refugiant, timent enim imperium perdere si cum alijs communicent Eminentiam; Inde est

est, quod iubere velint soli, & quod aula non capiat duos) ideo debuerunt produci Angeli, nec potuit homo esse suprema natura.

83 Et licet Gratia habitualis, & lumen gloriæ videantur esse meliora, quam naturæ humana, & Angelica, cum plures faciat Deus hominem Iustum, quam omnes homines, & Angelos; hinc tamen non fit dari naturam intellectuam meliorem non intellectuam, quia Gratia potest esse melior in genere finis *Qui*, & appetibilis, non verò in genere finis *Cui* & habentis inclinationem primam suppositi; Præstantia autem naturæ substantialis est in genere finis *Cui*, & appetentis quam perfectionem neque Gratia, neque aliud accidens habet aut habere potest.

84 Ità tamen Deus intelligit, ut intellectio Diuina nullo modo distinguatur virtualiter intrinsece à Diuina essentia aut ab illa formalitate perfectiua absoluta Dei, adeoque neque à volitione essentiali, quod totum fuit probabitur ubi de distinctione virtuali agemus; Hinc fit vnicum motiui Diuinæ intellectiois esse essentiam Diuinam; Motiui enim habetur ratione eius, à quo est intellectio, sed intellectio est Essentia, quæ est à se sola: unde patet sequela. Hinc etiam est obiectum formale specificatum scientiæ Diuinæ esse tantum Essentiam non Personalitates, neque Creaturas; quia obiectum formale specificatum est illud, a quo ut mensura vel propter quod habet suam perfectionem: Sed intellectio Diuina utpote identificata virtualiter cum essentia Diuina à se & propter se solam, habet omnem perfectionem; Ergò sola Essentia est obiectum sui specificatum; Deinde sciibilitas obiecti ex Arist. est prior, vel saltem non posterior ipsa scientia; Quare forma, qua intellectio Diuina in eo priori denominat Deum cognoscentem est tantum Deitas, cum nihil aliud existat in eo priori: Intellectio igitur Diuina est quasi quædam prædicatio, qua Diuinus intellectus Diuinitatem affirmat de Deitate tanquam idem virtualiter cum ipso; & de Diuinis personalitatibus tanquam idem realiter; de Creaturis verò tantum denominatiue tanquam habentibus statum quidditatum per ipsam; Deitatem formaliter & ideo Deus per Deitatem cuncta penetrat, quia cætera nihil aliud sunt, quam participatio Diuinitatis, quam Deus perfectissime attingit. Quando autem Verbum Diuinum dicitur Sapientia genita, & Spiritus Sanctus Amor productus, non est sensus relationem Filij, aut Spiritus Sancti esse formam, qua aliqua persona reddatur intelligens, aut amans: hæc enim forma est sola essentia Diuina communis Personis omnibus, sunt tamen rationes formales, quibus obiecta denominantur producta in esse dicti, & in esse producto amati, seu per quas habent esse passiuum intentionale, quod esse passiuum non quidem pure grammaticaliter, sed physice passiuum non intelligitur ante personas productas realiter.

85 Non solum igitur Deus se perfectissime cognoscit; & comprehendit, cum nulla formalitas Diuina eum lateat, sed cognoscit etiam Deus alia à se, quia Deus, ut se perfecte cognoscat in sua essentia (adeoque etiam in Omnipotentia, & scientia, quæ non distinguuntur ne virtualiter intrinsece

secè quidem ab illa) tanquam in medio connexo, & obiecto formali cognoscit omnia cum quibus habet essentialem connexionem. Sed essentia Diuina habet Essentialem connexionem, ut probauimus, cum possibilitate omnium possibilium Ergò cognoscit hæc in se ipso tanquam in medio connexo.

86 Ità tamen cognoscit Creaturas, ut non cognoscat illas confuse, sed cognitione propria omnium scilicet distinctiua: Deus enim continet perfectionem cuiuslibet speciei intelligibilis propriæ vniuscuiusque rei. Quare sicut cognoscens res per species illarum proprias distinctè, & propria cognitione cognoscit, ità etiam Deus, licet ipse vnam habeat cognitionem, non plures: Præterea Deus videt in se perfectissime hæc duo, gradum scilicet perfectionis communem tantum sibi, & Creaturæ A, E. g. nulloque alteri communem, & rationem non Dei, seu habentis carentiam, Deitatis: qui enim videt affirmationem, videre etiam potest Negationem, & quid dicit Deum; potest etiam dicere non Deum per eandem speciem intelligibilem. Sed in combinatione horum duorum consistit tota ratio Creaturæ A. Ergò distinctissime in se comprehendit Creaturam A, sic etiam est discurrendum de cæteris, cum singulæ debeant habere aliquam perfectionem communem tantum sibi & Deo, & nulli alteri communem; Perfectè ergò Deus, & distinctè cognoscit omnia, & singula.

87 Sed non ita cognoscit Deus, ut ipsius scientia sit discursiua, Discursus enim fit necessario per successionem cognitionum, & processum ex quadam ignorantia, quod implicat Deo: Cognoscit verò Deus mala, non Entia, & Chymeras: Mala cognoscit non quidem directè (loquimur de malis moralibus, nam pœnalia habent bonitatem) tanquam continens aliquam illarum bonitatem, aut similitudinem, sed tanquam continens bonitatem oppositam, & boni oppositi intelligibilitatem: Negationes, & priuationes perfectè cognoscit cognoscendo species oppositi Entis positiui, absque eo quod habeat species aut perfectionem illarum, quæ cognitio sufficit ad perfectam cognitionem negationis, aut Priuationis: Chymeras verò cognoscit cognoscendo totum id, quod dicit Chymera, quæ cum nihil aliud sit quam compositum ex actu fingendi, & ex extremis, quorum singula diuisim sunt possibilia, & coniuncta per actum fingendi, inferunt actum esse essentialiter falsum. Quare cum Deus cognoscat actum fingendi, qui est Ens reale, & extrema, quæ secundum se sunt possibilia, patet cognoscere totam Chymeram, non tamen facit Chymeram, quia facere Chymeram est eam fingere, Deus autem non fingit.

88 Videt etiam Deus futura contingentia tum absoluta, tum conditionata; illa per scientiam visionis, hæc per mediam, utraque tamen infallibiliter, & illa libere cognoscit, quod totum explicatur per hoc, quod Deus habeat ab æterno aliquem nexum cum existentia obiecti pro sui temporis differetia, qui nexus est ipsissimus status obiectiuus, & constitutiui ipsius scientiæ, quia determinat intellectum Diuinum ad cognoscendum

potius hoc futurum, quam oppositum: Scientia enim Diuina futuri contingentis duo dicitur Primò ipsam perfectionem effectualis intellectus Diuini; secundò hunc nexum, qui est idem realiter cum Deo, sed ratione sui formaliter, neque dicitur perfectionem, neque imperfectionem, existit tamen necessario per existentiam Diuini intellectus, sed non necessario denominat, licet posito quod denominet immutabiliter denominat.

89 Per hunc nexum constituitur obiectum in ratione scibilis, & datur Deo denominatio scientis, quare eo posito impossibile est Deum non scire obiectum futurum, quia ex suppositione scibilitatis Deus non est indifferens ad sciendam, vel non sciendum, sicuti posita volubilitate est indifferens ad volendum, vel nolendum, ratio enim scientiæ diuinæ supra scibilitatem addit perfectionem, quæ neque potest deesse Deo, neque non denominare, ratio vero voliti à Deo supra rationem volubilis non addit nisi denominationem, quæ nullo modo est perfectiua, aut perfectio ratione sui formaliter, & sic patet disparitas. Hic etiam nexus cum re futura si sumatur secundum se, & non inuoluens tempus, in quo res non est, est nexus æternitatis: Si sumatur ut existens in tempore præcedente rem, tunc per denominationem ab illo tempore, & per suam connexionem est formaliter futuritio, seu vltima actualitas præsens, inferens infallibiliter, denominationem, & verificans de præsentis propositionem futuri in obiecto: Omnis enim denominatio præsens dicit vltimam actualitatem præsentem, qua posita est vera denominatio præsens, & qua non posita non est vera: hæc vltima actualitas est ipsa futuritio essentialiter.

90 Ex talis autem nexi positione optimè explicatur infallibilitas effectus, & libertas Causæ tum in futuris contingentibus absolutis, tum in conditionatis: Explicatur infallibilitas in absolutis, quia posito, quod hic nexum connectatur cum existentia effectus, iste infallibiliter & necessario existit ex tali suppositione, licet absolute in se sit liber. effectus enim contingens ut existens necessario existit. Nam omne quod est, necesse est esse. Explicatur etiam libertas causæ, quia tunc aliqua causa est libera, quando determinatur ad effectum per suam electionem, non per aliquid antecedens constitutum potentia determinans illam antequam ipsa eligat: Sed hic nexus non connectitur cum effectu, quatenus connectitur cum causa, ipsius hæc enim est indifferens neque exigit connexionem antecedentem constitutiuam potentia, sed immediate connectitur cum effectu libero unde potius exigit, ut omnia antecedentia, & constitutiva potentia sint indifferencia; cum ergo nexus ille non tollat indifferentiam causarum, & potentia, sed illam exigit, tollere libertatem non potest: Simili modo explicatur in conditionatis cum hoc solum discrimine, quod ille nexus non connectitur absolute cum operatione libera, sed tantum conditionate. Hic nexus constituit res futuras, præsentem in æternitate Dei, quæ tamen præsentia non constituit res futuras præsentem realiter ab æterno, sed obiectiue, & ex hac obie-

iectiua præsentia optimè S. Th. probauit æternitatem Scientiæ Diuinæ futurorum, quia cum hic nexus identificetur cum Deo, & cum Diuina æternitate, non potest denominare vno momento quin denominet Deum pro tota æternitate scientem.

91 Quod autem dicunt aliqui, res creatas cognosci à Deo propter præsentiam realem, quam habent in æternitate impugnatur: quia implicat aliquid Creatum extitisse ab æterno: Et id quod dicunt res creatas incepisse secundum propriam durationem, extitisse autem ab æterno per æternitatem Dei illis intrinsecam non est bona euasio. Primò quia vel ea in se extitissent, & hoc non potest esse, vel extitissent tantum per denominationem extrinsecam à causa, ita ut propriè non durauerint, & sic quæstio de nomine; Si autem dicatur propriè durasse aliqua duratione, eo ipso est falsa propositio, quæ dicit incepisse in tempore, nam incipere in sua ratione dicit nullam realem propriè dictam durationem præcessisse aut extitisse. Secundò Humanitas Christi existit intrinsecè per existentiam Verbi, ergo durat etiam per durationem illius, adeoque propter æternitatem Dei illi intrinsecam. Ex quo sequitur illam extitisse ab æterno, quod est absurdum.

92 Fatemur quidem nos coexistere toti æternitati, non autem totaliter, id est meam durationem v. g. hodiernam esse similem durationi æternæ Dei, eo quod vtraque sit hodierna; sed differunt, quod æterna ita sit hodierna, ut sit etiam sempiterna, mea autem solum est hodierna; sicuti scientia mea de obiecto A. est similis toti scientiæ Diuinæ de obiecto A quæ est indiuisibilis, verum hæc est scientia etiam de obiecto B, C, &c. mea verò tantum de obiecto A.

93 Scientia visionis & conditionata est multiplex & distincta virtualiter intrinsecè. In primis enim datur in Deo scientia quædam visionis indiuisibilis virtualiter intrinsecè in plures scientias virtualiter intrinsecè distinctas, quæ Deus cognoscit indiuisibiliter omnia futura contingentia, & omnia contingenter non futura, & omnia sua decreta. Et pariter habet vnam scientiam mediam indiuisibilem virtualiter intrinsecè in plures scientias medias, quæ indiuisè cognoscit omnia futura conditionata, libera. Sed præter has duas scientias vniuersalissimas, habet etiam peculiare singulas singulis obiectis respondentes: & eadem est ratio de decretis: habet enim Deus vnum indiuisibile decretum circa omnia, quæ decernit, & præterea singula circa singula obiecta non mutuo connexa inter se. Ratio huius rei: est quia si solum haberet singulas scientias singulorum obiectorum, non cognosceret Deus perfecte totam veritatem, quæ ex omnibus veritatibus resultat. Si autem solum haberet illam vniuersalissimam, non posset Deus Beato ostendere in se vnam veritatem contingentem, non manifestata alia.

94 Sed neque solum Deus habet illam vniuersalissimam scientiam, & illam alteram qua respiciat determinatè hanc numero veritatem con-



tingentem distinctam à reliquis, Sed habet alias, innumerabiles, de quibus dici potest *Sapientia eius non est numerus*. Sed ut habeamus regulam, certam, qua possimus vnā scientiam ab alia distinguere, statuimus hoc principium, Omnis veritas contingēs quam infert veritas totius obiecti illius scientiæ vniuersalissimæ; & quæ non infert vicissim ipsam arguit distinctam scientiam in Deo. Vndē quia valet hæc consequentia verum est simul esse futuritionem conuersionis Petri, & Pauli: ergo vera est futuritio cōuersionis Petri, aut Pauli: & nō valet vice versa: dicimus Deū habere scientiam disiunctiuam qua cognoscit futuram esse conuersionem Petri, aut Pauli. Non enim est imperfectio cognoscere disiunctiuē, si cognoscens non careat cognitione determinata: eodem modo quando hypothesis conditionatē futuri, assert potētiā ad tres actus oppositos v. g. ad peccatum mortale, ad peccatum veniale oppositum mortali; & ad actū Charitatis perfectum vtrique oppositum: non solum cognoscit determinatē futurum esse, si ponatur talis hypothesis; peccatum veniale v. g. sed cognoscit etiam non esse futurum peccatum mortale per scientiam affirmantem disiunctiuē futurum esse, vel actum charitatis perfectum, vel peccatum veniale. vndē iuxta prædictam methodum facile est inferre in Deo esse infinitas sciētias virtualiter intrinsecē distinctas inter se rum conditionatas tum absolutas, seu visionis.

95 Ex assertione scientiæ illius disiunctiuæ affirmantis futurum esse, peccatum veniale, aut actum charitatis perfectum, & non futurum peccatum mortale subiecta hypothesi; colligitur veritas illius sententiæ Augustini dicentis vitiationem cuiuslibet peccati esse gratiam, aut speciale Dei beneficium; quæ sententia primo aspectu videtur difficilis: fingamus enim hominem iustum in extremo vitæ actu constitutum liberum ad prædictos tres actus, eligere peccatum veniale: ex quo sequitur reddi tunc securam salutem hominis propter peccatum veniale. Hoc Deus neque prædefinire neque donare potest: ergo non pertinet ad Dei beneficium illa vitatio peccati mortalis peccaminosa. Ergo non fuit Dei speciale beneficium illa perseverantia in Gratia, ex qua sequitur salus: hoc autem est contrā Augustinum qui nullo modo est à nobis deferendus. Quomodo ergo hæc cohæreant, quod Deus præstet in eo casu speciale beneficium vitiationis peccati mortalis, & tamen non sit Causa peccati venialis, quo vitatur peccatum mortale, planē est difficile primo aspectu.

96 Nihilominus dicimus hanc difficultatem facile superari posse si statuamus in Deo dari illam scientiam disiunctiuam conditionatam: Nā ratione illius poterit Deus prædefinire efficaciter Negationem peccati mortalis, & bonum quod inde sequitur, non determinando vtrum vitatio sit futura per peccatū veniale, aut per actū Charitatis. Vndē licet Deus non sit auctor peccati venialis, poterit esse auctor, & prædefinitor negationis peccati mortalis, quæ negatio præscindat à ratione peccati, & sit distincta

distincta a peccato veniali, & sit gratiæ conseruatina.

97 Quærere nonnulli solent vtrum Deus cognoscat futura conditionata contingentia supponentia aliquam hypothesim impossibilem v. g. hoc futurum, *Si Angelus esset homo, & vocaretur tali vocatione, quid faceret*. Respondemus propriè Deum non facere propositiones ex hypothesi impossibili; ille enim potest tales propositiones facere, qui potest manere suspensus circa veritatem & possibilitatem hypothesis, quod Deo repugnat: Sed tamen cognoscit optimè Deus veritatem, & falsitatem nostrarum propositionum ex hypothesi impossibili; & in exemplo proposito dicimus cognoscere Deum facturum esse Angelū id, quod videt facturum esse verum hominem: & hominem facturū id, quod videt nunc facturum esse verum Angelum: Vtrumque enim sequitur ex illa hypothesi: Omnis enim propositio ex hypothesi impossibili verificatur ratione cathegoricæ quæ de facto est vera in vno extremo verè possibili, ex quo componitur ipsum impossibile.

98 Quod autem aliqui dicunt propositionem impossibilem inuoluerē quoddam Ens rationis distinctum penitus ab omni possibili est falsum: & magis falsum quod alij aiunt, identitatem conceptam in hac propositione, *homo est equus*, esse quid simplex confictum: Nullum enim simplex intelligibile est impossibile; quia omne impossibile includit necessariò duo, ex quorum vno sequitur una pars cōtradictionis, ex alio altera: Ex vno autem simplici inferre duo contradictoria est impossibile. Neque tamen propterea dicimus impossibile esse idem cum possibili; sed potius omne impossibile est sicut obiectum harum duarum propositionum, *Nunc existit lux: Nunc nulla lux existit*, quarum vtrique diuisim est possibilis; Sed in sensu composito est impossibile: Nam impossibile est multitudo duorum obiectorum diuisim possibilium, sed sibi mutuo repugnantium & coniuictorum per actum fingentem. Illa igitur propositio, *Homo est equus*, id eò essentialiter est falsa, quia intelligens per illam excludit efficaciter oppositam propositionem, & simul affirmat se habere veram propositionem circa illud obiectum, quæ cum non sit nisi illa, qua dicit, *Homo est distinctus ab Equo*, simul dicit existere vtramque propositionem: vtrique enim propositio simul est impossibilis, quia est multitudo cuius hæc aut illa pars necessariò non existit.

99 Occasione horum dicimus Deum non posse velle impossibilia etiā sub conditione concepta: quia velle impossibilia sub conditione est proprium illius, qui potest manere suspensus circa affirmationem impossibilitatis, quod implicat Deo.



DE VOLUNTATE DEI.

EXISTENTIA Diuinæ voluntatis non solum ex qualibet Scripturæ pagina constat, sed probatur etiam euidenter tum quia ratio volitui est perfectio simpliciter simplex, eius enim oppositum utpote carentiam inferens libertatis est euidenter imperfectio; Quare patet illam dandam esse in Deo; qui, ut demonstrauimus, cumulus est omnium perfectionum: tum quia est manifestum propter nullam causam esse peccandum, & potius contemnendum esse quemlibet Principem, & quamlibet Naturam excellentissimam, quam propter horum vel obsequium, vel amorem peccandum esse leuissimè: agnoscimus ergo in nobis summam obligationem & necessitatem moralem impositam nostro libero arbitrio, qua obligamur non peccare. At liberum arbitrium non obligatur nisi per legem, neque habet debitum nisi respectu Personæ, seu Naturæ rationalis, non enim debet aut est obligatum lapidi, & hoc planè est euidenter. Ergo euidenter nobis est esse legem, & legislatorem, cuius lex propter nullam causam est violanda, & esse Personam, seu Naturam rationalem cui maxime, & summè obligamur: At hæc Natura non potest esse nisi habeat suæ præmiæ voluntatem dignam, quæ præferatur ceteris; Nihil autem dignius Natura Diuina: Ipsa ergo est suprema illa voluntas, cui summè obligamur, ac proinde euidenter est Deum habere voluntatem: Denique euidenter est Deum esse optimum & infinitè bonum, sed non esset optimus, & infinitè bonus si careret voluntate, quia si careret voluntate non posset à se infinitè amari, neque posset ab alijs; Ergo non esset amabile infinitè, & sic neque infinitè bonum.

101 Probat id etiam S. Thomas optimè, eo quod quælibet natura intelligens, tendit in omne suum bonum: Sed demonstratum est, Deum esse scientem, & intelligentem, Ergo debet tendere in omne suum bonum: Sed hoc non posset, si careret voluntate: Quod probatur, quia inter cætera bona intelligentis, est bonum apparens per intellectionem mouens intelligens propter apparentiam, quæ tribuit bonitatem quandam peculiarem: Sed si non daretur voluntas, non posset intelligens tendere in bonitatem apparentiæ, quia in hoc distinguitur appetitus voluntarius ab Innato, quod voluntarius appetat bonum tantum propter apparentiæ, de qua non curat Innatus: Unde patet dandam esse voluntatem ut intelligens tendat in omne suum bonum. Quod autem omnis intelligens habeat bonum apparens per intellectionem habens bonitatem ab apparentia, patet, tum quia omnia apprehendens aliquid esse bonum infert illud esse

esse diligendum, quod falsò inferretur, nisi vera esset hæc propositio, quod sit diligendum omne, quod indicatur esse bonum, Ex quo patet rationem boni apparentis in suo conceptu includere appetibilitatem, respectu apprehendentis; Tum quia posita tota malitia naturali actionis, adhuc non prohibetur à lege, nisi adueniat eius apparentia: Unde patet apparentiæ boni constituere bonitatem respectu apprehendentis, adeoque hoc esse aliquod bonum naturæ intelligentis: Tum denique, quia est tanta vis boni apparentis, ut etiam si falsò appareat, amorem excitet sui: Unde cuiuslibet sua opinio quantumvis falsa placet, quia dum amat, credit esse veram, & bonum, sed in hoc bonum non potest natura intelligens tendere nisi habeat voluntatem. Nam cuiuslibet bono responderet aliqua inclinatio & appetitus: bono autem falso non potest respondere inclinatio aut appetitus innatus, sed inclinatio tantum elicitæ: Per se autem patet, quod si bono falso respondere debet inclinatio elicitæ, seu a cognitione directæ, multò magis talis inclinatio bono vero & per veram cognitionem apparenti debeat respondere. Patet ergo dandam illi esse voluntatem, ut tendat in omne suum bonum. Posset etiam hoc idem probari ratione illa, qua probauimus numero 79. & 80. &c. implicare Naturam Spiritualem non intellectualem.

102 Ex eo autem quod respectu naturæ intelligentis omnis cognitio iudicatiua sit talis, ut ratione illius constituatur aliquod bonum apparens, habens peculiarem bonitatem in apparentia, sequitur implicare quamcunque intellectionem, quæ non possit esse principium alicuius affectus. Tum quia omnis cognitio intellectiua iudicatiua repræsentat saltem se esse veram, quæ est magna bonitas intellectus: Tum quia alioqui sequeretur posse admitti visionem beatificam, quæ esset essentialiter impossibilis cum quolibet affectu, atque adeo, quæ esset, & non esset beatitudo, quod est absurdum.

103 Datur in Deo voluntas necessaria, quæ seipsum, & Creaturas posibles amat. Hæc autem nullo modo est virtualiter intrinsece distincta, neque ab intellectione essentiali Dei; neque ab Essentia Diuina, aut vlla illius perfectione essentiali, quia alioqui Essentia Diuina esset radix perfecta, & adæquata virtualiter intrinsece distincta volitionis necessariae, & aliarum perfectionum simpliciter simplicium, quas non contineret formaliter ratione sui; hoc autem est absurdum; quia radix perfecta & adæquata alicuius rei habentis perfectionem simpliciter simplicem, ipsam perfectionem debet formaliter continere ne alioqui verificetur ipsa dare aliquid quod non habet quod per se patet implicare. Si autem obijciat, in nobis non posse non distinguere realiter intellectum ab essentia, intellectionem ab intellectu, & volitionem ab intellectione; quia volitio est ab intellectione; hæc verò ab intellectu, & hic ab Essentia: Unde inferretur dicendum etiam esse in Deo dari aliquam distinctionem virtualem intrinsecam inter volitionem E. G. & intellectionem. Respondemus fa-

cilè, de ratione omnis amoris esse ut sit à cognitione: Creata autem cognitio non est à se sed ab alio; quare ut volitio creata sit à cognitione, necesse est ab ea distingui: At Essentia Diuina tota est à se; adeoque intellectio Diuina utpotè cum Essentia virtualiter identificata, & à se, erit & ab Essentia: Ex quo aperte sequitur volitionem Diuinam virtualiter intrinsecè cum intellectu identificatam esse etiam & a se, & ab Essentia: Undè optimè ratio disparitatis patet.

104 Datur etiam in Deo volitio libera, qua amat creaturas omnes existentes: Sed omnis actus liber Dei non completur formaliter actione, creata temporali: Hinc enim euidenter fieret Deum non voluisse ab æterno; Imò nec fecisse omnia per suam voluntatem, ita ut voluntas Dei sit causa omnium. Sic si Verbum Diuinum esset aliquid Creatum, aut per hoc formaliter compleretur, non posset esse verum, per Verbum facta esse omnia: Dicendum itaque est actum liberum, quo Deus liber è vult, esse penitus intrinsecum Deo, & non creatum.

105 Totus igitur actus liber, Deus est: includit tamen aliquam formalitatem, & terminationem indistinctam quidem realiter à Diuina essentia, sed non identificatam virtualiter intrinsecè. Hanc non identitatem virtualem intrinsecam probat oppositio terminationum in denominando, & connectendo Deum cum Mundo v: g. aut cum negatione Mundi. Diuina enim essentia denominat Deum secundum se relictà indifferencia, ut existat, vel non existat mundus. At terminatio volitionis mundi, ut denominans, & suum munus exercens, connectit Deum cum mundo extituro pro sua differentia temporis: Contrà verò terminatio nolitionis mundi, si denominasset, & suum munus exercuisset, impediuisset existentiam mundi pro tota æternitate. Dixi non identitatem non verò distinctionem, quia non potest dari vera distinctio virtualis inter illa, quæ sunt tantum aliquid denominatiuum.

106 Diuina itaque essentia secundum se est potens denominari à terminatione volitionis mundi, & à terminatione nolitionis, & ipsa pro illo priori rationis signo, in quo essentia per se existit, habent posse denominare, seu possibilitatem denominationis: in quo apparet aliqua similitudo nostræ libertatis ad diuinam; nam in illo priori, in quo existit nostra libertas in actu primo, actus oppositi volitionis, & nolitionis nostræ, non intelliguntur actu denominantes, sed potentes denominare, & exercere sua munera pro posteriori, in sensu tamen diuiso; nunquam enim sunt denominantes simul, aut potest id esse verum; Sed semper vterque simul est in actu primo, & vterque simul habet posse denominare, diuisim ab altero; in hoc itaque est aliqua similitudo, & adumbratio diuinæ libertatis.

107 Sed oportet noscere differentias, ne aliquid absurdum de Deo dicamus: Prima differentia est, quòd vna terminatio libera diuina pro tota æternitate, aut denominat, aut non denominat; habet enim summam

vnitatem

vnitatem cum diuina essentia, ac proinde sempiternam, & nullo modo imperfectam; hoc autem est habere identitatem ex natura rei cum essentia, quamuis propter rationem dictam non habeat identitatem virtualem intrinsecam, quæ dicit consensum in omni prædicato, & denominatione. Hinc fit, ut illa terminatio reddatur infinite perfecta à diuina Essentia cū qua est idem: At noster actus volitionis differt ex natura rei à libertate in actu primo. Hinc vltèrius fit terminationem ratione sui nullà dicere imperfectionem; nam defectus, & imperfectio est non peruenisse ad hoc, ut sit optimum: Sed terminatio est idem cum diuina essentia, idest cum optimo continente omnem perfectionem simpliciter simplicem, ergo nō dicit ratione sui imperfectionem.

108 An ratione sui formaliter dicat perfectionem, & entitatem est questio. Nos negamus, & Probatum primò; quia omnis ratio Entitatiua est etiam distinctiua, & principium alicuius multitudinis, aut numeri constituendi. Hinc personalitates, & relationes diuinas dicimus esse rationes Entitatiuas, quia licet non sint rationes distinguendi ipsas à Creaturis (ab his enim Essentia Dei se, & omnia diuina per se primò distinguit, idè in Deo non sunt tres increati, sed vnus) relatio tamen spiratoris distinguit spiratorem, adeoque Patrem, & filium à Spiritu Sancto, Paternitas Patrem à filio, & filiatio filium à Patre, cuius distinctionis formale principium Essentia esse non potest, cum ipsa non distinguatur ab illis: determinationibus verò diuinis, alia est ratio, quia ista per se nullū augent numerum, nam terminatio volitionis mundi distinguitur à solo non Deo, à quo non Deo essentia diuina, primò, & per se distinguit se, & omnia diuina, Ergò illa terminatio non auget vllum numerum, neque est principium distinguendi, adeoque neq. formaliter erit Entitas, cum ratione sui non habeat vnitatem Entis: Erit igitur pura quædam habitudo, & nexus diuinæ Entitatis.

109 Deinde non est ratio perfectiua. Cum enim dixerimus duas terminationes oppositas in denominando nullam dicere imperfectionem, ratione sui, hinc inferitur, neque vllam ratione sui dicere perfectionem: Inintelligibile enim est aliquam rationem denominatiuam esse perfectionem, quin hoc, quod est tribuere suam denominationem non præponderet in aliquo euentu huic, quod est non tribuere suam denominationem: Sed Deum velle creare mundum non præponderat huic, quod est non velle creare mundum, id est nolle (in Deo enim non est possibilis pura omisio) Nam si volitio præponderet nolitioni, iam hæc esset deterior, adeoque imperfectionem diceret, quod est contra hypothesim: Patet ergò terminationes ex eo, quod nullam dicunt imperfectionem ratione sui, neque vllam ratione sui dicere perfectionem: Neutrum horum personalitatibus accomodatur, nam primò personalitas est principium distinguendi. Deinde melius est reperiri in Deo, denominationem Patris, quam oppositam, quæ faceret, ut non esset vera hæc propositio: In Deo est Pater, cum denomi-

natione Patris, hoc enim oppositum est Chymæra. Hinc sumitur Regula generalis: In Deo omnis ratio denominans necessar. o. est entitas, & perfectio; omnis ratio identificata cum Deo, sed non denominans necessar. o.; neque ratione sui formaliter est imperfectio, aut entitas, neque perfectio; Sed pura quædam habitudo, & nexus infinitam habens perfectionem ratione essentia.

110 Hinc nascitur differre virtualiter intrinsecè in terminatione diuina Existere realiter, & actù denominare: Existere realiter aliquid est eius tota Entitas, & perfectione per se existere, & exercere per se ipsū totū suū munus entitatiū: Sed essetia diuina, seu perfectio essetialis Dei est tota entitas, seu perfectio actus liberi Dei: Ergo existere realiter actū liberū Dei nihil est aliud, quam existere per se essentiam diuinam: Nunc itaq. existunt realiter in Deo omnes actus liberi possibiles, & non solum volitio mundi, sed nolitio quoque realiter existit, non tamen vtraque denominat actū; Denominare enim, est exercere per se suum proprium munus, quod exercet tantum volitio, quæ connectit Deum cum mundo non verò nolitio: In actū igitur libero Dei, idem est virtualiter ipsum posse denominare, & existere realiter, quare necessar. o., & indefectibiliter existunt realiter, cum necessar. o. sint potentes denominare; liberè tamē denominat vnus ex actibus oppositis in denominando, & in inferendo actū contingentem veritatem.

111 Ex quo sequitur actus liberos Dei esse tantum metaphoricè contingentes; ea enim sunt propriè contingentia, quæ non solum possunt denominare, & non denominare, sed etiam esse & non esse, actus verò liberi diuini possunt solum denominare, & non denominare, non verò esse, & non esse cum per essentiam necessar. o. existant: si verò idem esset virtualiter intrinsecè in actibus liberis diuinis denominare, & existere realiter; ex necessaria existentia inferretur necessaria denotatio, & ex libera denominatione libera inferretur existentia, quia tamen differunt virtualiter intrinsecè non valet consequentia. Sic quia personalitas, & essentia differunt virtualiter intrinsecè, non valet essentia communicatur pluribus. Ergo & personalitas. In creatis, quia non datur distinctio virtualis intrinseca, ideò idem est virtualiter existere, & denominare. Quare in actū libero creato posse denominare, est posse existere realiter, in diuino verò posse denominare est existere realiter, denominare est connectere noua existere formaliter, & hæc est vera concordia diuinæ libertatis actus cum necessitate essendi, & existendi realiter.

112 Hinc fit falsam esse sententiam dicentem actum liberum, vt denominantem addere perfectionem liberam: Si enim hoc esset verum, denominare esset existere, ac proinde cum possit realiter non denominare posset realiter non existere, id est posset non existere, quod est Deus: Rursus aliqua perfectio diuina, non posset existere, quin existeret peccatum.

tum: Præterea duas perfectiones diuinæ sibi aduersarentur, & vna esset infinitum malum alterius.

113 Neque ex eo, quod conueniat Deo, & summæ bonitati velle Incarnationem, sequitur volitionem addere perfectionem; Imò oppositum sequitur, nam hæc volitio est congruens Deo, & summæ bonitati, vt actus infinitæ liberalitatis: Ergo est pura datio libera: At datio purè libera nullo modo est acceptio perfectionis, talis enim dationis valdè interest dare (Vndè rectè Papinianus dixit, Interest hominis homini bonè facere nam ipsa nostra beneficentia, & actus bonè faciendi est magna perfectio nostra, & valdè desiderabilis) Deo igitur, vt sit summè liberalis, & infinitè bonus in genere liberalis communicatoris, conuenit vt eius determinatio ad se communicandum liberaliter Creaturæ, nullam ratione sui dicat perfectionem.

114 Hinc vltiùs fit nullum actum liberum diuinum differre realiter ab altero, quia vtriusque Entitas, est penitus eadem: Vndè sicut Pater non est distinctus Deus à filio, quia vtriusque Deitas, quæ primò & per se est Deus, est penitus eadem, ita quia tam actus volitionis, quam nolitionis mundi, eadem est Entitas, vtraque est vnum, & idem Ens reale, non duæ res: Vndè vltiùs fit neutrum actum esse altero magis honestum, neque specificari ab obiectis creatis tanquam à tribuentibus maiorem, aut minorem honestatem perfectiū operantis; quia perfectio vtriusque penitus est eadem, licet respectu nostri vnus sit beneficentior quam alius.

115 Obiectum formale, & finis Amoris Diuini est solum ipsius essentia; primò quia cum amor diuinus quo Deus se amat non differat virtualiter intrinsecè ab essetia diuina, quæ est ex se, à se & propter, se nō potest ille amor esse nisi propter se, id est propter essentia diuinam, quia illud amat gratia sui quo obtento quiescimus, & gaudemus, quo non obtento illud optamus, & de absentia dolemus: Sed Deus in illo prior, in quo antecedit personas est plenè quietus habet enim in essentia omnem omnino perfectionem simpliciter simplicem. Vndè pater tantum essentiam esse finem amoris Dei.

116 Amat quidem Deus personalitates, sed non vt obiectum formale, quia amor ille nō existit vt personalitatum, neque gaudium de illarum existentia existit vt ipsarū, sed vt essentia diuinæ nullam habentis rationem priorem se aut vlla perfectione absoluta essentiali diuina.

117 Ex eo, quod Amor strictè sumptus ex Aristotele dicat adiuuitatem vel veram, vel affectiuam, & hæc optime explicetur, scilicet per principium desiderij, vel delectationis, pater dari Amorem strictè sumptum in Deo, etiam quatenus fertur in bonitatem essentia diuinæ vt existentem, quia ipse Amor Dei vt existentis est quasi actiuus sui & ipsius Dei, cum sit virtualiter intrinsecè idem cum essentia diuina, & diuina Essentia sit à se, ac proinde à sui amore. Hinc etiam est amorem nostrum charitatis esse



esse perfectum, non solum quia potest habere vim actiuam umbraticam, sed etiam quia cum fide desiderium parit, gaudium cum visione.

110 Amor verò Dei circa nullum obiectum est principium desiderij, sed tantum gaudium: nam vel considerat obiectum ut merè possibile, præscindendo ab existentia, & non existentia: vel ut nunquam existens in vlla temporis differentia; vel ut existens in aliqua: circa primum, & secundum casum non potest Deus elicere desiderium, quia bonum consistens in eo quod creatura sit possibilis est ipsa Dei Omnipotentia, quæ possidetur: creaturam autem non existentem, & visâ ut talē Deus nō vult. Si tertium casum consideremus, cum videat eam existentiam intuitiue, ut sibi præsentem non poterit circa illam elicere desiderium, quod fertur tantum in obiectum absens: & licet Deus amet personalitates in eo prioris, in quo illas præcedit, semper dicendus est gaudium Amor ille, quia fundatur in cognitione intuitiua illarum, non habente tamen illas pro motiuo.

119 Licet tamen Deus amet & personalitates, & Creaturas propter essentiam suam, hoc tamen non impedit perfectam Dei amicitiam cum creaturis, quia per Aristotelem, tunc datur perfecta amicitia, quando aliquid amatur gratia sui, hoc est non propter vtilitatem amantis. Quare licet Deus Creaturas amet propter se ipsum, cum tamen illas amet amore qui det vtilitatem amato, non qui accipiat vtilitatem pro amante, patet illas perfectam amicitiam à Deo amari.

120 Concurrit Deus per suas volitiones, ad actiones causarum secundarum, ita ut ad actiones naturales concurrat tantum per concursum generalem, et decretum concomitans; Ad supernaturales verò per decretum etiam antecedens, & concursum specialem: Quod patet ex definitione effectus supernaturalis, prout à naturali distinguitur, qui est impossibilis per naturam volenti autem Deo possibilis, ut rectè definiuit Nazianzenus, in qua definitione significatur volitionem Dei non solum esse necessariam, ut sit effectus supernaturalis, sed ut habeat possibilitatem proximam: quod in operatione ordinis naturalis non accidit, in quo Deus finit agere suos motus: Vnde volitio diuina est necessaria quidem ut sit motus & operatio naturalis, non verò ut possit esse.

121 Omnes Creaturas produxit Deus libere ita ut nullam haberet ad illas necessitatem, facta tamen hypothese de productione mundi, Deus habuit necessitatem saltem moralem ad optimum naturaliter possibile, & ad producendam vniuersitatem completam; adeoque huius necessitatem quo ad specificationem ad faciendas naturas racionales, easque in numero sufficienti ad rem publicam ita ut vniuersum habeat totam perfectionem, quam potest naturaliter habere: Hoc tamen non facit quod Deus sit simpliciter necessitatus ad illum faciendum, nam si esset ad hoc necessitatus non fuisset felix si illas non fecisset, adeoque ipsius essentia non fuisset per se sufficiens ad expellendos omnes omnino defectus, hoc verò

verò patet implicare, quia iam probauimus per essentiam esse expulsum omnem omnino defectum ex quo patet euidenter propositum.

122 Deus amat omnia bona existentia, & omnia quæ facit, & omnia bona possibilia sub ea conditione si ipse voluerit ea existere. Malitia autem peccati nullo modo amat quamuis amet totam entitatem positivam peccati, quia malitia formalis peccati non est Entitas positiva, neque bona ne transcendentaliter quidem, sed pura priuatio; & in peccato Commissionis non sequens Entitatem positivam peccati, sed ipsam antecedens, & efficaciter eam inferens sine noua libertate ipsius Entitatis positivæ tamquam determinatio formaliter libera ad actum prohibitum habens rationem omissionis omnium impedimentorum actus prohibiti debentis impediri, quam sententiam, expressit Augustinus lib. 3. cap. 19. quæst. super leuiticum illis verbis: *Omnis qui peccando malè facit, prius delinquendo à bono cadit*: Qui explicat, delinquere, esse idem, ac deferere bonum. Augustino cōsentiunt Patres Græci dicentes cum Nazianzeno neglectum boni esse principium mali. Et hæc est vnica ratio defendendi Deum non esse authorem peccati.

DE PRAEDESTINATIONE.

123 **P**RAEDESTINATIO Diuina latè dicta est idem cum Prædefinitione Diuina, quæ definitur ab Aug. *Est scientia eius, quod facturum est Deus, sed strictè dicta est scientia, & præparatio beneficiorum, quibus certissimè liberantur, seu saluantur quicunque liberantur, seu saluantur. De fide est finem Mediocrum Prædestinationis esse supra naturæ vires*: eademque est ratio de medijs per se ordinatis ad talem finem, ut de fide, spe, & Charitate, & meritis vitæ æternæ quatenus sunt merita.

124 Quando quæritur; Vtrum detur Prædestinationis causa ex parte nostra, existimamus cum D. Thom nullam esse posse quæstionem de ipso actu interno Diuinæ Prædestinationis. Cum enim ille sit Increatus, nullam sui causam habere potest; Quæstio itaque est de effectibus ipsius Prædestinationis, & potissima de meritis siue de congruo siue de condigno. Nam si semel fateamur merita omnia vitæ æternæ esse gratiam Dei, & diuinum donum naturæ vires excedens, indubitanter sequitur, ipsam sufficientiam, & possibilitatem ad hæc merita esse etiam supra naturæ vires, ac proinde donum Dei, & gratiam Diuinam.

125 Hæresis potissima; & radix cæterarum in qua Pelagiani, & Semi-pelagiani conuenerunt fuit nostrum actum formaliter liberum, & vitæ æternæ meritum non esse gratiam Dei, neque donum Diuinum: fuit enim



enim illis cum Calvinistis commune non posse intelligere quomodo nostra libera volitio sit donum, & gratia Dei: Vnde Calvinistæ supponentes non esse liberam operationem, quæ sit Dei gratia, & supponentes fidem esse gratiam, intulerunt non esse liberam. Contra verò Pelagiani, & Semipelagiani subsumentes fidem, seu voluntatem credendi esse liberam, intulerunt non esse Dei gratiam. Quibus Catholica fides contradicit aperte asserendo nostram fidem, & voluntatem credendi, & initium liberum salutis esse veram Dei gratiam, & donum Diuinum: Illam celebrem diuisionem Gratiæ in sufficientem, & efficacem, quarum illa tribuit posse, hæc & posse, & velle, & agere prout oportet ad salutem admittimus vtcertissimas: Negare autem gratiam sufficientem in omnibus reprobis, & in omnibus, qui peccant dicimus planè esse hæreticum.

126 Siue dicamus physicam Prædeterminationem esse Gratiæ efficacem siue negemus: dicimus iuxta stylum Aug. etiam ipsum actum liberum supernaturalem esse adiutorium, quo sumus volentes: ipse enim dicit beatitudinem esse adiutorium, quo dato continuò quis sit beatus; dat enim Deus beatitudinem, & homo concurrat ad beatitudinis actum, neque potest homo aliter esse Beatus, quam accipiendo à Deo hoc donum; Neque potest accipere quin sit, & tunc aliquid afficiat; Indubitanter ergo est adiutorium. Eodem sensu dicimus, siue neges, siue admittas prædeterminationem, volitionem liberam salutarem, et voluntatem efficacem credendi esse Diuinum adiutorium cum sit effectus Diuinus, & donum faciens in nobis hunc effectum formalem volendi, ad quem etiam nos concurrimus per nostrum liberum arbitrium viribus supernaturalibus instructum.

127 Ex eo, quod omnis volitio conferens ad salutem sit donum, & gratia Dei, euidenter infertur nos non mereri omnes effectus, quos Diuina Prædestinatio in nobis operatur, & quibus bonum ab improbo discernit. Discretio enim prædestinati à reprobo incipit in adultis (nam de infantibus nulla est difficultas) vel à prædeterminatione, vel à volitione supernaturali libera. Si ab illa, res est clara; si ab hac etiam est res clara. Nam ipsa volitio est meritum aliorum, non præmium sui neque alterius volitionis cum sit prima, quo argumento sæpe vsus est Augustinus.

128 Siue neges, siue affirmes prædeterminationem physicam datur in nobis gratia præoperans efficaciter, & operans antequam nostra voluntas operetur intelligendo nemine volutatis id, quod Authores latini antiqui, & ipse Aug. intelligebat, scilicet ipsum motum liberi arbitrij aliquid appetentis.

129 In vtraque etiam sententia tam prædeterminatæ, quam non: datur Gratia intrinseca, quæ a nullo duro corde respuitur. Si detur prædeterminatio res est clara; Si non detur etiam liquet, quia ipsa volitio, quæ consentit homo Deo cor emollienti est Gratia formaliter emolliens cor;

Et

Et plenam est talem gratiam à nullo corde respui, neque ad illam cor obdurescere; cum per ipsam formaliter cor emolliatur, & impossibile sit cor emolliri, & obdurescere in eodem momento.

130 In vtraque etiam sententia saluatur illud *Non est volentis neque currentis, sed Dei misentis*, in sententia prædeterminante Patet: & etià id in altera clarum est, quia non est mens Pauli, velle nullo modo esse nostrum, cum sit de fide esse nobis liberum; sed mens est Potentiam volendi, & currendi, & ipsam volitionem, & cursum esse opus Dei, qui solus facit totum hoc: nos non facimus totum, sed particulam huius totius scilicet velle, quod ipsum præcipue sit a Deo, & pender à prædefinitione æterna Dei quæ non est à nobis sed à Deo. Vnde patet, quod Calumus contra Nazianzenum, & Catholicos obijcit: Si velle est liberum nobis posse Apostoli sermonem conuertere, & dicere non esse Dei Misentis, sed hominis volentis, hoc, inquam, quod dicit Calvinus nullius est momenti: Primò enim dicimus Deum misertum fuisse nostri in liberatione æterna, antequam quidquam nos faceremus: Deinde Dei est totum; non est nostrum totum, imò quidquid in hoc nostrum est, est magis principaliter Dei: Est ergò totum Dei misentis, non est totum hominis volentis, Et hæc est mens Pauli, ab omnibus tanquam fidei dogma tenenda relicto arbitrio opinionibus negantibus, aut affirmantibus prædeterminationem, de quibus nullam hic neque ferimus, neque possumus ferre censuram, neque de illa questione disputare.

131 Illud etiam, quod dicitur consentientem Diuinæ Gratiæ habere inæqualem gratiam ei, quam habet non consentiens, sed resistentem Gratiæ, verum est in vtraque sententia. Nā si detur prædeterminatio, manifeste est inæqualitas: si non detur, cum ipse consensus sit etiam gratia, & auxilium Dei, patet in vtraque sententia dari inæqualitatem gratiæ; An verò præter hanc inæqualitatem, quæ apparet ex ipso consensu, qui in omnium Catholicorum sententia est Gratia Dei, detur illa inæqualitas, quæ prouenit ex prædeterminatione hiæ non disputamus.

132 In vtraque enim sententia concedi debet gratia trahens præueniens, inclinans efficaciter, & quæ à nullo corde respuitur, efficax, & alio huius generis: quas Augustinus declarauit, & defendit contra Pelagianos sine vlla læsione libertatis, quam vtriusque sententiæ Authores, vtpote, Catholici conantur cum Diuina Gratia conciliare contra Pelagianos, & Calvinistas.

133 Deus habet quandam voluntatem conditionatam, & antecedentem salutis omnium hominum, nullo excepto, communem reprobis, & Prædestinatis, iuxta quam potest explicari ille locus Pauli. *Omnes homines vuole saluos fieri*. Sed respectu Prædestinatorum omnium habet specialem voluntatem efficacem, & absolutam, quæ non lædit libertatem in adultis. Hæc voluntas specialis respectu prædestinatorum ad gloriam vt coronam potest considerari vt prædestinatiua, vel vt præmiatiua, vt prædestinatiua,

L

non



non supponit merita respectu totius ordinis effectuum prædestinationis, quia quodlibet meritum est effectus prædestinationis, in quo Semipelagiani grauissimè errarunt, qui voluerunt respectu nostrorum meritorum Deum esse Iudicem, & spectatorem, sed non factorem, & donatorem. Si verò hæc voluntas consideretur, ut præmiatiua iam supponit merita respectu totius ordinis præmiorum partim congrua, partim cōdigna. Sed quia merita sunt gratia Dei, ipsa vita æterna meritò ab Aug. appellata est Gratia pro Gratia, cum è contra vita nostra bona, & meritoria vitæ æternæ, seu dispositiua ad iustificationem inspecta eius prima parte sit Gratia sola, quia ita est Gratia, ut nullo modo sit præmium. Et in hoc sensu dictum est ab Aug. Gratiā Dei solam fuisse, quod Paulus conuerteretur, non quia illa conuersio, non est libera, sed quia erat Gratia Dei, quam non præcesserant bona, sed mala merita.

134 Permissio peccati duas partes continet, vna est libertas ad peccandum, altera est scientia Diuina prauī vsus huius libertatis. Ratio libertatis patet esse effectus prædestinationis in prædestinato iuxta Aug. quia ita Deus dat illis libertatem peccandi, ut sit paratus dare gloriam si non ceciderit, & paratus dare pœnitentiam si ceciderit. Nullo autem modo concedendum est Deum dare libertatem peccandi prædestinato ex intentione efficaciter absoluta dandi pœnitentiam, quia ex hoc sequeretur Deum vel le peccatum. Multo autem minus Reprobis dat libertatem peccandi ex intentione absoluta ostensionis suæ iustitiæ in puniendis peccatis: Dat tamen eam libertatem ex voluntate conditionata ostendendi suam iustitiā. Deus enim paratus est dare gloriam homini, si non peccauerit, & punire, si peccauerit, & non egerit pœnitentiā, quæ Diuinæ voluntatis præparatio habet pro fine præcipuo ostensionem suæ misericordiæ, & pro fine minus præcipuo ostensionem suæ iustitiæ vindicatiuæ ad quam Deus ut SS. PP. dicunt quasi coactus venit, *et compulsus nostra malitia*. Cum ad ostensionem suæ misericordiæ, & liberalitatis propria spontè veniat. Cum ipsa merita ipse nobis præparet ab æterno, & in tempore donet.

135 Ex his fit iuxta Aug. inuincibilem esse diuinam voluntatem, & à peccatoribus non vinci, quia ita ferebatur ad eorum salutem, ut simul ferretur conditionatè ad illorum supplicium, aut pœnitentiam: Vnde quicquid faciat homo, semper Deus implet suam voluntatem efficacem quamuis malitia peccati non sit impletio Diuinæ voluntatis, sed extra illam, & nullo modo contra voluntatem efficacem Dei, aut talem, quæ possit asferre dolorem Deo, si homo peccet.

136 Reprobatio, si inspiciamus ipsius effectus causatos propriè in Reprobo est post præuisa demerita, nō enim Deus prædefinit nostra peccata, & demerita quoad eorum malitiam, sed ex suppositione illius hominem cōdemnat: Neque hic habet locum illa distinctio, quam fecimus de voluntate ex electione Diuina in Prædestinatiuam, seu præmiatiuam, seu retributiuiam meriti; quia non vult neque dat Deus demeritum sicut vult & do-

& donat meritum. Sæpè reprobatur hominem Deus non propter peccatum personale, sed propter peccatum originale, & peccatum Adami, ut patet in Infantibus decedentibus sine baptismo. Est enim non solum impium, sed stultum dicere, quod Semipelagiani dicebant Deum moueri ad saluandos Infantes ex scientia conditionata bonæ vitæ futuræ, si diutius viueret, quasi visa illa conferret ius ad gloriam, quia nemo est dignus, & mærens nisi propter illa, quæ agit benè pro aliqua differentia temporis; Et quia sequeretur illud absurdum nullum Deum facere beneficium illi, qui rapitur ex hac vita, ne malitia mutet intellectum ipsius, nam iuxta Semipelagianos damnari deberet propter peccata sub conditione præuisa.

137 Hæc scientia conditionata à Semipelagianis asserta conuenit in genere, aut nomine conditionatè, cū scientia quā nos appellamus mediā, sed illi est penitus cōtraria, & differt à media nostrorū Authorū Scopo, vñ, & substantia, seu obiecto, Scopo quidè quia Semipelagiani volebant conciliare gratiam Dei cum meritis conditionatè præuisis per suam scientiā Chymericam, quæ merita essent futura non donante Deo: At scientia, quam appellamus mediā habet pro Scopo conciliare operationes liberas, quæ sint Gratia, & donum Dei cum libertate. Differt etiam vñ, quia illi utebantur operationibus futuris conditionatè tanquam dantibus de præsentī ius, & titulum ad præmium: Denique differunt substantia, seu obiecto, quia scientia mediā bonarum operationum, & salutarium habet pro obiecto dona Dei; Scientia verò Semipelagianorum operationes liberas nō donandas à Deo. Vndè patet has scientias esse penitus contrarias.

138 Cum omnia diligentibus cooperentur in bonum, potest facile defendi omnia bona quæ fiunt in hoc Mundo siue interna, siue externa Prædestinatis, esse Prædestinationis effectus, & ex intentione salutis Prædestinatorum fieri à Deo.

DE ATTRIBUTIS DIVINIS, & de Trinitate.

139



IDENTITAS per Aristotelem dicit unitatem, seu negationem diuisionis, aut pluralitatis: Duplex tamen est hæc identitas; virtualis scilicet intrinseca, & realis seu ex natura rei: identitas virtualis, quæ dicitur à Nazianzeno identitas omnibus modis, est inter illas formalitates e. g. quæ dicunt consensum in omni prædicato, seu quarum vna recipit omnia prædicata, quæ recipit alia: Identitas realis, vel est defectiua, & hæc inuenitur etiam in non Entibus, ut in malitia peccati, dicitur. indi-
uisionem

tionem in defectibus, vel est perfectiua, de qua est sermo: Et dicit cum unitate intrinseca, & sempiterna summam communicationem, seu consensum in omni prædicato dicente perfectionem simpliciter simplicem; Et ex hoc fit unitatem ex natura Rei, in genere Entis esse tam perfectam, & bonam unitatem quam est unitas virtualis intrinseca quia si esset melior, hic ipse excessus esset perfectio simpliciter simplex, ac proinde quæ sunt eadem ex natura Rei non communicarent in omni prædicato dicente perfectionem simpliciter simplicem contra rationem definitiuam talis identitatis. Vnde sequitur identitatem virtuales non esse maiorem, seu meliorem identitatem, quam est identitas ex natura rei: Cum enim utraque identitas dicat summum consensum, & communicationem omnium perfectionum simpliciter simplicium; & cum in ijs, quæ non habent molem illud sit maius per Aug. quod est melius & perfectius; patet non esse vnam identitatem maiorem, seu meliorem alia; utraque enim est equè perfecta; quia utraque dicit omnes perfectiones simpliciter simplices.

140 Hæc autem definitio identitatis realis benè consentit cum illa, quam dant alij de mutua prædicatione in recto; ubi enim extrema conueniunt in gradibus perfectionis simpliciter simplicis, in possibile est, ut illa extrema exigant obliquationem in mente, sed rectitudinem vnius extremi respectu alterius, ut sit inter distincta; quia hinc sequeretur vnum esse melius altero saltem in aliquo genere, quod repugnat consensui perfectionis simpliciter simplicis: Quare patet idem esse consensum perfectionum simpliciter simplicium simul cum unitate intrinseca, ac prædicabilitatem in Recto.

141 Ex consensu autem, & summa communicatione, quam tres Personæ diuinæ dicunt cum essentia in omni perfectione simpliciter simplici, optimè patet illarum realis identitas cum eadem essentia, quæ nullam dicit perfectionem simpliciter simplicem, quæ personalitatibus non communicetur: Imò ex hac summa communicatione, & unitate in perfectionibus simpliciter simplicibus aperte declaratur personarum æqualitas diuinarum, quarum neque vna est perfectior alia, neque vna seorsim imperfectior est, quam tres simul: nullam enim perfectionem simpliciter simplicem dicunt tres simul, quam vna tantum excludat: Nam esse Patrem diuinum, vel esse filium est quidem perfectio, sed non perfectio simpliciter simplex quia non esse Patrem, seu esse non Patrem non est imperfectio, ut patet in ipso filio diuino: Sed quamuis quælibet persona diuina dicat in se omnes perfectiones simpliciter simplices, quælibet tamen distinguitur ab alia, quia non datur inter illas unitas intrinseca inter se ratione cuius vna afficiatur ab alia, imò datur oppositio relatiua, quæ infert necessariò distinctionem: quando verò dicitur in scriptura *Ego, & Pater vnum sumus* intelligendum est *sumus vna essentia*; non verò quasi dicat sumus vnum per compositionem, cæteròqui ipsa suppositorum non com-

communicatio illorum declarat distinctionem.

142 Licet essentia Diuina sit realiter identificata, ut diximus, cum personalitatibus est tamen ab illis virtualiter distincta; quia personalitates discrepant in aliquo prædicato ab Essentia, seu recipiunt prædicata: contradictoria: valet enim Paternitas est essentia, & non valet Paternitas est filiatio; Imò est de fide Filium diuinum esse incarnatum Patrem non esse incarnatum, iam quodcunque dixeris de Natura, inferuntur prædicata contradictoria inter Essentiam, & vnam personam: Si enim est incarnata sequitur Pater non est incarnatus, Essentia est incarnata, si dicas non esse incarnatam sequitur Filius est incarnatus, non Essentia; Vnde semper inferuntur prædicata contradictoria:

143 Hæc tamen receptio prædicatorum, contradictoriorum nullo modo infert distinctionem realem Essentiæ à Personalitatibus: Sicut enim nemo dicit inter me, & Petrum dari diuersitatem specificam, licet numericè distinguamur, quia nulla datur discrepantia inter me, & Petrum in prædicatis specificis, sed tantum in indiuidualibus, ita etiam licet inter essentiam, & personalitates detur discrepantia in aliquo prædicato, cum non sit discrepantia in prædicato dicente perfectionem simpliciter simplicem, & detur unitas intrinseca sequitur nullam posse inferri distinctionem realem: neque ex eo, quod personalitates possint negari de essentia, cum possit dici Paternitas v. g. non est idem virtualiter cum essentia, sequitur inter illas distinctio; Quia quando dicitur Paternitas non est idem virtualiter cum Essentia, non negatur Essentia de Paternitate absolute, sed tantum relatiue: Negatur scilicet Paternitas esse idem realiter cum omnibus illis, cum quibus est idem Essentia, & hoc est negari, & distingui virtualiter, discrepare in aliquo tertio, quod sit idem vni, & non alteri: At negatio ut inferat distinctionem debet esse negatio absoluta, & non relatiua, seu miscens alium terminum, ita non infert distinctionem animalis Rationalis ab homine, illa negatio quæ dicitur *homo e. g. non est animal rationale*, & lapis; hæc enim est negatio relatiua miscens alium terminum, non absoluta adeoque nullam inferens distinctionem.

144 Per hanc identitatem virtuales optimè soluitur illud sophisma quod prò se iactant hæretici, ut probent distinctionem realem Essentiæ diuinæ à personalitatibus, dicunt enim hunc Syllogismum, *Filiatio à parte rei non est Paternitas; Essentia à parte rei est Paternitas Ergo essentia à parte rei non est filiatio*, esse in secunda figura imò esse Syllogismum expositorium, adeoque non posse in regulis Aristotelicis benè negari consequentiam quæ tamen supposita distinctione virtuali intrinseca, quæ nil aliud est quam discrepantia in aliquo prædicato coniuncta cum identitate ex natura rei, debet necessariò in Regulis etiam Aristotelis negari, quia in prima præmissa negatur Paternitas de Filiatione, ita tamen, ut negetur de aliquo, quod est filiatio, non de omni quod est filiatio, in secunda verò præmissa affirmatur identitas inter Paternitatem & Essentiam, ita tamen, ut af-

ut affirmetur aliqua identitas non qualibet identitas, non enim affirmatur paternitas de quolibet, quod est Essentia, & deinde in consequentia negatur qualibet identitas de omni quod non est Filiatio: Vnde optimè apparet vitium argumenti, cum in consequentia negetur de omni id quod negatur est tantum de aliquo in præmissis: ubi enim in consequentia negatur identitas cum Essentia, negatur identitas cum omni quod est essentia: Cum tamen in præmissis posita sit particulariter distinctio & identitas: & de extremis sumptis particulariter: & non de quolibet identificato cum ipsis, hoc autem in Regulis Aristotelis patet non posse fieri cum tota ars Syllogistica Aristotelica fundetur in illo principio. Dicitur de omni, & dicitur de nullo.

145 Neque hic habet locum euidencia Syllogismi expositorii, quia singulare positum in Syllogismo expositorio est quasi sensibile, neque per se commune pluribus, neque identificatum cum aliquo comuni pluribus; Datur ergo in Diuinis distinctio aliqua virtualis inter essentiam, & personalitates, ratione cuius Paternitas e.g. absque eo quod distinguatur realiter ab Essentia distinguitur tamen realiter ab aliquo, quod est idem realiter cum Essentia nempe à filiatione, & hoc est dicere discrepantiam, in aliquo tertio, quod includit distinctio virtualis.

146 In creatis autem non potest dari negatio identitatis virtualis intrinsecæ absque eo, quod detur distinctio ex natura rei, quia si darentur in Creatis duæ formalitates non identificate virtualiter intrinsece, istæ non communicarent in omni perfectione simpliciter simplici, adeoque etiam realiter distinguerentur, ut patet ex definitione identitatis realis, quæ ut diximus consistit in communicatione omnium perfectionum simpliciter simplici & unitate intrinsecæ non communicaret autem in omni perfectione simpliciter simplici, quia si duæ formalitates creatæ v.g. A, & B, non sint idem virtualiter intrinsece, quælibet illarum, ut distincta ab alia, & identificata virtualiter secum dicit imperfectionem; Neutra enim per aliam est Deus, neque est Deus per se, quod est habere defectum ratione sui: Est itaque imperfectio formalitatis A, esse idem virtualiter secum: Hanc imperfectioem identitatis virtualis cum A, non habet formalitas B, sed potius oppositam habet perfectionem, ergo B, habet perfectionem depulsiuam defectus, quæ non communicatur ipsi A, ac proinde non sunt idem ex natura rei.

147 Neque potest dici illas formalitates, quæ distinguerentur virtualiter in Creatis, neque esse creatas, neque increatas ratione sui, neque Ens, neque non Ens, neque perfectiones, neque imperfectiones, sicuti nos dicimus terminationes liberas diuinas ratione sui, neque esse Ens, neque non Ens, neque creatum, neque increatum, neque perfectionem, neque imperfectionem; non potest inquam hoc dici, Quia in terminationibus liberis diuinis non est imperfectio non esse ratione sui formaliter infinite perfectum, quia aliunde sunt infinite perfectæ ut Deus; hoc est per essentiam diuinam: hoc

autem

autem non potest dici in formalitatibus illis creatis, quæ neque per se, neque aliunde essent infinite perfectæ.

148 Non solum autem est impossibilis distinctio virtualis in Creatis, absque distinctione reali, sed etiam est impossibile gradus communes Logice Deo, & Creaturis præscindere obiectiue, seu distingui virtualiter intrinsece à differentiis creati, & increati: Ratio enim communis Sapientiae e.g. est idem virtualiter intrinsece cum ipsa pluralitate Sapientiae creatæ, & increatæ, quia si non esset virtualiter intrinsece idem cum illa pluralitate plura sequerentur absurda, Primò neque esset multiplicabilis, neque Logice communis, sed esset simplex realiter: Ideo enim Essentia diuina est simplex realiter, quia licet sit idem cum tribus personis non est tamen cum illis virtualiter intrinsece identificata: Quare si concedatur rationem communem Sapientiae esse distinctam virtualiter intrinsece à differentiis optima erit conclusio, quod illa ratio communis non sit Logice communis, sed simplex realiter immultiplicabilis, sicut essentia Diuina.

149 Secundò si daretur illa ratio communis distincta virtualiter à differentiis, Deus non esset melior creatura: Si enim ratio bonitatis communis Deo, & Creaturis distinguitur virtualiter intrinsece à differentiis; Differentia diuina bonitatis non erit formaliter bonitas, sicut neque personalitas propter distinctionem virtualem est formaliter ratio sui Essentia Ergo sicut una persona non differt ab alia per Essentiam, ita neque Deus differt bonitate à Creatura, ac proinde non erit melior.

150 Tertiò sequeretur Essentiam Patris diuini distingui virtualiter ab Essentia filij, ideo enim per illos differunt virtualiter intrinsece misericordia, & iustitia diuina quia gradus communis misericordiae, ut sic præscindit obiectiue, seu distinguitur virtualiter à gradu communis Iustitiæ ut sic; Sed etiam Essentia Patris ut sic præscindit obiectiue, & distinguitur virtualiter ab essentia filij ut sic, ergo Essentia Patris diuini præscindit obiectiue, & distinguitur virtualiter intrinsece ab essentia filij Diuini. Quarto sequeretur nullam posse dari in Deo formalitatem simplicem virtualiter intrinsece, quia hæc necessario componeretur à tali formalitate simplici virtualiter, & à ratione Diuinæ, quæ ratio est virtualiter intrinsece distincta per illos à formalitate simplici virtualiter. At nullam dari formalitatem simplicem in Deo absurdum est apud omnes.

151 Ex his absurdis sequitur euidenter dari vniuersale impræscindibile obiectiue à differentiis: Quare vniuersale respectu sui inferioris nihil est aliud, quam compositum, seu aggregatum ex ipso inferiori, & a liquo aut multis repugnantibus ipsi, reductis tamen ad vnā speciem multitudinis intelligibile: quādo dicitur *Petrus est homo; Deus est substantia*, hæc propositiones verificantur, quia non intelligitur subiectum esse vnum cum prædicato unitate cum quolibet, sed unitate opposita diuisioni a quolibet unitate scilicet communi partis cum toto, & totius secum. qui enim dixit v.g. albedo non est substantia dixit eam esse diuisam a quolibet substantia,

cia, idest cum nulla est idem: qui autem dixit homo est substantia exclusit hanc diuisionem, sed non affirmavit idem: cum qualibet. Quando vero dicimus amare medicinam ut allatiuam sanitatis, non ut allatiuam amaritiei, & amare Creaturam ut bonam non ut defectuosam, non bene in fertur distinguere illas duas formalitates in Creatura, vel in medicina, quia dum dicimus nos amare Creaturam, quia est bona, & non quia habet defectum, id dicimus reddentes rationem generalem amandi, quasi dicamus amo Creaturam, quia est bonum, & quia omne bonum est amabile, & omnis amor est boni: non tamen omnis amor est boni habentis defectum: Si autem vellemus reddere rationem non generalem, sed specialem, & respectu talis amoris planum est à nobis amari Creaturam tali amore hoc est amore non summo, & postpositiuo Creaturæ ad Deum quia Creatura est bonum limitatum, & defectuosum, neque contra rationem defectus est esse amabile, potest enim esse defectus non purus, sed bonus, ut potentia peccandi, quæ bona est, & amatur à Deo, quia utilis ad virtutem quæ liberi vitamus peccatum: Pulchre enim Augustinus contra manichæos ex ipsa potentia peccandi quæ est in anima, intulit animam, & potentiam ipsam esse bonam, si enim potest peccare, debet non peccare, hoc est debet habere bonum oppositum, & sic tali potentie debetur bonum, id autem, cui bonum debetur, bonum est, nam soli bono potest deberi bonum.

152 Sed reiecta hac præcisione obiectiua in creatis negamus etiam contra Scotum primam quandam formalitatem in Deo, quæ vocetur essentia, à qua distinguantur ex natura rei, & fluant aliæ perfectiones absolute communes tribus personis Diuinis: Si enim Sapientia e. g. flueret ab Essentia, & distingueretur ex natura rei ab illa sequeretur essentiam diuinam esse principium adæquatum illius, & dedisse illi totam perfectionem: Sed principium adæquatum non dat perfectionem simpliciter simplicem, quam non præhabeat: Sequitur ergo essentiam diuinam includere in se totam perfectionem sapientiæ diuinæ: Ergo Essentia Diuina includit illam in illo priori, in quo præcedit, adeoque non distinguitur ex natura rei ab illa; Præterea illa ratio est formaliter sapientia, quæ est primò, & per se exclusiua defectus insipientiæ: Sed Essentia diuina est primò & per se exclusiua omnis defectus & sic etiam defectus insipientiæ, ac proinde ipsa est formaliter perfectio simpliciter simplex sapientiæ, & quælibet alia perfectio simpliciter simplex.

153 Non solum autem negamus distinctionem ex natura rei inter perfectiones absolutas, sed etiam distinctionem virtualem intrinsecam, quam inter personalitates & essentiam vtrò concedimus: posito enim quod datur vna formalitas in Deo supponens aliam, de illa probabitur includere formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices, cum per se primò excludat omnem defectum. Vnde patet prædicata, seu attributa absolute utpotè dicentia perfectionem ne virtualiter possit distinguere, cum formaliter

liter dicantur ab illa prima omnes perfectiones simpliciter simplices.

154 Patet etiam idem ex definitione distinctionis virtualis intrinsecæ, & perfectionis absolute Dei. Perfectio absoluta Dei est illa, quæ est idem realiter secum, & cum omni eo quod est Deus: Distinctio autem virtualis intrinseca petit discrepantiam in aliquo prædicato: Ergo voluntas & intellectus diuinus e. g. si distinguuntur, discrepant in aliquo prædicato non solum denominatiuo liberè, sed etiam entitatiuo, & necessario: Assignetur ergo illud & sit A, ergo A, e. g. affirmari poterit de intellectu v. g. & non poterit affirmari, sed negari de voluntate: Ergo illud prædicatum non est idem, aut dicit aliquid non idem cum voluntate, quod enim est idem potest affirmari, ergo voluntas non est perfectio absoluta identificata secum, & cum omni quod est Deus.

155 Quando autem dicitur Deus misericordia parcat non punit, Iustitia non parcat, sed punit, non prædicantur de perfectionibus absolutis Dei prædicata contradictoria, sed sensus tantum illius propositionis est, non solum misericordia diuina parcat, sed etiam omnis misericordia, siue creata siue increata parcat & miseretur; quod non probat distinctionem virtualem intrinsecam, sed solū distinguere per conceptum, & distinguere genera ipsa misericordiæ & iustitiæ: sicuti obiectum dicitur cognosci ab intellectu, ut verum, & amari à voluntate ut bonum, non quidem quod intellectus non cognoscat illam bonitatem, sed quia non quodlibet vtrumque verum, est bonum: Malitia enim potest affirmari verè, non tamen potest ex vero iudicio, & prudenter amari: pari modo actus supernaturalis conuenit cum intellectu in genere vitali, conuenit verò cum habitu supernaturali in genere supernaturali, quod non probat distinctionem virtualem intrinsecam inter supernaturalitatem, & vitalitatem actus, sed tantum distinctionem realem inadæquatam inter genera vitalitatis, & supernaturalitatis: ita etiam dicendum est in casu nostro.

156 Hinc patet quod licet Verbum dicatur procedere, per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem, non tamen hinc fit intellectum in eo distinguere virtualiter intrinsecè à voluntate, quia tam filio, quam Spiritui Sancto communicatur tota essentia Dei, adeoque etiam intellectus, & voluntas essentialis, & absoluta: Filius tamen dicitur Verbum, quia procedit tanquam terminus primæ operationis potentie spiritualis vitalis, quod requiritur ad hoc ut aliquid sit verbum: Spiritus verò Sanctus procedit non ut terminus primæ operationis, sed secundæ; adeoque erit amor productus; quia prima operatio intentionalis spiritualis semper est intellectio: Secunda verò semper est amor productus: patet igitur Verbum procedere per intellectum, & non per voluntatem, & tamen non distinguere intellectum absolutum à voluntate absoluta Dei.

157 Sequitur quidem dari in Deo aliquem intellectum distinctum à voluntate, quia dicimus non solum dari in Deo intellectum absolutum communem tribus personis, sed dari etiam intellectum nationalem, qui

vocatur

voratur intellectus dicens, & constituitur ex intellectu absoluto, seu essentiali, & ex Paternitate distincta virtualiter ab illo; hic intellectus notionalis est ipse Pater, à quo immediate procedit Filius, non Spiritus Sanctus; hic enim procedit à Patre, & Filio ut sunt vnus spirator; quia sicuti præter intellectum absolutum datur in Deo intellectus notionalis, qui est ipse Pater; ita præter voluntatem absolutam datur etiam voluntas notionalis, quæ dicitur etiam voluntas spirans constituta ex essentia, & spiratione actiua identificata realiter cum Patre, & Filio, licet virtualiter distincta ab utroque: Ab hac voluntate non procedit realiter Filius, quia ab ipsa non distinguitur realiter, sed procedit tantum Spiritus Sanctus.

158 Hinc est quinque tantum dari formalitates in Deo, in quibus concedimus distinctionem virtualem intrinsecam præter terminationes liberas, seu non necessarias in denominando, Prima est essentia communis tribus personis: Secunda est relatio Spiratoris communis Patri, & Filio sed distincta realiter à Spiritu Sancto. Tertia est Paternitas nullo modo communis, sed distincta virtualiter ab Essentia, & relatione spiratoris; opposita filio per se, Spiritui Sancto verò solum per relationem spiratoris communem etiam Filio: Quarta formalitas est filiatio opposita tantum Patri per se, Spiritui Sancto verò opposita per relationem spiratoris. Quinta est spiratio passiva qua Spiritus Sanctus à Patre, & Filio distinguitur. In cæteris formalitatibus absolutis in Deo nullo modo datur distinctio, neq. ex natura rei, neq. virtualis intrinseca.

159 Licet ergò sit verum processionem secundæ personæ diuinæ esse generationem, non verò processionem tertiæ, non tamen sequitur distinguere virtualiter intellectionem absolutam ab amore absoluto: neque sequitur his identificatis Spiritum sanctum esse filium, quia procedit ab intellectu, adeoque in similitudinem naturæ. Non sequitur primum, propter distinctionem, quæ declarauimus intellectus notionalis ab essentiali, & etiam à voluntate notionali: Non sequitur secundum quia ad hoc ut aliquis sit filius, non sufficit, ut nascatur ab alio, per Augustinum enim vermes nascuntur ab hominibus, quorum non sunt filij, neque sufficit, ut procedat in similitudinem naturæ, nam Eua quæ processit ab Adamo, fuit huic similis in natura, & ramen non fuit ipsius filia: Duo itaq. requiruntur ad hoc ut aliquis sit filius, ut nascatur, & sit similis in natura: ad natiuitatem autem iuxta Aristot. requiritur coniunctio cum principio, et ita, ut per illam coniunctionem procedens habeat incrementum vel in se, vel in semine.

160 Dixi *vel in Semine*, quia licet costa, ex qua fuit fabricata Eua creuerit, vel potuerit crescere in Adamo, sicut semen in arbore, non tamen erit illa nata, seu filia; quia incrementum requisitum ad natiuitatem debet esse tale, ut sit determinatè destinatum à natura ad eum finem, cum vehemènti inclinatione naturæ: Incrementum verò Costæ nullo modo fuit

fuit destinatum à natura ad productionem similis suppositi: quod tamen euidenter apparet in semine: Hoc posito patet, quare Spiritus Sanctus non sit filius, sicuti est Verbum, quia Spiritus Sanctus licet sit coniunctus suo principio per immensitatem naturæ, & identitatem numericam, tamen per illam coniunctionem nullum habet incrementum, neque essentialē, neque personale; non personale, quia est vltima persona; neque essentialē, quia natura non propagatur à Spiritu Sancto, ideoq. non est filius: At in Verbo non solum datur coniunctio cum principio, sed datur etiam incrementum, quia natura per coniunctionem filij cum Patre propagatur vsque ad Spiritum Sanctum: Verbum ergò est filius, & natus non verò Spiritus Sanctus.

161 Vnde patet quod licet Spiritui Sancto communicetur natura tantum à principio coniuncto tamen non est filius, quia nullum habet incrementum, quod requiritur ad rationem adnascendi, quæ petit necessario extensionem naturæ substantialis. In creatis hæc extensio habetur per additionem nouæ materiæ sumptæ ex ipso principio: In Deo fit alio modo, quia in Deo eadem natura, quæ est in Patre identificatur in filio, & hæc identitas extenditur ad Spiritum Sanctum à Filio, in quo cessat extensio, quæ tamen cessatio non infert defectum in Spiritu Sancto, sed potius infinitam perfectionem, quia est terminus dignè satisfaciens diuinæ inclinationi sui principij: vnde Deus non esset infinitè perfectus si non haberet vltimam personam, in qua posset quiescere, adeoque posset cessare communicatio.

162 Imò ex eò quod ex vi processionis Spiritui Sancto communicetur intellectio, optimè potest probari distinctio Verbi à processione Spiritus Sancti: nam si Verbum diuinum accipit naturam Patris illiusque intellectionem, quam communicat Spiritui Sancto, sequitur verbum esse veram imaginem sui Patris; ergò si in definitione viuientium, illam particulam. *In similitudinem naturæ* interpretemur de similitudine re præsentatiua, & de similitudine, quæ est imago, & principium re præsentandi, conueniet definitio tantum filio, non verò Spiritui Sancto, quia tantum filius habebit rationem imaginis; Filius enim comprehendens naturam Patris producit Spiritum Sanctum qui ita accipit intellectionem, ut illam nulli communique, ergò solus filius erit imago perfecta re præsentatiua Patris non verò Spiritus Sanctus: & licet verum sit Spiritum Sanctum producere Creaturas, & illis dare cognitionem Dei, talis tamen cognitio est imperfecta, si comparatur cum illa, quam Pater communicauit Filio, & Filius Spiritui Sancto, sicuti Pater ipsi, ut sic veram imaginis rationem exerceret.

163 Si fiat hæc hypothesis, quod Spiritus Sanctus non procedat à filio, & sumatur pro medio termino prædicatum hypothesis, sequitur Spiritum Sanctum esse filium (si enim sumatur pro medio tota hypothesis sequitur vtrumque) sicuti etiam posita hac hypothesis quod homo sit equus, si sumatur pro medio termino prædicatum hypothesis, sequitur tantum, quod homo sit hinnibilis: & ratio vtriusque est, quia ad hoc ut inferatur,



tur aliquid verè, ex hypotefi impossibili debet illa hypothesis reduci ad aliquid quâ Cathegoricâ verâ, E.G. in exēplo illâ allato reduci debet ad hâc, quod omnis equus sit hinnibilis, adeoque etiâ homo equus: Quare si illa hypothesis de Spiritu Sancto reducatur adhanc cathegoricam veram, quæ est vera, & de fide, quod omne procedens a Patre tantum sit Filius; pater sequi tantum esse Filium. Neque sufficit responsio Scoti, quod procederet per voluntatē, quia in illo casu nō procederet per voluntatē, tum quia procederet, vt terminus operationis nō vt secūdā, sed vt primæ, substantiæ spiritualis intellectiue, adeoque per intellectum: tum quia procedere per voluntatem, est procedere à filio, sed in illo casu non procederet à filio ergo neque per voluntatem.

164 Est etiam huius rei alia Ratio, quæ petitur ab illo quod supra dictum est, rationem primò & per se distinctiuam Patris, & filij à Spiritu Sancto, neque esse Paternitatem, neque filiationem, sed spirationē actiua.

165 Filius procedit à Patre ex cognitione essentie, relationum, & omnium possibilium, & impossibilem, & Spiritus Sanctus pariter ex amore essentie, relationum, & omnium Creaturarum possibilium, quas Deus necessariò amat, saltem sub ea cōditione si Deus eas velit producere, quia istæ omnes cognitiones, & amores sunt idem virtualiter intrinsecè inter se, & cum essentia.

166 Essentia Diuina non generat Filium, neque spirat Spiritum Sā. ctum cum à neutro distinguatur ex Natura rei; ratione tamen nostra obiectiua præcisiua, & virtualiter est prior, tum quia est communior relationibus; tum propter quandā analogiam ad Essentiam, & proprietates creatas distinctas. Hinc fit pro eo priori rationis, pro quo relationes præcedit ratione nostra considerari posse vt fundamentum non repugnantia ad existentiam relationum, & quasi quendam à Diuina Essentia efluxū. Ipsa itaque est ratio prima non repugnantia ad existentiam Paternitatis, seu generationis actiue, & ad existentiam Spirationis actiue, quæ sunt quidam quasi actus secundi illius non repugnantia; sed tales actus, quibus non redditur Essentia generans, aut spirans, sed Pater, & spirator: actus enim illi non distinguunt, neque supponunt Essentiam distinctam à terminis, sed distinguunt Patrem à Filio, & Spiratorem à Spiritu Sancto. Non ergo Essentia est principium quo generandi aut Spirandi tanquam immediatius habens denominationem generantis, aut Spirantis, sed potest dici principium quo tanquam communicabilis Essentia, & fundans non repugnantiam ad generationem, & spirationem, qua non ipsa sed Pater generet, aut spirator spiret. Eadem Essentia est ratio illa vnde primò Filius habet posse generari, seu non repugnare ipsi vt generetur, & Spiritus Sanctus habet posse spirari: Non est tamen prius ratione nostra præcisiua obiectiue Patrem existere & esse potentem generare, quam generare; dicitur tamen Pater vt existens potens & principium respectu generationis passiuæ; similis autem est de Spiratore ratio.

167 Cū supra dictum à nobis sit nullam esse distinctionem virtuale intrinsecam inter formalitates Diuinas necessarias, quæ non comparetur

tur vt cōmunior aut minus cōmunis, aut vt cōmunis & nō cōmunis; Patec facile posse quēlibet expedire quæstiones, quæ solēt moueri de distinctione originū, relationū, notionū, constitutiuiorum virtualiū, & similiū. Quando itaque reperiemus duas rationes esse conuertibiles, neque habere illam differentiam communis, & non communis, aut minus communis, non possumus inter illas ponere distinctionē præcisiuam obiectiue, possumus tamen sæpè eas distinguere per analogiam ad alias rationes in alijs rebus distinctas, & per reductionem ad diuersas rationes communes logicas.

168 Sunt multæ rationes Logicæ Deo, & Creaturis communes non præcindibiles obiectiue à differentijs; Sunt etiam rationes logicæ communes ipsis relationibus Diuinis; & aliquæ quarum differentia non distinguuntur inter se ex Natura rei, sed solum virtualiter intrinsecè, quæ sunt rationes communes Logicæ virtualiter, qualis est V.G. formalitas Diuina constitutiua Patris, quem Essentia, & Paternitas constituunt. Quādò ratio aliqua, & nomen est commune Logicè pluribus Personis, possumus tūc illud nomē efferre in numero plurali; quādò autē nomē significat in recto, & immediatē id quod licet sit realiter commune est tamen singulare in Deo; non potest. Sunt aliqua nomina, quæ iam possunt supponere pro ratione communi Logicæ, iam pro Essentia; in hoc casu attendendus est vsus & circumstantiæ locutionis vt possumus, aut nō possumus ea efferre in Numero plurali: In his accidere solet vt propter vitandam hæresis significationem necesse sit cautionem magnam, & explicationem adhibere: hanc te docebit lectio Patrum, & Theologorum Scholasticorum, neque enim paucis, & certis regulis comprehendere potest id quod in hac re dici debet.

169 Nomen substantiæ sæpè significat Essentiam, sæpè Ens quod non est accidens: Essentiæ nomen sæpè significat id quod est commune Essentiæ, Accidentis, & substantiæ. Ens reale in genere non malè describitur per rationes communiore Entereali, simul coniunctas; dicendo *Est vnum numero, Verum, Bonum*. Vnitas aliqua reperiri potest in negatione pura, vt in Malitia peccati: Bonitas apparens, seu amabilitas potest reperiri in Malo; Nam & Mala, nostra ex ignoratia & errore possumus amare: Veritas etiam aliquo modo reperitur in negatione & Malitia; Verum enim est peccatē peccare: Cōiunge hæc omnia, & fit aliquod vnū, verū, bonū, id est amabile ex verò iudicio & sine ignoratia, & vnū numero tāquam distinctionis principium primò & per se, necessario erit Ens reale. Entitas tamen realis, & Essentia hanc differentiam habent: Essentia distinguit à Nihilo aut ab Ente minus bono, seu ente magis defectuoso: Entitas vel ab istis, vel ab alio ente siue habeat defectus, siue non habeat: ideo Personalitates, & relationes diuinæ sunt entitates, sed non tres Essentiæ, quia Essentia Diuina quæ est communis se & omnia Diuina distinguit à Nihilo, & ab ente defectuoso: At Paternitas nō per Essentiā, sed per se à Filiatione distinguitur, & similis est in reliquis ratio. Terminationes libere vt sus-

præ quoque diximus, sunt meræ habitudines; quia per se nullum augent numerum, neque distinguunt, distinguuntur enim à solo, non Deo, à quo Essentia se & alia Diuina primò & per se distinguit.

170 Nomine substantiæ Diuinæ PP. solent intelligere ipsam Essentiã Diuinam: substantia enim primò dicitur pro Ente quod non est accidens; est autem accidens quod inest alicui intimo, & naturaliter primò, & non, tanquam constituens ipsum in ratione talis primi & intimi. Quodlibet ens quod non est accidens potest in hoc sensu dici substantia; sed PP. hoc nomen absolute prælatum tribuunt substantiæ, quæ simul sit Essentia ratione sui: & quia in Deo est vnica Essentia, ideo in hoc sensu est vnica substantia: quia verò ratio speciei infimæ solet appellari substantia. Patres videntes Essentiã Diuinam esse cõmunẽ omnibus suis suppositis. & magis vnã quam sit species infima, est enim communis sed vna numero; ideo eam appellarunt Essentiã. Neque hinc fit relationem spiratoris cõmunem Patri, & Filio esse Essentiã; quia spiratio actiua est communis duobus: non omnibus; vbi enim sunt duo tantum, non dicimus propriè omnia, sed vtrumque vel ambo, quod Arist. in c. 1. l. 1. de Cælo notauit. Essentia autem specifica, aut plusquam specifica est communis omnibus. Ex hoc etiam ortum est vt Natura humana vt distincta à supposito dicatur Essentia, quia vna singularis Natura humana est communicabilis omnibus suis suppositis.

171 Substantia completa est illa, quæ potest esse separata ab alio quolibet Ente substantiali: Vnde Natura humana non est substantia completa, quia necessario est vnita Personæ Diuinæ, aut si caret hac vnione, habet modum substantialem subsistentiæ. Itaque essentialiter est pars alicuius totius substantialis, Modus subsistentiæ creatus Naturæ humanæ, aut Angelicæ est substantialis, quia licet supponat Naturã, nõ supponit vt Ens primum intimè. Eo enim ipso quod vnitur Verbo, non est iam primum intimè, quia supponit aliud prius & vnitum, scilicet ipsum Verbum Diuinum. Modus hic subsistentiæ facit vt humanitas non vnitur verbo; est enim ipsa actualis diuisio, & exclusio vnionis hypostastica, qua exclusa Natura habet primatum. Forma autem Materialis licet pendeat à subiecto, est substantia, quia est causa modi subsistentiæ, & ita tribuit Materiæ primæ rationem primæ intimè: Quod autem aliqui dicunt subsistentiam in creatis esse negationem, neque addere modum positiuum est falsum; quia hoc quod est substantiam habere rationem primi intimi est quid à Natura intentum; est quædam perfectio: At negationes puræ non sunt à natura intentæ, neq. perfectio; adeoq. statui debet hæc regula generalis, quoties aliquid creatum est vnibile alicui, sed non vnitum eidem essentialiter; non solum vt vnatur indiget modo distincto, sed etiam vt ab illo separetur. Quando hæc separatio fit à natura aut à Deo cum sit bona, necessario petit modum positiuum nec sufficit pura negatio nam omne bonum est Ens. Quoties autem vnio est substantialis, etiam modus diuisi-

uus

uus est substantialis. Vnde in anima rationali separata admittimus modum substantialem, quem vocant perfectatis, diuisionem animæ à corpore.

172 Suppositum est totum quoddam per se subsistens constitutum ex natura substantiali completa, & modo seu proprietate substantiali incommunicabili alteri habenti naturam substantialem completam, & proprietatem separabilem ab omni alio ente substantiali. Hinc nascitur egregium quoddam discrimen inter suppositum creatum, & diuinum. Hoc potest vniri naturæ extraneæ, illud non potest. Ratio discriminis hæc est, si suppositum creatum esset vnibile naturæ extraneæ necessario esset vnitum ipsi per modum substantialem, vel separatum ab ipsa per modum substantialem sibi vnitum; ergo non esset per se subsistens, & separabile ab omni alio Ente substantiali quod est absurdum, et contra rationem suppositi; at Verbum diuinum & est separabile a natura humana, & hæc separatio actualis nõ indiget modo distincto intrinseco ipsi Verbo; Sed potius illa separatio accideret per aliquid identificatũ cum verbo ea ratione qua actus liberi sunt idem cum Deo: Vnde Verbum quando fuit vnitum humanitati non amisit modum intrinsecum sed retinuit omnia, quæ habebat ab æterno. Et hæc est ratio à priori, quare Verbum Diuinum non fuit mutatum per vnionem hypostaticam quia per vnionem nullum amisit modum intrinsecum, qui haberet rationem termini à quo respectu illius vnionis: De ratione autem mutationis est vt mutatum aliter se habeat non solum alietate distinctionis rei acquisite ab acquirente, sed alietate destructiua dispositionis intrinsece prioris duratione.

173 Hinc iam patet, quid sit persona. Est enim persona *rationalis naturæ indiuidua substantia* id est est suppositum naturæ rationalis completæ. Spirator prout præscindit à personalitate Patris, & filij, non est Persona, quia spiratio actiua est cõmunis duobus tantũ suppositis. Ratio Personæ Diuinæ vt sic, licet sit communis, est tamen ratio Personæ, quia solum est communis Logicè pluribus Personis, & non realiter, & in singulari sumpta, vt est Essentia Diuina; & spiratio actiua. Naturæ ratio supra rationem essentiæ addit esse principium faciendi, aut patiendi. Nam esse principium motus proprii proprium est naturæ creatæ. Quia vero principium faciendi est vnũ in Deo, ideo natura est vna. Pater æternus producit filium; non facit, quia quod fit habet nouitatem essendi, aut saltem potest habere.

174 Personæ Diuinæ sunt æquales propter naturæ vnitatem: æqualitas enim est vnitas in quantitate; & translata hæc vox ad Diuina significat vnitatem in magnitudine perfectionis: Magnitudo autem Diuina est vna vt egregiè dixit D. Thom. quia magnitudo, vt patet ex Aristotele, est ratio excedens; ratio autem excedendi in Deo est vnica, scilicet essentia, quia illa est ratio primo & per se distinguens Deum ab omni eo quod habet limitationem, & minoritatem, aut defectum vt supra vidimus. Inter Personalitates vt præcisas ab essentia, non datur propriè æqualitas in sensu dicto, non sunt tamen inæquales, quia nulla dicit imperfectionem: Ha-

bent

bent etiam quandam æqualitatē proportionis; cuius rei ea est ratio: Omne intelligibile habet totidem prædicata, quod, quodlibet aliud: v. g. A; habet totidem prædicata, quot, B; Nam in primis prædicata utriq. communia sunt eadem: Deinde si, A, habet vnum prædicatum proprium, B, habet prædicatum negatiuum illius: Non ergo habet plura prædicata A, quā B, vel, B, quā, A; sed tamen duæ Creaturæ sunt inæquales, quia accidere potest, vt prædicata propria vnius sint deteriora, quam prædicata alterius. In Personalitatibus Diuinis id non accidit; quia si Patri tribuas vnū prædicatum proprium, statim debes filio attribuere oppositum, vt si Patri tribuas esse Genitorem, dabis filio prædicatum Geniti, vtrumq. autē prædicatum est bonum, & neutrum deterius. Non itaque sunt Personalitates æquales in suis prædicatis proprijs, quasi habentes vnitatem in illis, sed quasi respondentes sibi certa proportionē sine vllō defectu, seu quatenus habent totidem prædicata perentia identitatem cum Diuina Essentia. Quando autem PP. dicunt Patrem esse maiorem Filio vt increato, non sunt accipiendi de maioritate in perfectione, sed de maioritate originis; ex qua fit, vt vna Persona sit plurium rerum productiua quam alia: Nam omnes Personæ habent rationem principij productiui omnium Creaturarum, sed Pater vltra has est productiuius Filij, & Spiritus Sancti, Filius est productiuius Spiritus Sancti; Spiritus Sanctus solas Creaturas producere potest, non ex defectu, sed vt haberet perfectionem illam vltimi termini, quo posito cessat in Deo appetitus vltioris communicationis necessaria, & in quo potest perfecte quiescere inclinatio Diuinæ bonitatis.

175 Ratio quare in Deo Aeternitas, Immensitas, Immutabilitas, Immortalitas, Infinitas & alia id genus non multiplicentur, ea nobis videtur esse quia ista omnia, significant perfectionem exclusiuam defectus temporalitatis, circumscriptionis seu limitationis in præsentia, mutabilitatis, mortalitatis, & finitatis: At iam à nobis supra sæpè dictum est Essentiam Diuinam esse vnicam rationem primo, & per se exclusiuam defectus, seu distinctiuam primò, & per se sui, & omnium diuinorum ab omni habente defectu. Sicut ergò essentia non multiplicatur ita neq. istæ neq. similes perfectiones. Existentia Essentialis vna est; sed non est absurdum dicere esse tres existentias relatiuas: existimamus enim existentiam non differre ab Entitate; quia entitas quando existit per se ipsam est entitas seu id quod eius nomen significat: sicut ego per me ipsum sum ego, & non solum per denominationem a causa in qua ego eram ego possibiliter per causam & non per me ipsum; nihil autem aliud est me existere quam meam entitatem esse meam entitatem per ipsam meam entitatem formaliter. Personalitates autem Diuinæ ratione sui formaliter sunt Entitates, alioquin non essent tres Personæ realiter distinctæ.

176 De subsistentia certum est, esse triplicem intelligendo nomine subsistentiæ suppositum, aut proprietatem suppositi incommunicabilem: Sed quia non est alienum à mente Patrum intelligere nomine subsistentiæ

tiæ rationem substantiæ completæ, potentis per se existere independenter ab alio primo intimo, aut ab alia substantia completa; dubitari non potest in hoc sensu dari substantiam communem: Quæstio planè est de nomine, sed vbi constat de veritate sensus, & locutio non est omnino contra vsum Patrum, non videtur mihi de hac re esse admodum contendendum. Nequè rationem substantiæ completæ tollit illa necessaria connectio naturæ Diuinæ cum suis Personalitatibus; illæ enim non sunt aliquid distinctum ex natura rei ab Essentia Diuina, nequè exiguntur à natura Diuina ex indigentia.

177 Tota Trinitas non est perfectior, quam vna Persona, quia tota Trinitas nō habet aliquā perfectionē simpliciter simplicē quā nō habeat alia; multò autem minus aggregatum ex Deo, & Creatura, est perfectius, quam Deus secundum se; imò si subtiliter rem inspicere velimus Deus secundum se est quid perfectius, quam aggregatum illud, significando Deū, & Creaturam simul in recto. Ratio autem huius rei est manifesta, quia quælibet perfectio simpliciter simplex quam de toto illo aggregato possumus prædicare, possumus quoque prædicare de Deo; alioquin si non posset, Deus esset Imperfectus: Deinde multæ perfectiones simpliciter simplices possunt affirmari de Deo, quæ non possunt de illo aggregato affirmari: Illud enim aggregatum includit tanquam partem sui componentem Creaturam imperfectam: At Deus est purus ab omni imperfecto constitutio sui: Deinde illud aggregatum non est æternum, non est necessario existens, neque multa alia, quæ de Deo secundum se dicimus, & quorum negatio manifestum arguit defectum. Patet ergo euidenter demonstrari Deum secundum se non solum non esse minus bonum illo aggregato, sed esse melius bonum illo aggregato; Quod primo aspectu mirum apparet; at reuera verissimum est, & ab omnibus asserendum.

178 Mysteriori Trinitatis nō enervat rationes, quibus demonstrauimus Deum esse vnicum: Vnicitas enim Dei potissimum Probatur, vt supra vidimus, ex eo quod Deus sit Ens sufficiens ad omnia bona, & necessarium ad singula: Si duo essent Dij, vterque esset sufficiens, & vterque necessarius; Vnde vterque esset superfluous, quia alter sufficiens, ac proinde vterque contemptibilis; Neuter ergò esset necessarium bonum, & quia vterque esset Necessary, vterque esset insufficiens. Hoc argumentū primo aspectu videtur habere instantiam in Mysteriori Trinitatis, quia quælibet Persona est necessaria, & quælibet sufficiens, & tamen non est vnica Persona. Sed soluitur facillè, quia Essentia trium Personarum est vnica sufficiens & necessaria ad omne bonum. Quare cum quælibet Persona sit illa vnica Essentia Diuina, quælibet ratione Essentiæ est sufficiens ad omnia bona, & necessarium bonum.

179 Cur ergò, inquires, necessario Pater generat Filium, & Pater, & Filius spirant necessario Spiritum Sanctum. Rectè Nazianzenus, non ex indigentia oritur hæc necessitas, sed ex opulencia; seu, vt Scholastici loquuntur,

quantur, ex fecunditate, si personalitates conferrent ad depulsiōem aliquis defectus, tunc earum existentia necessaria esset ex indigentia: Sed, ut supra vidimus, Essentia Diuina per se expellit omnem defectum: Diuina itaque Personae sunt necessariae, quia bonum est hoc ipsum quod necessario existant, & Deus est adeo bonus, ut sufficiat aliquod esse bonum ad hoc ut possit existere à Deo: Potuerūt ergo esse tres Personae Diuinae necessario existentes, quia bona est haec necessitas, non propter indigentiam ut dictum est: At ubi potest aliquid necessario existere, necessario existit: Mira itaque est Diuina bonitas, ex qua necessario effluerunt Diuinae personalitates, non quia illis indiguit, sed quia bonum fuit Diuinitatem tribus communicari perfecte, neque inuidam esse decuit Diuinitatem.

180. Hinc habet Deus quendam bonitatis excessum, quo non solum Creaturas superat, sed quodammodo seipsum. Nihil potest seipsum proprie superare; sed quando aliquis est tantae bonitatis, ut eius opera excedant ipsam opinionem, quam alij minoris bonitatis de illa poterant concipere, tunc dicitur superare seipsum: nos aestimamus Diuinam bonitatem ratione naturali, ratio autem naturalis aestimat bonum necessarium, quando videt esse necessarium ad depellendum defectum; Defectus enim est qui tanquam stimulus quidam nos facit sentire necessitatem boni. Hinc per rationem naturalem possumus euidenter cognoscere generaliter Deum habere omnes perfectiones simpliciter simplices, in specie vero dicimus habere tales perfectiones quas euidenter videmus esse necessarias, ne Deus habeat defectum. Trinitas personarum, ut vidimus, non confert ad depulsiōem defectus, sed supponit per Essentiam omnes depulsiōes: Ergo est necessaria eius existentia tanquam bonum superans opinionem, quam de Deo ex nostra exigua naturali bonitate formare possumus. Recte itaque dictum est Deum esse Trinum ex opulentiā, ex excessu bonitatis, & quasi seipsum superans. id est seipsum ut potest esse in opinione, & aestimatione naturali intellectus humani aut Angelici.

181. Hinc inferimus neque negandam esse ratione naturali Trinitatem neque affirmari posse ratione naturali euidenter; Non est neganda, quia stultum est credere pertinaciter Deum non esse meliorem, quam possumus naturaliter credere esse bonum: sed neque ratione naturali affirmare possumus dari Trinitatem, quia si possemus, non superaret nostram de Diuina bonitate opinionem, & aestimationem naturalem.

182. Atque hinc infertur duo genera rationum, quibus existentia Dei, & perfectio naturaliter demonstratur, non demonstrare Trinitatis existentiam. Prima via demonstrandi existentiam Dei est via Causalitatis effectiuae: haec via nos cogit ad ponendum primum principium cum tota ea perfectione, quae est necessaria ex parte principij primi actiui: Tota haec perfectio est in Essentia quae est vnica ratio agendi ad extra: Personae Diuinae sunt quasi extra illam viam efficientiae: Vnde non mirum

mirum si rationi naturali non occurrat. Altera via est per viam boni, & Causae finalis: iuxta hanc viam ratio naturalis ponit in Deo omnem perfectionem euidenter necessariam ad depulsiōem defectus: Trinitas vero, ut vidimus, non est per se conferens ad depulsiōem defectus, sed supponit depulsum omnem defectum; Ergo neque in hac via, rationi naturali occurrere Trinitas potest.

183. Hinc apparet naturalis connexio ordinis supernaturalis cum Trinitate, & ratio quare Deus ut Trinus, & ut author rerum supernaturalium sit naturaliter ignotus nobis. In ordine naturali, ut vidimus, volitio diuina libera non requiritur ut possit effectus fieri, sed ut sit: neque constituit possibilitatem proximam licet requiratur quasi concomitanter; quod etiam de Trinitate verum est: Ergo in illo ordine viae efficientiae volitio Diuina quae licet velit effectus iuxta Aug. finit tamen agere res motus suos, est quasi ad latus viae. At in ordine supernaturali volitio Diuina constituit possibilitatem proximam. Nam iuxta Nazianzenum effectus supernaturalis est ille, qui est impossibilis per naturam, Deo autem volenti possibilis: quae vltima particula significat volitionem Deo in ordine supernaturali esse necessariam ut sit & possit esse effectus. Itaque haec volitio penitus intrinseca Deo, & libera non est nobis naturaliter nota; quod non est mirum dici à nobis, cum sint Theologi, qui negent actus liberos penitus intrinsecos Deo ut liberos: Adde volitiones liberas in Deo ut liberas non dicere ratione sui perfectionem, ac proinde non esse necessarias ad depulsiōem defectus.

184. Habet etiam Mysterium Trinitatis, & Terminationes liberae Diuinae Deo penitus intrinsecae similem difficultatem, quia utrobique requiritur distinctio virtualis intrinseca, seu identitas ex natura rei simul cum negatione identitatis virtualis intrinsecae: In hac autem coniunctione Identitatis virtualis intrinsecae cum perfecta identitate ex Natura rei consistit tota difficultas.

185. Ex his quae hic & in toto tractatu diximus sequitur solutio illius quaestionis celeberrimae apud Antiquos: Quarebant enim hi quid esset prius, verum vnitas, Necessitas, possibilitas quorundam & impossibilitas, an vero bonitas. Nonnulli Mathematicis assueti bonitatem credebant esse posteriorem; Nam Mathematicus non quaerit aut inuenit proprietates quantitatis ex rationibus boni, sed ex rationibus possibilitatis, & impossibilitatis; facta autem demonstratione apparet statim pulchritudo ordinis, & bonum, Credebant itaque rerum Naturam ita pariter se habere: Sed Aristoteles in hac re non solum Antiquos, sed se ipsum superauit, quem Dionysius Areopagita promouit dicens Nomen Dei primum, esse nomen Boni; Non itaque Deus est bonum, quia supponit necessitatem, & possibilitatem, aut impossibilitatem; Si enim hoc modo esset bonum, esset sicuti bonum occasionatum, ut proiectio Mercis in Mare, quam necessitas tantum facit bona: Deus vero est vnicus, & potes necessario existens, aeternus,



æternus, & immutabilis, quia bonum est talem esse: Non itaque in Deo est vlla ratio prior virtualiter intrinsicè, quam esse bonum; et hæc p[ro]p[ri]a ratio boni quoad nos est quoddam principium cognoscendi Deum, & demonstrandi eius existentiam, perfectiones, & attributa; imò ad hoc allusit D. Dyonisius dicens Nomen boni essenomen primum Dei.

186 Ideò nos sequentes vestigia Magni Dyonisij principium totius huius tractatus de Deo Trino, & Vno duximus ab illis duobus Dei nominibus, quorum alterum appellat Deum, Intelligibile carens omni defectu, seu exclusiuum omnis defectus; alterum appellat cumulum omnium perfectionum simpliciter simplicium. Qui ergò velit quantum nobis fas est in hac vita Mortali, scilicet inter tenebras, Deum agnoscere, figure aspectum debet in ipsam rationem boni, & perpendere eius vim allectiuam voluntatis ex vera cognitione, aut ex naturali quodam impetu seu instinctu quem in nobis ipsis sentimus etiam antè omnem deliberationem: inspicere debet rationem defectus, & illa obiecta quæ suo defectu quasi stimulo quodam pungunt, & offendunt animum afferuntque ei quandam quasi famem & sitim rei carentis illo defectu: Deus enim miro suæ sapientiæ artificio nescio quo felle, & noua quadam offensionis atque contemptibilitatis causa res omnes creatas imbuat ac sedauit, eo scilicet modo quo Mater volens filium ablactare, felle papillas tingit, amaritiem fingit in lacte; vt infans lac abhorrens cum amaritie cibos tantum appetat solidos, & exuat tandem Infantiam.

187 Huius stimuli sensus facit nos in illam propositionem venire. *Carere omni defectu bonum est*: Nam in hoc ipso conceptu, *habere defectum aliquem*, sentitur quidam aculeus incitans ad fugam, & non sinens animum in illo quiescere. Stimulo itaque punctus animus, fugam capit: At qui fugit, ad aliquid aliud fugit, hoc autem bonum est euidenter: Sed euidenter etiam est id quod est simpliciter impossibile, seu Chymæra, non esse bonum; Vnde colligitur manifestè non esse simpliciter impossibile, sed possibile: quo posito euidenter infertur illud existere, vt suprà vidimus (quod libuit etiam hic repetere, vt omnia reducamus ad bonum) & hinc progredi quisquam potest tollendo semper defectus, quasi arte statuaria ad formandam quandam Dei imaginem, quæ ostendat Deum nihil habere de nihilo; & quæ tantum habeat boni, quanto Nihium ipsum caret: Similis est ratio in Methodo formandi imaginem Dei quasi arte pictoria tingendo nostrum ingenium quasi penicillum colore omnium perfectionum simpliciter simplicium: Cuilibet enim, vt acutè notauit Aug. est manifestum melius esse, esse Sapientem quam nō esse Sapientem; esse immortalem quam esse mortalem; esse æternum quam non esse æternum & sic de alijs similibus; ac denique melius esse hoc quod est esse optimum & habere omnes perfectiones simpliciter simplices, quam vel vna carere. Itaque & in se Deus non habet rationem bonitate priorem; & nobis ex nostra ipsa inclinatione, est

ma-

manifesta ipsa ratio boni in toto cumulo generaliter concepto omnium perfectionum, & in particulari in Multis. Atheistis verò ideò existentia Dei est obscura; quia homines peruersi sunt, & sua peruersitate nimis corruptam habent æstimationem boni; Imò ipsum hunc Terrarum orbem pulcherrimum, rerumque omnium ordinem reprehendunt quasi malè gubernetur: Sed ex hoc ipso possunt de stultitia conuinci: Si enim malè gubernatur Mundus, debuit benè gubernari; Ergò potuit datur ergò possibilitas gubernationis optimæ, idest potentia potens punire ipsum Atheistam propter hanc blasphemiam: Est itaque stultus & insipiens qui dicit in corde suo *Non est Deus Optimus Maximus*, ex hoc enim ipso probatur existere; quia est bonum, necessariò existere optimum Maximum. Quod si ideò Deus existit infinite perfectus, quia hoc esse est bonum, colligitur quod suprà diximus Diuinum amorem esse ipsam Dei Essentiam: quando enim aliquid existit propter rationem boni, ibi interueniat cognitio, & amor necesse est, & non sufficit si sequatur.

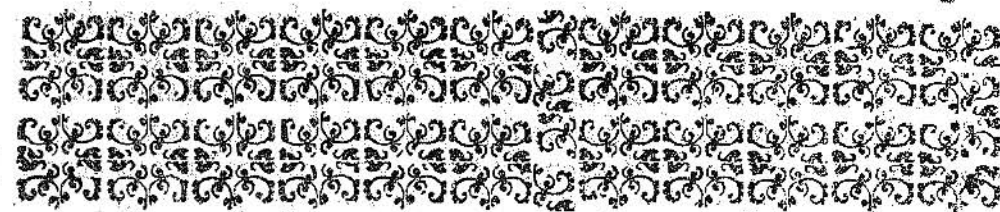
188 Quia verò Deus essentialiter est amor & cognitio perfecta, si Deus nihil aliud releuasset quam dari in Deo Trinitatem Personarum, posset tunc Sacra Theologia inferre Processiones illas esse quales illas exigit Essentia Cognitionis, & Amoris infiniti. Prima itaque operatio diuina, & primus terminus productus erit terminus primus potentie Spiritualis identificatus cum intellectionis Essentia, & hic est Verbum; quod semel productum cum sit perfectum, habebit pro termino Amorem perfectum: Neque potest vltra progressus fieri, quia vbi iam est perfecta Amoris operatio, ibi datur vltimum in quo quiescit operans: Et hæc est ratio quare Deus libere, & non necessariò Creaturas producit; quia operans plenè gaudens, & assequutus perfectum sui amoris terminum, plane est contentus, neque perfecte gauderet si anxie aliud bonum quæreretur. Quando autem dicitur, Pater & filius diligunt Spiritu Sancto, non est sensus Patrem, & Filium reddi formaliter amantes per Spiritum Sanctum; Sed producere Spiritum Sanctum per quod formaliter ea, quæ amantur à Deo habent rationem producti in esse amati; Sicut per Verbum productum habent rationem dicti.

189 Sed quia, vt vidimus, ratione naturali non potest cognosci Mysterium Trinitatis, misit tandem Deus suum Filium, qui illud nobis reuelaret; & cuius Merita præuisa, in antiquis Patribus fidem huius Mysterij aut implicitam, aut explicitam effecerunt: Ad reuelationem huius Mysterij, et dispositionem ad illarum visionem spectant Missiones Diuinarum Personarum siue Spirituales, et inuisibiles, siue per aliquid corporale. Est autem Missio apparitio alicuius Personæ Diuinæ ducentis originem ab alia Persona: Vnde Pater æternus non po-

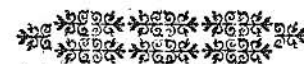
ruit

tur mitti, quia non ducit originem ab alia Persona. Filius vero mittitur à Patre, & Spiritus Sanctus à Patre, & Filio. Atque in Diuinitatis Oceano hæc compendio explicasse sat sit; Caterum si quid notis est, scilicet si quid obcurum, illud vel Mortalitatis crimen est, quæ ad præstantissima semper inualida, vel Diuinitatis insigne, cuius sedes in latibulis est: Vnum tamen hic precor: beentur saltem corda si oculi non beantur; quò minus videmus, accendamus magis, ac iactura luminis, cumulus sit ardoris, licet enim amari, quod intueri non licet; vt deinde inter superos ascripti & corde beemur, & mente.

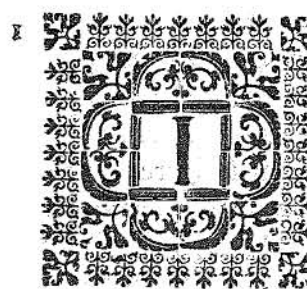
LAUS DEQ:



CONCLVSIONES THEOLOGICAE.



DE IVSTITIA, ET IVRE.



IUSTITIAE nomen conuenit Iustitiæ commutatiuæ, distributiua, legali, & vindicatiua. omnes istæ iustitiæ, conueniunt inter se, & differunt ab alijs virtutibus ad alterum in hoc, quod non mereantur aliquam gratiarum actionem, vel retributionem ab eo, erga quem exercentur, cum obligatione, etiam si talis obligatio non sit instituta in bonum solius obligati. Constat id inductione: nam licet ei, qui dat eleemosynam pauperi ex obligatione charitatis, debeantur à paupere gratiæ, tamen soluenti debitum, ac non furanti ex obligatione Iustitiæ commutatiuæ, neque gratiæ, neque vlla retributio debetur. Similiter nihil debetur distribuenti bona communia secundum obligationem præcisam iustitiæ distributiua: quod idem valet etiam de iustitia legali, & vindicatiua, vt inferius patebit.

2 Ratio verò à priori, cur non debeantur gratiæ, vel retributio operanti secundum obligationem Iustitiæ distributiua, ac commutatiua est, quia natura, bona quædam condidit in bonum creaturarum rationalium, quæ voluit à quibuscumque possideri secundum cōuenientem portionem. noluit proinde, vt eam bonorū portionem accipiens mediante iustitia commutatiua, teneretur ad quidquam rependendum; cum eò ipso, non integrè dedisset hæc bona, si accipientes ad aliquid retribuendū obligasset; voluit præterea natura dari quædam bona communia distribuenda secundum proportionem meritorum, per iustitiam distributiua; quæ similiter, vt integrè donaret, immunes esse voluit illos, qui talia bona acciperent, ab omni retributionis obligatione.

3 Idem porro, sed ex diuersis rationibus verificatur in iustitia legali, & vindicatiua. Nulla quippè gratiarum actio, vel retributio debetur à principibus obseruantibus leges, & præcepta. Cum enim principi, data sit iurisdictio, non in bonum principis, sed subditorum, iniquum fuisset imponere ipsi onus

A

VERSIDAD
DE SALAMANCA

GREDO.SUALES

2
gratias agendi, vel retribuendi ijs, qui non transgredierentur leges conditas in bonum reipublicæ, non principis; In iustitia etiam vindicatiua non tenetur punitus gratias agere, vel quidquam rependere iudici punienti; tum quia pœna ut pœna, cum debeat detertere à culpa, malum est puniti, non potest autem aliquis teneri ad aliquod rependendum pro suo malo; tum quia esset intolerabilis, illa lex, quæ obligaret punitum ad recipiendam pœnam non modo patienter, sed cum gratiarum actione.

4 In alijs virtutibus ad alterum est alia ratio; quædam enim institutæ sunt à natura, ad fouendum mutuam amorem, cuiusmodi sunt charitas, gratitudo, pietas, adeoque voluit eadem natura, ut ex actibus earum semper resulter aliqua obligatio gratiæ, & recompensationis in eo, in cuius commodum exercentur; Aliæ sunt, quarum actibus exercitis ex obligatione tum solum non, debentur gratiæ, & retributio, cum obligatio est instituta proximè, & completè in bonum solius obligati; cum verò est instituta in bonum alterius, semper aliqua debetur gratia, & recompensatio, & per hoc differunt à iustitia, cui ne in hoc quidem secundo casu debetur vlla retributio, vel gratia.

5 Exemplum sit in veracitate, & fidelitate. Potest in his virtutibus considerari duplex obligatio: Altera negatiua, non loquendi nisi videas verba esse conformia menti, & non promittendi, nisi velis stare promissis; quæ obligatio est instituta in bonum obligati, ut nimirum possint alij prudenter credere loquenti, & fidere promittenti; stultè autem crederetur, si liceret mentiri, & stultè fideretur si liceret non implere promissa. Cum ergo aliquis implet hanc obligationem, & ne fallat neque loquitur, neque promittit, nulla debetur illi gratiarum actio, & retributio, quia operatur ex obligatione instituta proximè, & complete in bonum solius obligati: Altera obligatio est positiua, & quam voluntariè suscipimus loquendo, & promittendo ad manifestandum per talem locutionem scientiam veram, & ad faciendum quod promittimus: & quia voluntariè in bonum audientis loquens, & promittens suscipit hanc obligationem, ideo pro vera communicatione scientiæ, & implerione promissi debetur illi aliqua gratiarum actio, vel retributio. Stat ergo quod prædicatum à nobis assignatum tanquam proprium iustitiæ, nulli alteri virtuti conueniat. Cæterum non negamus obseruantibus iustitiam legalem deberi præmiū ex iustitia distributiua, adeoque sine iactura præmiantis, & ab eo, non quatenus est is, in cuius honorem subditus exequitur iustitiam legalem. Nam si distributor præmiorum publicorum esset distinctus à legislatore, cui subditus paret, eodem modo obseruanti deberet præmia. Hæc enim non sunt priuata retributio boni accepti, sed publica remuneratio cuiuscumque virtutis. Ita Deus remuneraretur naturaliter (ut præscindamus hic à promissione supernaturali, & liberali) obedientiam. Fatemur tamen eum non aliter remuneraturum etiam actus supererogationis, cum sit incapax recipiendi beneficii, adeoque debendi gratias, ut infra. Sed adhuc religio, charitas, & similes virtutes ad alterum, quatenus respiciunt secundario alios à Deo merentur gratias, & in hoc differunt à iustitia.

6 Iustitia prædicatur de quatuor assignatis iustitiæ speciebus analogicè per

3
per analogiam attributionis in ordine ad iustitiam commutatiuam, quæ est principale analogatū; iustitia enim legalis ideo dicitur iustitia, quia Princeps ius habet iustitiæ commutatiuæ ad ferendas leges, & ad cogendum subditos ad earum obseruationem; similiter iustitia vindicatiua dicitur iustitia, quia iudex habet ius iustitiæ commutatiuæ, ut pœnam decernat, & ne sibi resistatur; iustitia distributiua dicitur iustitia, quia administrator obligatur ex iustitia commutatiua reipublicæ ad bona communia distribuenda secundum proportionem meritorum. Quia ergo iustitiæ nomen principaliter conuenit iustitiæ commutatiuæ, hæc est prius explicanda.

7 Iustitia commutatiua definitur ab Vlpiano: *constans, & perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*; quæritur quid sit ius. Dicunt Aristoteles, & S. Thomas esse æqualitatem. Iustum enim græcè dicitur *δίκαιον* à *δίκη*, quod significat bifariam, ut notat Aristoteles, & duæ res cū redactæ sunt ad æqualitatem, dicuntur esse iustatæ, ut animaduertit S. Thomas; sed adhuc explicandum est quænam sit æqualitas, quam intendit iustitia. Neque enim vult, ut omnes habeant diuitias æquales. Nec sufficienter responderetur dicendo, illam velle æqualitatem inter datum, & factum ad debitum. Cum enim possit aliquid alteri deberi ex charitate, ex gratitudine, pietate &c. & iustitia non intendat æqualitatem cum istis debitis, explicandum est, quid sit debitum ex iustitia, pro ut differt à debitis aliarum virtutum. Dixerunt aliqui, ius, seu debitum iustitiæ esse præferibilitatem, quam habet quis supra alios, respectu cuiuspiam rei usurpandæ in propriam vtilitatem ex aliqua peculiari connexionem physica, quæ habet cum illa. Qui enim venatus est feram, qui ædificauit domum, qui cœpit hostem in bello, habet physicam connexionem cū rebus istis, propter quam in earum rerum usu est cæteris præferendus; dum verò aliquid ex his donamus vel vendimus, volumus ut donatarius, ac emptor præferantur in usu rei donatæ, vel venditæ; sicut nos præferebamur propter physicam connexionem; Notant tamen Auctores huius sententiæ connexionem, quæ sufficit ad acquirendum dominium vnius rei, non semper sufficere ad acquirendum dominium alterius; licet enim faciens scamnum euadat dominus scamni; non tamen produciens filium, euadit dominus filij, quia scamnum est res quæ ordinatur à natura ad felicitatem alterius, filius verò ad propriam.

8 Hæc tamè explicatio, licet ingeniosa videtur deficere in pluribus; primo, quia non explicat ius per prædicata intrinseca iuris, sed per causam ipsius, quæ est connexio physica; secundo quia falsum est vniuersaliter loquendo, ius esse præferibilitatem in usu rei usurpandæ in propriam vtilitatem. Superior enim regularis ius habet gubernandi subditos, ita ut patiatini iniuriam, si impediatur à gubernatione, & tamen non potest gubernationem in propriam vtilitatem conuertere; tertio quia Pater ius habet personale aduersus filium, ut sibi præstet alimenta in casu necessitatis, connexionem fundatam in persona filij; debentur etiā Patri à filio alia bona ex pietate, debito fundato in eadē connexionem physica, & tamè hoc secundū debitū non est iustitiæ, primū est iustitiæ, quod inexplicitū relinquunt isti recentiores. Demum illa connexio physica non sufficit

4
sufficit ad acquirendum ius, nisi fiat ex animo acquirendi ius; si enim aliquis apprehendat gemmam in littore maris sine tali animo, non euaderet dominus illius, & tamen haberet connexionem physicam cum gemma, ergo debet dici quod ius, sit præferibilitas propter connexionem physicam ex animo acquirendi ius, atque adeo explicatur *ius* per *ius*, & committitur circulus.

9 Vt ergo explicemus, quid sit *ius* illud, quod est proprium iustitiæ, animaduertendum est *ius* vniuersum, pro vt comprehendit ius iustitiæ, & obedientiæ, esse potestatem obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omissionem per voluntatem ipsius habentis ius. Voluntas porro obligatoria potest esse duplex; alia volens oppositum alicuius actionis, & omissionis esse illicitum, ex solo motiuo sui placiti, & hæc obligat ex iustitia; alia volens esse illicitum ex motiuo boni resultantis obligato, aut illi communitati, cuius obligatus est pars, & hæc est obligatoria ex obedientia; potestas obligandi primo modo, est dominium, seu ius iustitiæ; potestas obligandi secundo modo est iurisdictio, seu ius obedientiæ. vtraque potestas primo inuenitur in Deo; nam propter suam omnipotentiam, & dignitatem meretur vt beneplacitum ipsius præferatur beneplacito, & bono cuiuscumque creaturæ, & propter suam sapientiam, & bonitatem meretur, vt quidquid ipsi displicet propter nostram vilitatem, id tanquam noxium repudietur à nobis.

10 Si tamen voluntas habentis pro motiuo bonum obligati æquiualeat voluntati habenti pro motiuo placitum obligantis, obligabit ex iustitia; hæc autem æquiualentia consistit in eo, quod Dominus licet velit obligare subditum in bonum ipsius subditi; velit tamen illum obligare eo genere obligationis, quo obligaret, si haberet pro motiuo proprium placitum, & nihil aliud declaret circa speciem obligationis. Similiter voluntas habens pro motiuo bonum obligantis, obligabit ex obedientia; si habeat æquiualentiam, per quam superior velit obligare subditum eo genere obligationis, quo obligaret, si intenderet bonum ipsius subditi, absque alia explicatione, circa speciem obligationis.

11 Per respectum ad ius iustitiæ hætenus explicatum potest aliqua actio esse iusta. Porro actio aliqua potest esse iusta dupliciter; negatiue scilicet & positiue; actio iusta negatiue est illa, quæ non est contra ius alterius, seu quæ non est illicita ex eo, quod repugnet voluntati alterius intendenti, formaliter, vel æquiualentem proprium bonum, vel placitum. hoc pacto actio, qua aliquis comedit cibum suum, est iusta negatiue; Actio iusta positiue est illa, quæ ideo non est illicita (nisi aliunde inhonestetur) quia conformatur cum voluntate alterius, intendenti formaliter, vel æquiualentem suum bonum, vel placitum; ita solutio debiti est actio positiue iusta; Sicut verò datur iustum positiuum, & negatiuum, sic datur ius positiuum, & negatiuum; ius negatiuum est potestas faciendi actionem, vel omissionem non ideo illicitam, quod non conformetur cum voluntate alterius, potestis illam reddere illicitam ex solo motiuo sui placiti. Ita habet aliquis ius negatiuum ambulandi. Ius positiuum est potestas reddendi alteri illicitam aliquam
actio-

5
actionem ex solo motiuo sui placiti. Ità creditor habet ius positiuum ad solutionem debiti; quia potest debitori reddere illicitam omissionem actionis solutorie ex solo motiuo sui placiti. Hoc ius positiuum est obiectum iustitiæ, cum quo vult illa ponere æqualitatem.

12 Ius porro positiuum primo est in Deo respectu omnium creaturarum, & à Deo communicatum est creaturis rationalibus. In hominibus aliud ius est primæum, & non supponens ius in alio homine; aliud non primæum, & supponens ius in alio homine; secundi generis sunt omnia iura, quæ per donationem, emptionem, & quodcumque aliud pactum comparantur. Cui enim non possit quis donare, vendere, vel per quæcumque contractum transferre dominium rei non suæ, supponitur antecedenter ad talia iura, aliud ius in donante, & vendente. Res, quarum ius, & dominium habemus sunt duplicis generis. quædam enim determinato singularis personæ dominio addixit natura, vt illi essent instrumenta felicitatis acquirendæ, cuiusmodi sunt potentia, & membra cuique intrinseca, e.g. manus, oculi. hæc verò primò, & principalissimè nostra sunt, cum sint pars nostri: & sunt maximè propria, hoc est maximè propè nos, vt potè intrinsecè vnita. Alia sunt, quæ nullius determinato dominio addixit natura; cuiusmodi, sunt exteriora bona, quibus soli homines indigēt, non Angeli, vt potè qui per sua intrinseca, sine vllis externis adminiculis sufficientes sunt ad viuendum, & ad felicitatem consequendam cum gratia Dei.

13 Hæc ipsa bona externa sunt in duplici classe; prima classis est eorum bonorum, quæ vt inferuiant humanæ felicitati non debent addici vni potius homini, quam alteri, vt aer, &c. secunda classis est eorum, quæ non possunt ad felicitatem inferuire, nisi alicui nominatim addicantur, aut paucis, vt cibus vestis, domus, &c. Hæc posteriora voluit natura diuidi inter homines. Diuisio tamen, quæ facta est, dicitur esse de iure gentium, non de iure naturæ; quia ex consensu gentium est executioni mandata vno potius, quam alio modo. Modi quibus natura voluit fieri hanc diuisionem, & acquiri primo rerum dominia dicuntur à iuristis de iure gentium, quia *ius naturæ* plerumque vocatur ab illis tantum id, quod versatur circa actiones, quæ ab alijs etiam animalibus fiunt ex inclinatione naturæ, cuiusmodi sunt, prolem suscipere, & nutrire; ius verò, quod versatur circa actiones peculiare gentis humanæ, cuiusmodi est rerum diuisio, licet fiant dictate natura, vocatur *ius gentium primarium*.

14 Modi, per quos primo dominium rerum acquiritur, sunt illi, per quos aliquid ponitur in humano commercio, vel redditur aptum ad vsum humanos, cum antea non esset. Reducuntur isti modi ad venationem, inuentionem, & effectiorem. Fera, e.g. acquiruntur per venationem, gemmæ per inuentionem, domus per effectiorem. Cum istæ res rursus egrediuntur ex humano commercio, amittuntur, ideo dominium animalium, quorum natura fera est, perditur eo ipso quod redeant in naturalem libertatem, & quicumque ea rursus capat, quia rursus illa reponit in commercio
B humano

humano, euadit dominus ipsorum. Animalia contra mansueta non amittuntur à domino, si egrediantur è custodia, nec acquiruntur ab eò, qui illa rursus capit, quia cū non sint apta viuere extra commercium humanum, nec per fugam egrediuntur è commercio, nec per captionem ponuntur in commercio.

15 Ex hac eadem doctrina redditur ratio à priori, cur ex debitis incertis, quæ quis contraxit ex delicto, e.g. ex usura, vel furto; postquam nulla spes est inueniendi dominum, vel creditorem, teneatur debitor facere elemosynam; ratio est, quia nec sunt, sicut bona derelicta, quæ ex intentione prioris domini censentur fieri occupantis, cum creditor nunquam habuerit talem intentionem; nec sunt in humano commercio beneficio debitoris, sed potius propter eius delictum extracta sunt à commercio, & dominum amiserunt. Sunt proinde in dominio reipub, quæ vult, ea in pauperes distribui, arbitrio debitoris, vt ipsum magis ad restitutionem alliciat: quod si debitor pauper sit potest ea applicare sibi ipsi.

16 Explicato *Iure*, facile est iustitiam exactè definire per genus, & differentiam. Est ergo iustitia *virtus moralis ad alterum, habens pro mensura voluntatem alterius, potentis, ex solo motiuo sui placiti, reddere inhonestam actionem oppositam*: singulas definitionis voces explicabimus. *Virtus*, est dispositio perfecti ad optimum: debet esse distincta ab eò, cuius est virtus, vt potè ipsius dispositio: debet aliquo modo inclinare ad agendum, cum optimum naturæ sit agere, & operari: debet non esse optimum, cum sit dispositio ad illud: ideo felicitas, quæ est optimum, non est virtus, sed aliquid maius virtute; idè etiam in Deo non est virtus propriè, cum Deus sit ipsum optimum, & non disponatur ad id per vllam distinctam dispositionem: est tamen in Deo virtus analogicè & seclusis imperfectionibus. Potètia etià peccandi quæ talis nō est virtus, quia quæ talis non disponit ad optimum: Castitas coniugalis est virtus, non quatenus excludit celibatum, quod est melius matrimonio, sed quatenus excludit omnem copulam extra coniugium, quæ exclusio est pars optimi possibilis, adeoque disponit ad optimum, vel ad eius partem.

17 *Virtus moralis* est dispositio ad actus morales bonos. *Actus moralis* in genere, est actus, qui fit cum libertate, & deliberatione. Diuiditur in bonum, malum, & indifferentem, (si tamen potest dari actus moralis indifferens.) bonus est, qui conformatur liberè cum voluntate diuina, quæ est prima regula boni. Malus est, qui liberè discrepat ab eadem prima regula. Indifferens, qui ei neque est positiuè conformis, neque est positiuè difformis. Voluntas Dei præcapiens in bonum nostrum, obligat ex obedientia, præcapiens ex solo motiuo sui placiti, obligat ex iustitia. Eadem voluntas, dum præcipit ea, quæ determinatè præcipi natura exigit; e.g. abstinere à copula extra coniugium, condit legem naturalem, per quam legem præcipiuntur omnia, quæ toti reipub. indiuiduorū rationalium existentium, & possibilem expedit præcipi, & prohibentur omnia, quæ expedit prohi-

prohiberi. Dū verò præcipit ea, quæ non exiguntur determinatè à natura, condit legem positiuam. Deus dum obligat ex iustitia, obligat etiam ex obedientia; cum enim vt legislator ponat omnem legem, quam expedit poni, & cum expediat poni legem obligantem ex obedientia ad faciendum, id, ad quod tenemur ex iustitia, istam legem ponit de factò.

18 *Virtutes ad alterum* non differunt à virtutibus ad se per hoc, quod vtcunque ordinantur ad bonum alterius: Omnes enim virtutes, etiam ad se, aliquo modo ordinantur ad bonum alterius, cum habeant pro obiecto honestum; honestum autem sit, quid omnibus agentibus rationalibus expedit esse honestum. Idè etiam fortitudo, & temperantia, licet non sint virtutes ad alterum, mensurantur ex bono communi. Prohibet enim temperantia fornicationem, ne proles sit incerta; auersatur exquisitas voluptates gustus, & tactus, quia cum appetitus acerrimè feratur in illas, & cū quædam tales sint, vt si possideantur ab vno, alij impediuntur ab huiusmodi delectationibus, debuit esse honestum ab ijs abstinere, ne iurgia, & contentiones nascerentur. Idè illæ delectationes, quæ etiam si ab vno possideantur, possunt ab alijs possideri; cuiusmodi sunt fricationes in palestris, sedatio sitis per aquam, non sunt contra temperantiam, nisi in quantum obsunt sanitati, vel causant alia mala, aut bona impediunt. Idem valet proportionaliter in fortitudine, aliisque virtutibus ad se. Differentia ergo virtutum ad alterum à virtutibus ad se, consistit in eo, quod primæ per suam executionem respiciant immediatè aliquod bonum, vel gaudium, inde resultans alteri; posteriores verò non respiciant alienam vtilitatem, secundū actuale exercitium. Ità inhonestū est fornicari, etiam in casu, in quo nulli noceat, & prosit proli, alioquin nō nascituræ. Adhuc enim noceret talè fornicationem esse licitam, cum si homines possent licitè extra coniugium, habere voluptatem copulæ, nollent inire matrimonium, quod affert maxima onera. At vsus virtutum ad alterum, semper affert alteri vtilitatem, vel gaudium, vt patet in exercitio iustitiæ, fidelitatis, charitatis, &c.

19 Inter virtutes tamen ad alterum sola iustitia habet *pro mensura voluntatem alterius*. Cuius ratio à priori desumitur ex definitione iuris positiui, quod est obiectum iustitiæ. Nam nihil aliud est quam quædam extensio dominiij moralis, vltra dominium physicum. Ità Deus non habet in potestate physica, quod ego in his circumstantijs, cum tanta gratia, & non maiori, non peccè, habet tamen id in potestate morali, cum ad id me obliget. Dominus similiter non habet in potestate physica, quod seruus potens egredi domo contra eius imperium, domo non egrediatur; habet id tamen in morali. Cum ergo ius positiuum consistat in explicata extensione dominiij moralis, vltra fines proprii dominiij physici, non potest habere aliam mensuram, quam voluntatè illius, qui tali iure potitur; essentia quippè dominiij sita est in eo, vt actio fiat secundū voluntatem domini. Aliæ virtutes ad alterum distinctæ ab obedientia, de qua dictū est, nō habent pro mensura voluntatè alterius, sed intendunt aliquid, quod illi sit bonū indepèdenter ab eius



voluntate. Vnde potest aliquis teneri ex charitate, ad faciendum bonum etiam nolenti, ex iustitia non potest teneri ad faciendum bonum, nisi volenti.

20 Ad iniuriam non requiritur, ut Dominus sit positivè inuitus, sed facis est, si absque consensu ipsius fiat aliqua actio, cuius dominium morale est apud ipsum. Sicut enim actio non potest fieri physicè, sine influxu illius, in cuius potestate physica est, ita non potest fieri moraliter, sine concursu illius voluntatis, in cuius potestate morali est. Idèò definitio furti late accepti tradita à Iuristis, quod nimirum sit *contractatio rei aliena invito domino, ex animo lucrandi*, explicanda est negativè, ut ly, *invito domino* significet non consentiente sicut, è contrario definitio Aristotelica violenti, *quod procedit ab extrinseco, nullà vim conferente passò*, est explicanda positivè ita, ut significet *resistente passò*. Illam porrò Iuristarum definitionem indigere hac explicatione est certum: Alioquin infanti, qui non potest esse inuitus, non posset fieri furtum; neque posset etiam furtum committi in hereditate iacente, quā nemo adhuc adiuit, ac proinde quæ caret domino. Et licet respondeant, hereditatem iacentem esse in dominio personæ fictæ, quam lex supponit, tamen si res explicetur sine fictione, ac metaphoris, quādo nemo est dominus, iniuria fit omnibus ijs, qui habent ius adeundi iacentem hereditatem. Quod si non sint adhuc nati, ut si quis dilapidaret fideicommissum relictū filiis nascituris, iniuria fit reipublicæ, apud quam est illud ius, sed restitutio est facienda filiis nascituris, quia id ipsum vult respublica.

21 Quod si furtum fiat infanti, iniuria quidem fit ipsi, sed non quatenus sit contra voluntatem ipsius, sed quatenus sit contra voluntatem reipublicæ. Cum enim infans non habeat voluntatem, non potest eius voluntas esse regula earum actionum, quæ sunt in dominio infantis de iure gentium. Et licet dicant aduersarij, illud furtum esse contra voluntatem, quam præsumitur infans habiturus, si polleret usu rationis, tamen hæc responsio non subsistit; quia etiam si ego, per reuelationem Dei haberem certitudinē, quod si infans haberet usum rationis consentiret, facio iniuriam furando; ergo iniuria non fit ex eo, quia actio sit contra voluntatem præsumptam; alioquin cum præsumptio non valeat, ubi est certitudo de opposito, in prædicto casu non fieret iniuria. Infans ergo habet quidē dominium etiā bonorum exteriorum cum dicat Apostolus: *quanto tempore hæres paruulus est nihil differt à seruo, cum sit dominus omnium*: verum, cum harum rerum dominium non possit obtinere modis illis, quos natura constituit per propriam voluntatem, obtinet per voluntatem reipublicæ, & de iure gentium.

22 Respublica enim ita est constituta ab hominibus, vel potius à Deo, ut sit domina omnium rerum exteriorum, quo ad aliquos effectus; potest enim illas in casu necessitatis in suam utilitatem conuertere. Auctoritate huius reipublicæ applicantur bona infanti post mortem Patris, perinde ac si, ille infans aliquo ex modis institutis à lege naturæ, acquisiuisset sibi illa bona, & redditur iniustum unicuique eadem bona contractare cum damno infantis, & in quolibet casu, in quo prudenter ille censeretur iniustus.

uitus. Per furtum tamen iniuria fit infanti, non reipub. licet fiat contra voluntatem reipub. non infantis; quia infans est dominus in ordine ad illas actiones. Sicut cum quis contra legem vendit alteri rem maiori pretio, quam taxatum sit à republica, facit iniuriam emptori, licet faciat non tam contra voluntatem illius, quam reipublicæ. Quod si aliquis accipiat bona pueri septennis ex eius consensu, adhuc illi facit iniuriam; quia respublica reddidit talem consensum nullum, unde contractat rem alienam, sine consensu valido domini. Si verò accipiat rem minoris ex dono, & voluntate ipsius sine legitimis solemnitatibus, non facit iniuriam, sed facit contractum irritabilem arbitrio domini, quia sic respublica constituit.

23 Non tamen omnes actiones, quæ fiunt circa corpus, aut bona carentis usu rationis, sunt iniustæ, eo quod deficiat positivus domini consensus; non enim ille est dominus in ordine ad actiones, quas licitas esse est in apertum bonum ipsius: hoc quippè dominium esset illi noxium. Quo circa, si ad vitam pueri saluandam, necesse sit illum magno dolore afficere, aut eius digitum secare, non fit illi iniuria, etiam si per reuelationem Dei sciretur, quod si puer vteretur voluntate, id non permetteret.

24 Colligitur ex dictis discrimen inter vitandam iniuriam, & inobedientiam, non consistere in eò, quod ad vitandam iniuriam sufficiat, dominum non esse positivè inuitum, ad vitandam inobedientiam requiratur superiorem esse positivè volentem hic, & nunc dispensare. Nam tam in materia iustitiæ, quam in materia obedientiæ requiritur voluntas aliqua positivæ, & in neutro casu requiritur explicita, & formalis, sed sufficit implicita, & virtualis. Hæc porrò voluntas virtualis & implicita, quæ amicus. E. g. consentit in usum sui pallij, consistit in hoc, ut dependenter à voluntate, quam habitualiter habet, & quam vltima vice formaliter habuit erga me, sit ita dispositus, ut illam non mutando, non possit velle, usum sui pallij esse mihi iniustum. Illud enim virtualiter volumus, quod non possumus nolle in sensu composito cum eo, quod formaliter volumus. Idem proportionatim applicandum est materiæ obedientiæ.

25 Differentia tamen quædam materialis est inter iustitiam, & obedientiam; difficilius enim præsumi potest superiorem esse contentum, ut egrediar domo, non petita facultate, quam præsumi possit dominum esse contentum, ut utar pallio, sine explicito consensu ipsius. Superior enim exigit cultum, quo subditus se illi subijciat, petendo licentiam; & quia dare ansam istis præsumptionibus evertit regularem disciplinam, & perfectionem obedientiæ, quam præsumitur superior velle exactè custodiri, non potest præsumi, illum esse contentum ut subditi hæc faciant, facultate non petita. Hæc verò rationes non valent in domino. Ad transferendum tamen dominium, ne formalis quidem voluntas sufficit, nisi intimata. Non enim expectat, ut dominus priuetur iure & dominio, nisi dederit signa exteriora, quibus constet, cum voluisse se tali iure priuare, & illud in alium transferre. Ius enim debet esse aliquid sensibile exterius, ut hoc modo possit index

creatus de illo sententiam ferre.

26 Iustitia commutativa non supponit obligationem ita rigorosam, ut si abstineam ab actione peccem. Non satis id probatur, quia debitor, si anticipet solutionem, exercet actum iustitiæ, & tamen si tum non soluat, non peccat: verè enim tenetur tunc solvere, non determinatè, sed disiunctivè hoc est, vel tum, vel post, dummodo intra tale tempus, ex. gr. intra mensem. Si enim debitor non teneretur ad solvendum sub hac disiuncti-
one, posset creditor solutionem anticipatam recusare, sicut is, cui debetur canis, potest recusare equum meliorem cane, & maioris valoris. At nō potest creditor recusare anticipatam solutionem, quia in obligatione disiunctiva electio est debitoris, qui tamen, postquam debito satisfecit per vnam partem disiuncti, non potest illam repetere, & velle satisfacere per aliam. Ad actum Iustitiæ requiritur obligatio perseverans, præscindendo ab humana ignorantia; unde qui semel solvit debitum, non potest ex motivo Iustitiæ solvere per secundam solutionem; alioquin is, qui semel debuit obolum, alteri, posset ex motivo iustitiæ dare illi totum aurum mundi, iterum & iterum solvendo idem debitum. Ratio verò à priori est, quia non potest fieri ex motivo Iustitiæ, vel alterius virtutis illa actio, quæ nullo modo promouet illius virtutis finem. Secunda verò solutio non promouet æqualitatem, quæ finis est iustitiæ. Ex hac ratione à priori inferitur, quod supposita humana ignorantia, potest quis ex motivo Iustitiæ satisfacere per secundam solutionem debiti in casu, in quo dubitet an satisfecerit per primam solutionem. Iustitiæ enim finis est solutio perfecta, adeoque certa. Ex eadem ratione potest quis solvere in circumstantijs, in quibus non tenetur, ex eò quod solvere non possit sine magno incommodo.

27 Vtèrius et à priori inferitur posse aliquem ex motivo Iustitiæ solvere pecuniam pro abscissione brachij: licet enim non teneatur ad restituendum brachium, quia non potest, nec ad dandam pecuniam, propter rationes inferius explicandas; tamen quia maior est inæqualitas, si læsus nihil accipiat, quam si accipiat pecuniam; potest aliquis ex affectu Iustitiæ, hoc est minuendi inæqualitatem, dare pecuniam. Ex eadem ratione à priori inferitur disparitas inter Iustitiam, aliasque virtutes; licet enim possit quis, postquam fecit id, ad quod obligatur ex temperantia, facere aliquid plus ex motivo temperantiæ, quod idem valet de obedientia, alijsq; virtutibus; tamen postquam satisfecit debito Iustitiæ, non potest facere aliquid plus. Ratio est quia etiam postquam satisfecit debito temperantiæ, si relinquat aliquid cibi promouet finem temperantiæ. Sed postquam satisfecit debito Iustitiæ, & posuit perfectam æqualitatem, si ponat aliquid plus, non promouet æqualitatem, quæ est finis Iustitiæ; ergò, &c. Hinc verò retorquetur argumentum ex paritate aliarum virtutum; quia sicut qui perfectè affectus est finem temperantiæ in moderatione cibi, non potest ex motivo temperantiæ adhuc plus cibi relinquere, sic in casu nostro.

28 Confessio Sacramentalis iterata eiusdem peccati est licita, & utilis, quam-

quamvis peccatum illud fuerit remissum in prima confessione. Cum enim virtus pœnitentiæ sit instituta, ut homo per humiliationem erga Deum semel offensum, recipiat utilitatem ab ipsis peccatis, & arctiori vinculo amicitiae uniat Deo per gratiam, ex natura sua deletuam peccatorum; patet, iteratam confessionem non esse inutilem ad finem huius virtutis, sicut iterata solutio est omninò frustratoria in ordine ad finem iustitiæ. Neque in iterata confessione falsificatur forma Sacramenti, cum Sacerdos absoluit à peccatis, quorum vincula iam sunt soluta per primam confessionem; sicut ille, qui iam condonauit iniuriam, non mentitur si iterum, & tertio dicat *condono*; quia iterum se obligat ad non exigendum aliquid, quod cum aliquando posset exigere, non exegit. Cuius ratio à priori est, quia *condonare*, *remittere*, & *absolvere*, significant obligationem non vtendi aliquo titulo, qui nō habuit suum effectum. Cum ergo Deus per secundam absolutionem se liberaliter obliget ad non vtendum titulo puniendi, qui non habuit suum effectum, verè secundò condonat, remittitque peccata, & ab ijs absoluit. At per primam solutionem titulus iustitiæ iam habuit suum effectum, & est adimpletus; ergo secunda solutio non est actus iustitiæ.

29 Iustitia commutativa non solum intendit æqualitatem cum debito, quatenus tribuit unicuique, quod suum est, sed etiam per suas leges à principio inter res rationales diuersæ speciei posuit æqualitatem non arithmetica, sed geometricam bonorum. Natura enim unicuique speciei addixit bona conuenientia secundum mensuram suæ perfectionis entitativæ, in quo sensu docet S. Thomas Deum in productione cuiuscunque creaturæ exercuisse iustitiam. Iustitia commutativa humana, de qua sola locutus est Aristoteles, intendit æqualitatem arithmetica inter homines, non quidem perseverantiam, & quò ad effectum, sed quò ad leges. Constituit enim quasdam leges, ratione quarum præscindendo à casibus fortuitis, & à voluntaria dispositione hominum, nō sit ditior, & felicius vnus, quam alius.

30 Creauit enim Deus omnes animas omninò similes, cum æqualibus potentijs, ac tales, ut singulæ possint sortiri corpora meliora, vel deteriora, pro varijs casibus fortuitis, hoc est pro varia dispositione seminis, nec non constellationibus Cœli, & pro varijs actionibus, quas exercuerunt parentes. Quò ad possessionem tamen bonorum noluit ponere quandam constantem, & inuariabilem æqualitatem, quia illa esset maximè noxia reipublicæ, cum in eo casu nemini prodesset frugalitas, vel industria, & sic omnes torperent, ac viuerent sine parsimonia, adeoque in maxima paupertate. Illam ergo solum æqualitatem voluit, quæ utilis esset reipublicæ. Nimirum, ut nemo, ex aliena violentia, vel calliditate, aut ex propria ignorantia, vel passione aliqua momentanea in paciscendo redigeretur ad inopiam. At voluit ut posset dari inæqualitas ex casibus fortuitis, ex industria, ex virtute, ex aliena liberalitate, vel ex propria fœcordia, ac prodigètia sua bona dilapidantium. Et quidè quod posset dari inæqualitas ex fortuna, fuit necessariū

propter multa, sed præcipue vt homines venerentur Deum, à quo nominatim putant pendere omnes casus fortuitos. Quod posset dari inæqualitas per alienam liberalitatē, fuit vtile ad necedōs mutuō animos per beneficia. Quod posset dari ex propria fœcordia, vel industria, fuit vtile ad acuedam diligentiam, & fouendam parsimoniam in consumptione bonorum.

31 Datur inter homines, & Angelos aliqua iustitia commutatiua, non æquē tamen stricta, ac perfectā, sicut illa, quæ inuenitur inter homines; quādoquidem iustitia inter homines, & Angelos supponit naturalem inæqualitatem ante omnem casum fortuitum, & arbitrium. Ita si homo infamaret Angelum, vel Angelus hominem, facerent contra rigorosam obligationem iustitiæ, & tenerentur ad restitutionem, quod est proprium iustitiæ commutatiuæ. Non tamen potest inter nos, & Angelos fieri commutatio diuitiarum; cum Angeli non possint habere bona, quæ commutent. Si enim communicarent scientiam, cum eandem sibi retinerent, nulla ibi propria commutatio interueniret: præterquamquod probabilius videtur, quod in pura natura, ad prouidentiam Dei, & rectam hominum gubernationem spectaret facere, ne Angeli immiscerent se rebus humanis, propter maxima, quæ alioquin sequerentur inconuenientia; sed solum curam adhiberent circa vniuersales Cœli, & elementorum motus.

32 Iustitia commutatiua, secundum Aristotelē, quem sequuntur omnes, in hoc differt à distributiua, quia exigit æqualitatem arithmeticam, cum distributiua requirat geometricam. Explicat hanc differentiam Aristoteles per hoc, quia iustitia commutatiua intendit æqualitatem inter duos tantum terminos, hoc est inter datum, & acceptum, distributiua verò exigit æqualitatem inter quatuor terminos, requirens, vt sicut se habet meritum ad meritum, ita præmium se habeat ad præmium. Verumtamen ad iustitiam distributiua non sufficit æqualitas geometrica; quis enim diceret, seruari leges ipsius in aliqua repub. ditissima, in qua paruum quid esset assignatum, distribuendum inter ciues, secundum æqualitatem geometricam? Profectò conquererentur omnes, virtutem non benè compensari.

33 Duo ergo requiruntur ad iustitiam distributiua: primum est vt magistratus ritè distribuant inter merentes omnia præmia ad id assignata à republica: Secundum, vt respublica ad id assignet tantam bonorum suorum partem, quantam assignari expedit ad fœlicitatem communem, ratio, ne habita diuitiarum reipub., & aliorum sumptuum necessariorum. Neque enim omnes respublice debent assignare aliquid æquale arithmetice, seu sint pauperes, seu diuites. Imò neque in tali assignatione seruanda est æqualitas geometrica; ita vt quilibet debeat assignare e.g. quartam partem suorum bonorum; cum possit contingere, vt vni reipub. aliæ tres partes abundè sufficiant pro cœteris necessarijs impendijs, alteri verò non sufficiant. Non potest ergo alia regula vniuersum dari, nisi hæc, vt tantum assignetur, quantum

quantum assignare expedit ad publicam fœlicitatem. Licet verò pars hæc debeat regulariter distribui secundum proportionem geometricam, non tamen debet ista proportio seruari in quolibet casu; posset enim contingere vt aliqua respublica paruum quid assignare posset in remunerationem meritorum; in eaque esset vnus, vel pauci, qui ita excederent meritis alios omnes, vt si in distributione seruanda esset omnimoda proportio geometrica, illi pauci ferè absorberent totam illam pecuniam, ita vt, vix quidquam in alios distribuendum superesset; ne ergo tum tota illa pecunia diuideretur in paucos, lex publicæ fœlicitatis exigeret, vt in tali distributione non seruaretur rigorosè æqualitas geometrica.

34 Ad iustitiam distributiua spectat non solum distributio diuitiarum, sed etiam honorum, qui sunt præmia magis propria virtutis. Huius boni ærarium in republica est inexhaustum. In ijs distribuendis seruanda est hæc regula, vt conferantur vsque ad eum terminum, qui non nimis extollat Ciues, ita vt neque propius accedant ad principem vbi regimen est monarchicum, neque altius prætergrediantur alios conciuēs, vbi est regimen multorum. Ideò in honoribus iustitia distributiua nõ exigit æqualitatem geometricā perfectam in omni casu. Potest enim cōtingere, vt si aliquādo hæc seruetur, magis aliquis extollatur, quam expediat publicæ fœlicitati, quæ suprema lex est. In pœnis ferendis non est eadem ratio exigens æqualitatem geometricam, sicut in præmijs. Licet enim præmium, quod rependitur vni, præsertim in pecunia, imminuat facultatē rependendi præmiū alteri, pœna tamen, quam vnus luit, non minuit facultatē alterum puniendi. Et hæc est ratio quare abundant magis pœnæ, quam præmia in repub. Rursus non possunt pœnæ augeri magis, & magis in infinitum, ita vt delicto duplò maiori pœna duplò maior imponatur: quomodo enim inuenies pœnam duplò maiorem pœna mortis?

35 Iustitia distributiua debet sæpe in retribuendis præmijs seruare proportionem geometricam propter paupertatem reipub. retribuētis. Cum enim hæc non habeat tantum pecuniæ, ac diuitiarum, vt possit omnibus dare quantum merentur, & ex alia parte iniquum esset feligere aliquos paucos, quos plene remuneraretur, reliquendo cæteros sinè vlla remuneratione, distribuere debet præmia secundum proportionem geometricam, ita vt sicut se habet meritum ad meritum, ita præmium se habeat ad præmium. Porro æqualitas geometrica propter hanc eandem rationē, propter quam seruatur in iustitia distributiua, seruanda est aliquando in commutatiua. Cum enim contingit, debitorem non posse reddere vnicuique quantum debet, nec inter creditores datur potior titulus, tenetur debitor distribuere sua bona secundum æqualitatem geometricam.

36 Non datur in Deo iustitia distributiua rigorosa: non quidē ex eo, quod non respiciat æqualitatem geometricam, sed ex alio capite. Duplex est enim iustitia distributiua: altera, quæ exercetur erga personas ad æqualem distinctas ab ipso remuneratore, vt cum respublica retribuit militibus exte-

ris aliqua præmia super stipendium conuentū; & hæc Iustitia habet pro fine, nō quidem promouere virtutem, & felicitatem eorum, quibus distribuitur, sed reipublicæ distribuentis, adeoque repugnat Deo, cuius felicitas augeri nequit: altera est Iustitia distributiva, quam respub. exercet erga suos proprios ciues, ex quibus ipsa componitur; de qua solum disputat S. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 1. in corp. & hæc distribuit bona vt communia, nō tam per modum remunerationis, quam diuisionis, siue adæquent merita absoluta, siue non; & hæc etiam Deo repugnat, vt potè qui est remunerator adæquatè distinctus à nobis, & non dat nobis præmia communia, sed quæ nullo pacto sunt nostra, respiciens in distributione præmiorum solum magnitudinem absolutam meritorum, non verò comparatiuam. In Deo ergo datur solum Iustitia distributiva analogica, & diuersa rationis à nostra, habens pro obiecto dare unicuique in genere præmij, quantum ille habet in genere meriti, intendendo felicitatem merentis, non retributoris.

37 Præcipuus actus, circa quem versatur Iustitia commutativa est cōmutatio. Hæc vt notat Aristoteles, ortum habuit ex eo, quod vnusquisque aliquibus bonis abundat, alijs indiget; ideoque per cōmutationem dat superflua, & minus vtilia, accipit vtiliora, & magis necessaria. Ità Pistori superflui panes, defunt calcei; futuri superflui calcei, defunt panes; cōmutant ergo panes cū calceis. Sed ista immediata cōmutatio erat incōmoda, cum quod superabundabat erat tale, vt simul excederet pratio, quod deerat, simul per diuisionē amitteret, vel saltem minueret æstimabilitatē. Quomodo enim qui haberet gemmam pretiosissimam commutaret illam cum calceis? si dando totam gemmam, commutatio non foret æqualis; si partē, eo ipso gemma per diuisionē amitteret valorem. Ideo fuit inducta pecunia, tanquam mensura communis cōmutationis; & tanquam fideiussor propter indigentiam, vt ait Aristoteles: reddit enim homines securos ab indigentia, cum possint pecunia comparare omnia, quibus indigent.

38 Pecunia, præter prædictā diuisionem in particulas æquæ æstimabiles ante, & post diuisionem, debet etiam habere quasdam alias condiciones. Ac primo debet esse ex materia reperibili apud omnes nationes, inter quas intercedit commercium, alioquin nationes illa materia carentes carerent pecunia, & commercij facilitate, ac cōmodis. Debet secundo esse ex materia difficile corruptibili, ne alioquin repente quis per corruptionem suæ pecuniæ ex ditissimo euaderet pauperrimus, quod periculū valdè minueret pecuniæ æstimabilitatem. Debet tertio facillè esse transferibilis, cum vna ex præcipuis pecuniæ commoditatibus in hac facili transferibilitate consistat. Quantum enim incommodi esset, si iter faciens deberet secum ferre necessaria ad vitam, & tamen ea omnia in parua pecuniæ summa deferret. Debet quarto eius materia neque esse rarissima, neque frequentissima; si enim rarissima, non suppeteret omnibus gentibus, si frequentissima esset vilis, adeoque ad permutationem rei magni valoris requireretur in magna copia, quod redderet illam difficillè transferibilem. Debet vltimò habere

habere aliquam æstimabilitatem intrinsecam, præscindendo à lege, & arbitrio: tum quia non possent alioquin in hac materia conuenire omnes nationes subditæ Principibus diuersis; tum quia totam suam æstimabilitatem haberet à signo Principis; adeoque Princeps haberet diuitias syncathegorematicè infinitas. Eatenus enim Princeps habet diuitias, pecuniamque finitam, quatenus aurum & argentū, quæ sunt materia pecuniæ sunt quid rarum, ita vt non possit Princeps habere tantum auri, quantum vult. Sed si materia monetæ esset vilis, e.g. coriacia, posset habere materiæ quantum vellet, eamque signare. Ergo posset habere tantum pecuniæ, quantum vellet in infinitum. Nec solum haberet diuitias infinitas, sed posset imponere subditis vectigalia syncathegorematicè infinita. Signando enim nouam monetam, posset reddere minus raram adeoque minus pretiosam pecuniā subditorum, adeoque subditi pauperescerent, Princeps ditesceret quantum vellet; non expedit autem reipub. tanta principis potestas minuendi per signationem nouæ monetæ diuitias subditorum habentium suas facultates in pecunijs.

39 Hæ condiciones in nulla alia re magis concurrunt, quam in metallis, ac præcipuè in auro, argento, & ære; Ideoque gentes ferè omnes consenserunt in ijs statuendis pro materia pecuniæ. Fuit vtile vt quædam huius materiæ particula signarentur signo publico, quod esset testimonium, & puritatis metalli, & ponderis, vt ita liberarentur homines à molestia ponderandi, & examinandi puritatem metalli. Fuit etiam vtile vt seuius punirentur qui simularent huiusmodi signum, cum talis simulatio & habeat illicium magnæ vtilitatis, ac facilitatis, & vergat in maximum commercij, ac publicæ fidei, & securitatis damnum. Solius monetæ proprius vsus est cōmutatio, vt sapienter aduertit Aristoteles, ideoque diuitiæ nō consistunt formaliter, & vltimò in moneta. Mutata enim æstimatione monetæ locuples nummis euaderet pauperrimus, & pateretur penuriam alimentis, vt de Mida est in fabulis. Licet vero soli fines, non verò media expeti soleant in infinitum, tamen pecuniæ, quamuis sint pura media, expetuntur in infinitum, quia nunquam tot habentur, quot sufficiant ad finem, ad quem sunt media, qui finis est, vt alij faciant quod nos volumus.

40 Ad hoc vt moneta in emptionibus, & venditionibus iustè permutetur, debet esse æqualis valoris, ac res, cum qua permuatatur. Prima regula talis valoris non est consuetudo vel æstimatio humana; cum hæc debeant habere aliquod fundamentum. Neque potest esse regula, vt tanti æstimentur tota moneta, quæ est in mundo, vel regno, quanti omnia bona vendibilia, quæ sunt in mundo, vel regno. Quis enim pecuniam, quæ est Romæ & in agro romano, æstimet tanti quanti omnia prædia, ædificia, Iurisdictiones, fructus, supellectiles, & cætera bona, quæ sunt in Vrbe, vel agro romano? Neque potest regula esse illa æstimabilitas intrinseca, quam habet metallum præscindendo à numismate, & quam habuit ante institutionem monetæ. Cum enim videamus, quod si aurum, & argentum eudatur, mo-

neta amittit valorem ex abundantia, & tamen remanet eadem æstimabilitas intrinseca metallorum, dicendum est valorem monetæ diuersum esse à metalli intrinseca æstimabilitate.

41 Probabilius ergo censemus, tanti æstimandam esse pecuniam, in mundo, vel Regno, quanti omnes merces totius mundi, vel regni. Nominè porro mercium intelligimus bona mobilia, quæ homines ratione superfluitatis habent parata ad vendendum; tanti ergo valet tota pecunia, quanti hæc omnia bona, tanti medietas pecuniæ, quanti medietas horum bonorum, & sic proportionaliter procedendo. Ratio verò est, tum quia non potest poni alia mensura, tum quia commutationes primò & per se nõ sunt instituta nisi in bonis mobilibus, quæ vni abundant, alteri defunt; demum quia qui abundant mercibus vendibilibus volunt illas commutare cū pecunia, & qui abundant pecunia volunt emere merces: adeoque pecuniæ, & merces vendibiles debent esse æqualis, vel penè æqualis valoris. Hinc est vt cū merces abundant, & pecunia deficit, crescat valor pecuniæ, decrescat valor mercium; cum contra abundat pecunia, defunt merces, crescat valor mercium, decrescat valor pecuniæ, & pauca merces commutentur cum magna pecunia. Statuta porro prima mensura valoris pecuniæ in ordine ad merces, facillè est statuere valorem in ordine ad bona stabilia, & alia. Hæc enim omnia comparabilia sunt cum mercibus. E. g. tantum prædium vel tantus, aut talis labor potest habere tantā æstimabilitatē, quantā habet tantum frumentum. Ergo eo ipso habebit tantam æstimabilitatem, quantum pecunia respondens illi frumento, quæ censeretur proinde debet pretium æquale illi prædio, aut labori, &c.

42 Valor pecuniæ duplex est, intrinsecus, & extrinsecus. Intrinsecus consistit in hoc, quod nummus aureus e. g. contineat aurum tantæ perfectionis, & tanti ponderis; extrinsecus in hoc, quod nummus aureus commutetur cum tredecim, vel cum quindecim argenteis. Et quia mensura in quibuscunque rebus est quid minimum, vt sapienter docet Aristoteles; inter pecunias verò vsuales minima in magnis commercijs est argentea, ideò moneta aurea mensuratur per argenteam, & cum nummus aureus valet pluribus argenteis, quam antea, dicitur aurum creuisse in valore. Valor extrinsecus monetæ habet pro sua mensura fundamentali monetas ipsas consideratas non in ratione monetæ, sed mercis; ideò enim aurum e. g. valet decuplò plus, quam argentum, quia est decuplò æstimabilius argento in ratione mercis propter suam pulchritudinem, & raritatem.

43 Si crescat valor extrinsecus monetæ mutuatae, non tenetur mutuarius reddere monetam eiusdem speciei æqualem acceptæ, sed tantundem ex alia specie, quantum ipsi monetæ mutuatae correspondebat tēpore mutui, dummodo mutuum sit factum tanquam de moneta, non tanquā de merce. Si e. g. Titius, det mutuos Sempronio centum nummos aureos, cum aurei valent tredecim argenteis, ac tempore mutui reddendi aureus valeat quindecim argenteis, non debet Sempronius restituere centum aureos,

sed

sed tantum pecuniæ, vel aureæ, vel argenteæ; quantum æquiualebat tempore mutui, centum aureis. Cum enim contractus possit fieri utroque pacto, vt scilicet debeat restitui tantundem monetæ secundum valorem intrinsecum, vel tantundem secundum extrinsecum; constat à posteriori contractus fieri hoc secundo modo, cum in scripturis non soleat explicari an mutuum factum sit in moneta aurea, vel argentea; quod deberet explicari, si mutuans vellet obligare mutuatarium ad reddendum tantundem auri, vel argenti secundum valorem intrinsecum. Quod confirmatur; quia cum moneta argentea, vt potè minima, sit mensura, tantum mutuans dedisse censendus est, quantum correspondet tantæ monetæ argenteæ, ac proinde tantundem est restituendum. Quod dictum est de mutuo, valet etiam in censibus, & similibus contractibus. Cum verò mutuum datur aurum in ratione mercis, non in ratione monetæ, tum alia est ratio, vt patet. Debet enim mutuarius reddere tantundem auri in ratione mercis, atque adeò secundum valorem intrinsecum.

44 Damnum, quod infertur ab auaritia, pro vt distinguitur ab omnibus alijs vitijs, toti generi humano, est priuare illum metallis in ratione mercis, non in ratione pecuniæ. Ex eo enim, quod auari abscondant pecuniā suam, tota hominū vniuersitas nihil aliud patitur, immo potius lucratur. Pecunia enim quæ remanet, vt potè rarior, est pretiosior, atque adeò singuli, qui possident pecuniam, possident aliquid pretiosius. Priuat tamen auarus vniuersitatem hominum auro, & argento in ratione mercis, auferens illam voluptatem, quam naturæ beneficio possent homines, ex auro, argentoque percipere. Auarus tamen, patriæ, & amicis, quibus pecuniam non communicat, damnum infert in ratione pecuniæ. Quod si moneta esset ex huiusmodi materia, cuius æstimatio penderet tantum à lege, vt apud Spartanos, apud quos erat pecunia coriacea; tum auarus nil noceret hominum vniuersitati, sed solum amicis, & Patriæ.

45 Inuentio noui Orbis, in quo repertæ sunt tot auri, argenti que fodinæ, nihil opulentauit genus humanum in ratione monetæ. Imò implicat moraliter loquendo, in ratione monetæ humanum genus vnquam ditescere, vel pauperascere; sed hæc diuersitas solum inueniri potest in vna regione respectu alterius regionis, & in vno homine respectu alterius hominis. Similiter nihil ditesceret genus humanum, si per artem chemicam inueniretur ratio conficiendi aurum; quæ inuentio esset valde noxia humano commercio, vt potè quæ auferens auro, & argento pretiū raritatis, redderet ista metalla ad pecuniæ materiam inutilia; quæ pecunia vix posset in alia materia constitui. Ratio verò, cur nunquam genus humanum ditescat in ratione monetæ est, quia quantum crescit copia monetæ, tantum decrescit eius valor, qui debet esse æqualis cunctis mercibus, vt explicatum est. Porro ex tanta copia auri, & argenti ab Indicis regionibus aduecti, non est proportionaliter imminutum pretium monetarum ex ea potissimum ratione, quia maxima auri argenti que pars consumitur in vasis aureis, aliisque or-

E

namen.

namentis auro, argentoque illuminatis.

46. Proprietas Iustitiæ commutatiuæ est, ut qui illam violauit, teneatur reficere damna, restituendo in quantum potest. Obligatio restituendi, præscindendo à contractu, prouenit ex duplici capite: Primo ratione rei acceptæ, secundo ratione iniustæ acceptionis. Ratione rei acceptæ tenemur restituere etiam præsciso delicto, sed solum in quantum facti sumus ditiores, ita ut si non facti simus ditiores, ad nihil teneamur. Ratione iniustæ acceptionis obligamur ex delicto ad reficienda damna illata, etiam si non facti sumus ditiores. Hæc tamen obligatio licet sit ex delicto, non est propriè pœnalis, sed ex quodam quasi contractu consistente in hoc, quod cum usurpans rem alienam teneatur velle reparare omnia damna, si habet talem voluntatem, per illam obligatur, si non habet, Natura, quæ non vult, iniusto prodesse suam iniusticiam, obligat illum ex quasi contractu, ac si talem voluntatem haberet. Non tamen quælibet iniusta acceptio sufficit ad talem obligationem inducendam. Si enim iniuria fuerit leuis, & semideliberata, ex defectu aduertentiæ ad peccatum mortale requisitæ, non tenetur illator iniuriæ ad reparanda damna, nisi ratione rei acceptæ, & quantum est effectus ditionis. Cum enim obligatio Iustitiæ ex natura sua sit grauis, non potest oriri ex cognitione insufficiente ad peccatum mortale, & obligationem grauem. Similiter si iniuria sit leuis ex leuitate materiæ, illator iniuriæ nõ obligatur ad reparanda damna extrinseca grauia, ex iniuria secuta. Vel enim dum inferebat iniuriam, dubitare poterat prudenter, ne magnū ex illa damnum emergeret, & tum materia iniuriæ fuisset grauis; vel non poterat de hoc dubitare, & tum non tenebatur habere voluntatem obligandi se in ordine ad casum inexcogitabilem, adeoque cessat obligatio ex quasi contractu, quam ex posuimus.

47. Licet iniuria leuis fuerit formaliter, eo quod iniurians putauerit materiam esse leuem, tenetur tamen ad restitutionem totius valoris intrinsicæ, quem hic, & nunchabebat ea materia, etiam supra suspicionem iniuriantis. Si quis e. g. proijcit in mare veram gemmam alienam, putans inuincibiliter esse fictam, & vitream, tenetur restituere gemmam veram. Ratio est quia voluntate executiuâ voluit proijcere, quod habebat in manu, quodcunque esset; ergo habens talem voluntatem tenebatur velle obligare se ad restituendum quodcunque esset; ergo si fuit gemma vera, quam putauit fictam, tenetur restituere gemmam veram. Damna tamen inuincibiliter ignorata, & prudenter inexcogitabilia, non tenetur reficere etiam si iniuria fuerit grauis, cum neque talia damna volita sint explicite, ut potè non præuisa, neque implicite, ut potè non identificata cum actione, quam voluit & fecit. Et ratio à priori est, quia nemo tenetur reparare damna, quorum non fuit causa moralis. Sed damnorum, quæ nemo prudens potuit prauidere, & ratione quorum non potuit dominus, antecedenter esse inuitus circa actionem, non fuit causa moralis illator iniuriæ; ergo &c. Deben ergo talia damna considerari ut merè fortuita. Confirmatur etiam, quia

quia obligatio reficiendi damna inexcogitabilia esset intolerabilis, & irrationabilis, & occasio litium infinitarum semper subnascentium.

48. Ex iisdem principiis infertur, quod ad reparationem damnorum inexcogitabilium, non tenetur quis, ne ratione quidè rei acceptæ, & in quantum est effectus ditionis. Et ratio est, quia non fuit causa illorum damnorum, quicunque enim damnum infert alteri, eripit illud, quod possidebat actu, vel potentia: e. g. qui furatur frumentum, eripit id, quod alter possidebat actu, qui comburit segetem eripit messem, quam alter nõ possidebat actu, sed potentia, virtute, & spe: & quia messis in potentia, virtute & spe, non tanti valet, quanti messis in actu, ideo non tenetur restituere tantum, quantum messis valuisset in actu, sed tantum, quanti æstimabatur spes illa messis. Si ergo spes nihil æstimatur, nihil debet reddere. Sed spes lucrorum inexcogitabilium nulla est, & nihili æstimatur; ergo qui abstulit lucra inexcogitabilia, non abstulit aliquid pretio æstimabile, ac proinde ad nihil tenetur; si verò esset periculum probabile, ac pretio æstimabile damnorum, tum illator iniuriæ, si attendamus ad solum ius naturæ, & præscindamus à Iure positiuo, tenetur restituere tantum, quanti æstimabatur illud periculum. Quia tamen difficile est iudicare, quanta sit probabilitas, atque adeo æstimabilitas periculi, aut spei, & quia expedit, ut leges minimum committant arbitrio Iudicis, ius positiuum constituit, ut si damnum re ipsa sequatur, detur obligatio ad reparandum totum damnum; si non sequatur, nulla confurgat obligatio, ratione periculi innoxij.

49. Non datur obligatio restitutionis in bonis diuersi generis de Iure naturæ. Si quis e. g. abscidit alteri brachiū, non tenetur restituere pecuniam pro abscissione brachij, licet teneatur reparare damna pecuniaria, quæ ex brachij abscissione prouenerunt iniuriam passo. Ratio est, quia licet ex vna parte durum videatur, iniuriantem ad nihil teneri pro iniuria, quæ fit in membris, cum teneatur ad recompensationem pro iniuria leuiori, quæ fit in pecunijs, tamen non expedit vniuersim poni obligationem recompensationis in bonis pecuniarijs pro læsione in alio bonorum genere, propter plura incommoda, quæ sequerentur ex tali obligatione. Primo enim, difficile esset taxare quantum pecuniæ deberetur pro oculo e. g.; cuius difficultatis ratio est, quia, licet natura fecerit comparabilia bona, quæ expediebat commutari; e. g. frumentum, & vinum; non tamen comparabilia fecit bona, quæ commutari non expediebat, e. g. membra, & frumentū; famam, & pecuniam. Ea porro bona expedit esse commutabilia, quæ tantam, vel maiorem vtilitatem afferre possunt vni, ac alteri contrahentium, cuiusmodi est frumentum, quod æquè potest esse vtile venditori, ac emptori; ea verò expedit esse incommutabilia, quæ alteri contrahentium possunt afferre maximam vtilitatem, nullam, vel penè nullam alteri: cuiusmodi est oculus, qui mihi est vtilissimus; si verò alteri vendatur, & eruat est omnino inutilis.

50. Quia ergo ex vna parte, difficillimum esset taxare, quæ compensatio

tio deberetur pro singulis iniurijs illatis in corpore vel honore, ponderando merita, & nobilitatem personarum; & ex alia esset intolerabile constitutere, ut pro ablatione bonorum altioris ordinis, deberentur omnia bona inferioris ordinis, quæ possidet iniurijs, ex quo frequentissima familiarum exterminia sequerentur in republica; & etiam, quia ea est multorum auaritia, ut si scirent, se ex iniurijs in corpore, vel honore sibi illatis magnum lucrum percepturos, sepe occultis modis darēt operam ut huiusmodi iniurijs afficerentur, sit ut non sit iure naturæ evidens, esse bonum vniuersaliter, quod offensor pro talibus iniurijs teneatur ad aliquam pecuniariam restitutionem. Et quia solæ illæ obligationes sunt de iure naturæ, de quibus evidens est, bonum esse quod ponantur; idcirco de iure naturæ nulla datur obligatio restituendi in bonis diuersi generis. Addimus tamen, quod etiam si daretur obligatio restituendi in bonis diuersi generis, adhuc non esset iniurianti liberum pro bonis temporalibus restituere spiritualia. Vergeret enim in contemptum bonorum spiritualium si quatenus spiritualia sunt venirent in compensationem, & in pretiū rei temporalis. Ideo donari possunt, permutari cum obligatione inferioris generis non possunt. Consentiente tamen Creditore posset labor orandi, vel ieiunandi commutari in deletionem debiti pecuniarij, sicut potest sacerdos pretium, vel alimentum accipere pro labore audiendi confessiones, vel celebrandi missam.

§ 1 Porro licet in similibus casibus dans pretium alteri, ut oret, vel ieiunet, deducat in pactum non solum laborem corporalem, sed etiam applicationem orationis, & ieiunij, quæ est quid spirituale, adhuc emittit solum laborem non verò applicationem, adeoque nullam committit simoniam. Alienus quippe labor non est sicut frumentum e. g., quod emi potest gratia sui, sed labor alienus, eatenus solum potest prudenter emi, quatenus apprehenditur fore utilis in ordine ad aliquod aliud bonum. Ideo nemo emittit à villico laborem fossionis in arena, sed in vinea, quia solam fossionem in vinea videt sibi futuram utilem, non verò fossionem in arena. Sicut ergo in casu fossionis, non emo fructus vineæ, sed fossionem quam video fore utilem ad fructus; sic in casu orationis, & ieiunij non emo fructum spiritualem orationis, & ieiunij sed laborem, quem video fore utilem ad tale fructum spirituale; cuius rei signum est, quia si emerem fructum spiritualem, pretiū deberet correspondere utilitati applicationis, & fructus, non soli labori; sicut si non emeretur fossio, sed fructus vineæ deberet pretium correspondere non fossioni, sed fructibus.

§ 2 In applicatione tamen missæ videtur esse peculiaris difficultas. Cum enim per se labor conficiendi sacrificij ex natura sua sit minimus, ac proinde nulla dignus mercede, licet per accidens, propter adiunctas ab Ecclesia orationes, ac ceremonias sit considerabilis; vix apparet quomodo possit pro eo minimo labore, de iure diuino stipendium accipi. Responderi potest, quod iuste accipitur stipendium pro labore minimo, non per se, considerato, sed pro ut connexo statui impediendi alios modos lucrandi.

Sed

Sed difficilius adhuc vergetur argumentum ex eo, quia actio Sacerdotis non est per se æstimabilis, nisi quatenus dependet à characterē: ergo dum venditur actio ut utilis ementi, venditur fructus characteris; cum tamen Deus qui gratis characterem impresit, voluerit ut fructus ipsius gratis impertiretur: Veruntamen respondemus, Christum instituendo sacramentum Ordinis, voluisse, ut Sacerdos possit viuere ex tali ministerio; Ad sustentationem ergo Sacerdotis debent proportionaliter concurrere, qui ab illa plus accipiunt commodi, hoc est illi, pro quibus applicatur sacrificium: fructus tamen characteris non venditur, quia pro opera Sacerdotis accipitur pretium tantum secundum proportionem incommodi quod affert Sacerdoti, non secundum proportionem commodi, quod affert ei, cui applicatur. Sicut ergo, si Titius constitueretur à Sempronio dispensator liquoris pretiosissimi, data illi facultate donandi singulas eius libras quibus vellet nihil pro se paciscendo nisi pretiū laboris, non venderet liquorē, cuius non esset dominus, nec translationem dominij, cum non posset accipere aliquid correspondens eius æstimabilitati, sed solum suam operam, quæ per se quidem esset nihili, sed haberet suam æstimabilitatē à facultate concessa à domino liquoris: sic contingit in casu nostro: Eadem verò doctrina potest applicari alijs operibus pijs, quorum labor habet tantum utilitatem à gratia, cuius fructum Deus prohibet vendi, sed concedit vendi solā operam, ut operanti incommodam. Et quamuis applicatio deducatur in pactum, utpote sine qua labor ementi esset inutilis, fructus tamen applicationis non venditur, ut contingit in exemplo allato illius custodis, qui habet ius donandi liquorē accepto pretio custodiæ. Is enim deducit in pactum donationem, nec tamen vendit fructum donationis. Quæ res, si opus fuerit, in Disputatione ipsa magis explicabitur.

§ 3 Stat igitur illa regula, quod non possit permutari aliquod spirituale cum aliquo temporali, licet possit res temporalis permutari cum labore requisito ad obtinendum illud spirituale. Debetor tamen, consentiente creditore commutare poterit cum deletionem debiti laborem orandi vel ieiunandi; illo dissentiente, non poterit. Cum enim iustitia virtus sit naturalis, & obseruanda inter omnes gentes etiam diuersæ religionis, non debuerunt imponi pretia rebus dependentur ab vlla persuasionē supernaturali, & obscura.

§ 4 Hinc colligitur primò, quare Principes Christiani teneantur seruare pacta, & indulta, dummodo licita, in pacificationibus concessa etiam hæreticis, & infidelibus. Nullus enim esset modus componendi huiusmodi bella, si scirent hostes, nos non obligari nostris promissionibus, quod vergeret in magnam humani generis calamitatem. Colligitur secundo, quare in pacificationibus Principum conditiones receptæ etiam per metum iniuste illatæ seruari debeant, cum oppositum accadat in priuatorum contractibus: Disparitas est quia priuati iudicem habent, qui ferre sententiam possit de iustitia, vel iniustitia metus; Principes verò talem iudicem non habent.

F

quare

quare si obtentu metus iniusti posset rescindi contractus, omnis contractus pacificationis esset inanis; Principes tamen qui ex metu iniuste illato perceperunt utilitatem, tenentur ad restitutionem.

55 Aequalitas commutationum definitur ad indigentiam. Id non est ita intelligendum, ut re vendita aequale indigeat venditor, ac emptor, qui enim commutat frumentum cum oleo, eatenus commutat, quatenus magis indiget oleo, quam frumento, cum contra alter magis indigeat frumento, quam oleo. Ut ergo commutatio sit iusta, tantum debet unus eger oleo, quantum alter frumento. Illae ergo merces sunt pretiosiores, quibus homines communiter determinate magis indigent. Indigentia potest considerari in ordine ad duo ex quibus felicitas constat, hoc est in ordine ad cavendum dolore, & abundandum voluptate. Maior ceteris paribus est indigentia respectu primi, quam secundi, ideo plures habent emptores merces necessariae ad depellendum dolorem, ut cibi, & medicinae, quam necessariae ad voluptatem, ut gemmae. Secundae tamen sunt pretiosiores primis, quia cum natura non deficiat in necessariis, fecit illas non raras, adeoque non pretiosas; nam quo magis decrescit raritas in aliqua specie eo magis decrescit indigentia huius individui, & determinata rei in illa specie, quam indigentiam diximus esse mensuram pretij. Cum tamen contra eadem natura merces voluptuosas fecerit raras, adeoque pretiosas.

56 Ut commutatio sit aequalis, non debet haberi ratio indigentiae accidentalis, quam patitur unus contrahentium: Alioquin enim si Rex ditissimus accidentaliter egeret pane ad vivendum hodie, posset dominus panis in pretium illius exigere totum regnum. Non expedit autem res ita esse constitutas, ut possit aliquis repente propter accidentalem aliquam necessitatem de ditissimo fieri mendicus. Praescindendo tamen a peculiari lege positiva potest in taxando rerum pretio haberi ratio alicuius indigentiae communis, licet non diu duratura: Ita possunt e.g. Romae domus locari carius anno Iubilei, cum magnus est populi concursus, adeoque maior domuum indigentia. Lege tamen positiva propter publicum bonum, quibusdam mercibus summe necessariis, veluti pani, imponitur pretium non alterabile ex circumstantiis brevissimis, ut ex concursu populi ad Urbem quadam die solemni. Valor porro mercis imminuitur ex necessitate accidentali, quam habent Domini, eam vendendi, quia mercem servare non possunt. Ita nocte carnispruij licet emere a fartoribus cibos carneos vili pretio, quia non possunt amplius utiliter servari, & cum milites iuste depradantur Urbem expugnatam, licet ab eis emere vili pretio praestantissimas supellectiles, quas discessuri asportare non possunt. Et ratio est quia tum imminuitur indigentia communis huiusmodi mercium propter tot venditores, quibus magis expedit eas commutare cum re minima, quam retinere. Quod si domini mercium patiantur necessitatem eas vendendi, quia indigeant nummis, tum non ideo licet eas emere vili pretio, quia sicut cum quis habet necessitatem commutandi pecuniam cum pane propter indigentiam panis, non licet panem maximo pretio vendere, ita

cum

cum quis necessitatem habet commutandi panem cum pecunia, non licet pecuniam quasi carum vendere; cum sit eadem ratio, atque intercedat solum differentia materialis.

57 Vetitum est de iure naturae per monopolia procurare in alijs indigentiam eorum, quae sunt necessaria ad vitandum dolorem. Non licet e.g. mihi undique conquirere frumentum, oleum &c. ut sic ego solus possim vendere frumentum, & oleum, ac proinde omnes indigeant meo frumento, & oleo. Hac enim arte divites, qui abundant pecunia, possent exercere speciem aliquam dominationis in pauperes; nam a divitum voluntate penderet pauperum miseria, quae potestas propria est dominantis. Ideo huiusmodi monopolia prohibentur legibus, praeterquam in casu periculi, ne merces illae necessariae deficiant nisi aliquis spelucris illectus habeat curam eas conquirendi: sed tunc debet ijs axari congruens pretium, ut ex una parte non deficiat ipsis lucrum moderatum, ex alia populus non opprimatur. Permittuntur etiam monopolia in mercibus necessariis, cum sunt ita abundantes, ut non possint ex coementium industria vulgo venales deficere: Licet etiam monopolia in mercibus, quae desiderantur solum ob voluptatem, e.g. in adamantibus, picturis eximijs, &c. Ratio est quia cum homines possint sine illis vivere absque dolore, non coguntur ad illas emendas, nam solus timor doloris cogere potest, non vero cupiditas voluptatis: quare maiorem necessitatem patietur mercator has merces vendendi, quam ceteri illas emendi; cum mercator redderetur infelix, si ceteri nollent emere, ceteri non evaderent miseri si mercator nolleret vendere.

58 Gratitude debet dare compensationem pro beneficijs acceptis. Compensatio gratitudinis differt a compensatione iustitiae in hoc, quod debet esse supra aequalitatem. Sicut enim quando aliquis donavit mihi centum, e.g. dedit mihi ultra totum quod accepi de meo, ita ego ut compensem, debeo illi dare, ultra totum quod accepi de suo. Sed accepi centum; ergo debeo dare plus quam centum; si ergo do tantum centum non perfecte impleo debitum gratitudinis, sicut si accepi centum, & reddo centum, impleo perfecte debitum iustitiae: Et ratio a priori est quia honestas gratitudinis eo specialiter tendit, ut homines alliciantur ad liberalitatem, & beneficentiam; At non allicerentur, si gratitudo solum daret aequale; Tutius enim esset retinere suum, quam conferre beneficium cum periculo iacturae ex ingratitudine, vel ex impotentia beneficium accipientis, & sine spe lucri. Ideo ea beneficia merentur ampliorem compensationem, quae collata sunt cum minori compensationis probabilitate.

59 Afferimus tamen gratitudinem habere suos terminos, ultra quos extendi non possit. Alioquin posset aliquis ex motu gratitudinis dare regnum ei, a quo accepisset flosculum; Gratitude porro pro mensura recompensationis, quam rependit, respicit indigentiam eius, qui rependit, adeoque tanti aestimat recompensationem, quanti gratus aestimat rem, quam in recompensatione rependit, cum è contrario iustitia, ut dictum est

respi-

respiciat pro mensura valoris indigentiam illius, cui rependitur, dummodo hæc indigentia non sit accidentalis, & singularis; Ratio est quia Gratitude habet pro motiuo tantundem & amplius meæ felicitatis rependere pro benefactore, quantum meæ felicitatis ipse liberaliter posuit, & ponere desiderauit, præsertim si tantundem suæ amisit; quocirca mensura debite mediocritatis in virtute gratitudinis, non tam est indigentia benefactoris, quam grati recompensantis. Vnde si Franciscus donauit Petro centum aureos e.g. & deinde eget aliqua re, quæ Francisco sit bona tanquam decem aurei, sed Petro tanquam mille aurei, non tenebitur Petrus ad tantam compensationem: nec enim par est ut si Franciscus promouit felicitatem Petri ut decem, Petrus pro Francisco imminuat suam felicitatem ut centum.

60 Hinc deducitur ratio quare Sancti propter beneficium naturale possint rependere compensationem supernaturalem; cum Deus propter meritum naturale non rependat aliquid supernaturale. Ratio hæc non desumitur ex eo quod gratitudo non habeat terminum ut docent aliqui recentiores: cum iam ostenderimus illam habere terminum in recompensando: sed ex eo quod cum illi Sancti possent vel nullo, vel minimo labore suo procurare per actus supernaturales felicitatem æternam suorum benefactorum, honestè id fecere ex motiuo gratitudinis. Deus contra non potest operari ex motiuo gratitudinis, quia obiectum mouens ad gratitudinem est beneficium, quod ex ipsa vi nominis dicit effectum, & causalitatem in bonum alterius, at Deo nemo benefacit, nam totum bonum, tota felicitas Dei est aliquid increatum. Quod confirmatur ex eo, quia totum id, quod facimus in gratiam Dei est aliquid donatum nobis à Deo; quare potius per illud Deus benefacit omnibus quam nos Deo. Solum ergo Deus potest rependere ut remunerator: virtus verò remuneratiua non potest dare magna præmia nisi propter magnos labores, & opera egregia; etiam si talia præmia nihil minuant Principis felicitatem; Cuius ratio est, quia expedit ut subditi non possint sperare propter merita, nisi præmia proportionata ipsis meritis, ad hoc ut ex desiderio ingentium præmiorum inflammentur ad egregia facinora.

61 Materia immediata iustitiæ sicut & cæterarum virtutum moralium non potest esse res ipsa, sed actio libera; obiectum enim proximum materiale virtutis moralis est praxis, hoc est actio regulabilis à prudentia, quæ est magistra omnium virtutum. Prudentia verò quæ est habitus actiuus, & habet pro obiecto actionem, non distinguitur ab arte per hoc, quod circa alias omnino operationes versetur prudentia, & circa alias versetur ars: sed quia prudentia considerat operationem nostram quatenus actionem, hoc est quatenus refertur ad agens, sub qua consideratione habet honestatem, & inhonestatem: ars verò considerat eandem operationem tanquam factionem, hoc est quatenus dicit respectum ad opus prout est bonum vel malum in ordine ad finem particularem ad quem ordinatur. Ut exemplis id explicemus

placemus potest eadem operatio saltandi considerari à prudentia, & à saltatoria; à prudentia quidem quatenus reddit saltantem simpliciter bonum, vel malum, à saltatoria verò quatenus habet quandam pulchritudinem, & concinnitatem conducentem ad delectationem. Ità dum nero agebat in scena ritè operabatur secundum factionem, & secundum artem histrionicam, & non ritè secundum actionem, & secundum regulas prudentiæ, cum illa imitatio, licet bona, & artificiosa, actio esset Romano Cæsari indecora, & inhonesta. Non negamus tamen actionem, & factionem sumi multoties in alijs sensibus, quos omittimus, utpotè non conducentes ad nostram disputationem.

62 Cæterum quod materia proxima iustitiæ non sint res, sed actiones liberae, constat etiam ex eo, quia iustitia est regula alicuius existentis in potestate illius, qui iustitiam obseruat; solæ autem actiones nostræ sunt in nostra immediata potestate; & quidem solus actus interior voluntatis est in potestate immediata voluntatis *ut quò*, sed etià actus exterior est in immediata potestate *ut quod*. Illud enim secundum definitionem Augustini est in nostra potestate, quod cum volumus, fit; sed obiectum, quod volumus immediate, & directè est actus exterior, qui fit cum volumus; ergo etià ille est in nostra immediata potestate. Dum verò dicimus materiã iustitiæ esse actus exteriores, nomine actuum exteriorum intelligimus quoscumque actus à volitione imperatos, & præceptos; ideòque iudicium temerarium, cū in hoc sensu sit actus exterior, est actus iniustus. Sicuti verò solæ actiones sunt materia proxima iustitiæ, sic illæ solæ cadunt sub prohibitionem, vel præceptum; licet ratio prohibitionis, vel præcepti sit sapere, aliquis effectus, qui resultat ex actione.

63 Materia proxima iustitiæ non est ipsa actio exterior nudè accepta, cum hæc secundum se neque sit bona, neque mala, & possit fieri sine aduertentia rationis, adeòque non cadat per se sub præceptum, & legem, quæ tantum versatur circa actiones, ut humanas, sed et actio, ut libera, & facta cum aduertentia rationis. Omnes volitiones liberae, & factæ cum aduertentia rationis sunt essentialiter tales, ità ut non possint fieri necessario, & sine tali aduertentia: sicut è conuersò omnes volitiones necessariae sunt essentialiter necessariae, nec possunt esse liberae, intelligendo nomine volitionis illam ut dependentem ab omnibus suis motiuis, siue hæc dependentia distinguatur ab entitate actus, siue non.

64 Porro libertas ista penitus intrinseca, & essentialis actui libero euincitur ex pluribus; si enim non esset liber intrinsecè, & essentialiter, vel non esset, quia posset idem actus, qui fit cum aduertentia rationis adeòque liberè, fieri sine tali aduertentia, & non liberè; vel quia actus qui fit concurrente Deo per decretum indifferens, potest elici Deo non præstante talem concursum indifferens, sed determinatum, vel quia actus, qui exit immediate à voluntate sine imperio præcedente, posset elici præcedente tali imperio in priori natura, cum quo in sensu composito stare non posset nec

gatio volitionis imperatae. Si ergo constiterit, nullum ex his valere, constabit liberris actui penitus intrinseca.

65 Et primò quidem non potest actus constitui liber per aduertentiam rationis, qua deficiente idem actus non esset liber; aduertentia siquidem rationis proponit actum ut bonum, honestum adeoque liberum; bonitas ergo, & honestas, ac libertas cum sit obiectum aduertentiae rationis debet esse à tali aduertentia contradistincta. Alioquin non potest explicari talis aduertentia, nisi per circulum, dum proponit, & suadet actum ut liberum, & honestum, qui constituatur liber per aduertentiam illum considerantem ut liberum, & honestum.

66 Simili argumento probari posset, actum non constitui liberum per decretum Dei disiunctiuum, quippè quod deberet intendere actum ut liberum, adeoque inexplicabiliter reflectere supra se, ut dictum est de aduertentia rationis. Sed potest hoc idem efficacius euinci ex eò, quia si actus esset liber per decretum Dei formaliter, sequeretur quod nos possemus constitui boni, vel mali, perfectiores, vel imperfectiores per aliquid nobis extrinsecum. Constituimur enim boni, vel mali non per actus ut cumque, sed per actus, ut liberos: si ergo actus constituuntur liberi per decretum Dei, nos etiam constituimur boni, vel mali per tale decretum, quod est nobis penitus extrinsecum.

67 Fauet etiam manifesta experientia: Vnusquisque enim cum male operatur, experitur suam operationem esse malam, adeoque liberam; cum ergo decretum Dei cadere non possit sub experientiam, non potest operatio constitui mala, & libera per tale decretum.

68 Denique quod volitio non constituatur libera per negationem actus imperantis, suadet ex eò, quia per tales actus imperamus volitiones, ut liberas & honestas; debet ergo talis libertas, & honestas inueniri in volitionibus imperatis intrinsece, & non per denominationem ab actu imperante; quia alioquin imperium vellet se ipsum, & non haberet pro obiecto bonitatem à se contradistinctam, adeoque in eius explicatione committeretur circulus inexplicabilis.

69 Et quamuis talis circulus videatur recurrere, concessa etiam libertate intrinseca actui, ex eo quod saltem actus est liber per hoc quod essentialiter dependet à decreto Dei disiunctiuo, & ab aduertentia rationis: tamen dicimus istum circulum vitari, quia libertas est perfectio quaedam absoluta, ac quaedam pulchritudo actus honesti, seu turpitudine inhonesti, antecedens in suo conceptu omnem volitionem possibilem versari circa illam, & omnem cognitionem representatiuam illius, licet explicetur deinde istud pradicatum per relationem dependentiam à decreto disiunctiuo Dei, & ab aduertentia rationis, quae relationem essentialiter infert. Eodem modo contingentia rerum explicatur per hoc quod possint à Deo fieri, vel non fieri; licet prius ratione sit rem esse contingentem, ad contingentiam verò sequatur in Deo libertas illa faciendi rem.

70 Volitiones istae essentialiter liberae semper includuntur in obiecto cuiuscumque virtutis, praecepti, vel prohibitionis, adeoque in obiecto iustitiae. Omnis enim obligatio est ad aliquod liberum, & positum in nostra potestate: sed omnes aliae actiones sunt liberae, atque in nostra potestate, per denominationem à nostris volitionibus formaliter liberis, & immediate constitutis in nostra potestate; ergo omnis obligatio est etiam ad tales volitiones. Ratio verò quare in contractibus non exprimitur obligatio ad actus liberos volitionis, sed solum ad actiones externas est, quia cum actus nostri interni non cadant sub experientiam alterius, sed solum externi, frustra, explicaretur obligatio ad internos, qui per externos tantum cognosci possunt.

71 Quoniam totum id quod directe cadit sub obligationem potest esse volitum à nobis ex motu satisfaciendi obligationi; cum vnica cuiuscumque praecepti, & obligationis utilitas sit praebere tale motuum, & cum actus formaliter liber cadat sub obligationem, hinc est, ut possimus nobis efficaciter imperare actus formaliter liberos. Actus verò imperans non habet solum vim excitandi species, quibus intellectus moueat voluntatem ad exercendum actum imperatum, ut docent aliqui Auctores, ita ut voluntas remaneat indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum actum imperatum; alioquin posset aliquis, velle facere actum, quem potest facere, & tamen non facere, vel velle obedire praecepto diuino, cui potest obedire, & tamen non obedire; quae sunt inintelligibilia.

72 Neque sufficienter enodatur difficultas dicendo cum alijs, regulariter actum imperari cum quadam indeterminatione in ordine ad tempus; in quo casu actus imperatus est simpliciter liber; quia hic, & nunc posset non fieri etiam supposito actu imperante: si tamen contingat ut impereur praecise pro eo instanti, in quo fit, adhuc habere nouum meritum distinctum à merito actus imperantis, quoniam licet necessarius, tamen ex natura sua est aptus ut sit liber, & laudabilis, per quod differt ab actu externo, qui non addit meritum supra internum, quia ex natura sua non potest vnquam esse formaliter liber, & meritorius. Non inquam hoc valet. Si enim semel admittamus, sufficere ad nouum meritum, quod actus hic & nunc necessarius, possit esse liber, quid ni dicamus, amorem beatificum esse meritorium, praesertim in sententia eorundem autorum non distinguendum illum ab amore viae, atque adeo concedentium illum potuisse esse liberum? Ideò videretur neganda noua bonitas in actu imperato. Sed hoc etiam est difficile. Nam inde sequeretur nunquam posse praecipi à Deo actum formaliter bonum; esset enim praeceptum, cui non possemus velle obedire; velle enim obedire tali praecepto, est me imperare mihi actum praeciptum: ergo si eo ipso quod mihi illum impero, non facio actum imperatum formaliter bonum, non possum velle obedire praecepto de actu formaliter bono: Et tamen constat dari multa praecepta talia: Nam ex praecepto Dei teneor atteri attritione meritoria in Sacramento poenitentiae; teneor elicere con-

eritionem meritoriam in periculo mortis, si habeam conscientiam peccati mortalis.

73 Alij docent præceptum eiusmodi, impleri per actum etiam non formaliter, sed denominatiue bonum bonitate supernaturali ab actu imperante. Nam talis attritio, vel contritio imperata, licet non habeat nouum meritum, est dispositio ex diuina lege sufficiens ad iustificationem; sicut ablutio aquæ, quæ non auget meritum mei actus, requiritur ex diuina lege, vt ego iustificer in baptismo. Cum ergo per volitionem liberam denominatiue obediam præcepto vitatur illud absurdum, quod aliquando detur præceptum cui non possum velle obedire. Adhuc tamē non soluitur difficultas. De ratione enim contritionis iustificantis est, vt fatetur, quod sit meritoria, & libera saltem denominatiue ab imperio libero supernaturali: sed præcipitur contritio apta ad iustificationem, ergo præcipitur contritio meritoria, & libera saltem denominatiue; ergo possum mihi imperare hoc meritum secundum totum id quod includit: quod per hos Autores est impossibile, cum eò ipso quod aliquid efficaciter imperatur vt faciendum hic, & nunc, non sit liberum formaliter neque meritum.

74 Dicendum ergo actus imperatos esse formaliter liberos, & meritorios, quamuis eorum negatio sit inconiungibilis cum imperante, alioquin nullus actus posset præcipi vt liber, & meritorius. Et confirmatur quia charitas debet posse imperare actus omnium virtutum, vt habentes propriam, & speciale honestatē, non posset autem imperare si eò ipso, quod imperarentur, amitterent libertatem, & honestatem propriam. Porro inconiungibilitas negationis actus imperati cum actu imperante non obstat libertati actus imperati. Voluntas enim non eodem modo imperat actus suos, & aliarum potentiarum sibi subordinatarum. Actus enim aliarum potentiarum imperat per imperium completiuum potentie proximæ, & antecedens; at actus suos imperat per quādam complacentias efficaces non se tenentes ex parte causæ, sed supponentes totam causam completam in actu primo, & comitantes actum secundum, eò modo, quo causalitas comitatur effectū: inconiungibilitas verò alicuius non antecedentis, sed concomitantis, cum negatione actus non tollit libertatem.

75 Hic ergo actus imperatus formaliter liber semper ingreditur obligationem iustitiæ, vel obedientiæ, ita vt actus oppositus displiceat Deo illi prohibenti. Actio externa, si non dependeat à tali actu, tanquam communis brutis, & amentibus non est materia prohibitionis, & præcepti.

76 Concedendum videtur, nihil Deo displicere nisi peccatum formaliter, cum omnium aliorum Deus sit causa per se. Quæ sententia supposita, possumus soluere celebrem difficultatem, à recentioribus inuentam, circa explicandum obiectum libere à Deo prohibitū; idque tria prohibitorum genera distinguendo. Primum est illorum in quibus ex notitia terminorū apud quemlibet sanæ mentis apparet inhonestas: cuiusmodi est parricidiū ex leuissimo lucro, & de his non potest quæri an si ea velimus ignorata prohi-

prohibitione displiceant Deo, cum ira esse volita nequeant; vt prohibitio ignoretur, vt potest quæ semper apparet homini sanæ mentis. Secundū genus prohibitorum est illorum, quæ ira sunt contra legem naturæ, vt possint cognosci ab homine sanæ mentis, quin cognoscantur displicere naturæ; cuiusmodi est Vsuræ: & circa hæc Deus promulgando legem naturalem, significat nobis, illa esse talia, vt in casu in quo benè cognoscerentur volitiones liberæ exequutiue illorum obiectorum displicerent Deo, sicut displicent illi in omni casu volitiones exequutiue obiectorum primi generis. Per hanc verò eandem reuelationem reddit illam volitionem obiectum sibi displicens in alio casu, hoc est si habeam notitiā talis reuelationis. Eò enim ipso quod ego sum certus per reuelationem diuinam, quod hæc obiecta sunt talia, vt si benè cognoscerentur à me, volitiones liberæ exequutiue talium obiectorum displicerent Deo, non possum hæc obiecta velle per volitiones Deo non displicentes, adeoque non malas. Prohibitio vtriusque generis obiectorum faciliè explicatur sine circulo: est enim displicentia, qua Deo displicet volitio libera priorum obiectorum elicitā ab habete vsum rationis, & secundorū à benè penetrante eorum naturam, vel habente notitiā reuelationis explicatā.

77 Non ita facile explicatur sine circulo prohibitio, cum versatur circa obiecta mala quia prohibita, vt circa comestionem carnis suillæ in lege veteri. Adhuc tamen dico circulum vitari, si dicamus Deum illa prohibere, cum significat nobis sibi displicere si eligantur à nobis hic, & nunc; atque adeo non posse à nobis eligi sine peccato. Impliat ergo tunc eligi sine peccato. Quod si id nobis non intimetur, eo ipso non datur lex completa prohibens illas actiones, adeoque non displicent Deo, cum non sint de aliquo hic, & nunc complete prohibito. In hoc enim Deus differt in condendis legibus à creatis legislatoribus: quoniam legislatores creati quia non possunt iniungere singulis præcepta distincta, nec singulos affari per locutiones distinctas intimas præceptorum, edunt vnam legem, & locutionem, qua conantur multos obligare, & alloqui; per quam legem significant displicentiam obiecti prohibiti, etiam in casu, in quo eliciatur sine peccato; cum etiam tunc possit illis noere, & tunc etiam illud impedirent si possent. At Deus, & potest singulis per locutiones distinctas loqui, sicut loquitur de facto per singula momenta, in quibus vnique proponitur locutio Dei, vt sufficienter credibilis; & præterea nihil auersatur nisi peccatum, cum cætera omnia vt potest bona intendat, & ponat. Per leges ergo vniuersales non dicit sibi displicere actiones pro casibus illis, pro quibus non erunt peccaminosæ.

78 Quia tamen Deus facit sæpe in scriptura prohibitiones vniuersales pro omnibus; qualis est, v. g. de non comedenda carne suillæ; explicandū est obiectum talium prohibitionum, quas vocamus leges incompletas. Dico ergo, quod per talem legē significauit se velle, quantum erat esse, vt omnibus Iudæis, & in omnibus casibus occurrentibus appareret, displicere ipsi Deo, si

H

suillam

suillam comedere vellent: Quod si quæretur quid importet *ly, velle* quando efficitur *sc*; dico significasse immediate se audientibus, si vos nunc habebitis voluntatem edendi carnem suillam pro ulla tempore futuro, sine eo quod in illo casu dispensem, hoc mihi nunc displicebit; & præterea præcepit, ut hoc idem significarent nomine ipsius, & ut darent operam, ut quando casus postea occurreret, iudicaret, talem comestionem Deo displicere. Et quamvis, iudiciū dictans displicere Deo volitionem liberam comedendi carnem suillam, hic, & nunc, iudicet obiectum necessarium, & verum independentem ab omni lege libera Dei, cum talis volitio sit essentialiter mala, Deoque displicens; tamen supponit aliud iudiciū de veritate contingente, & dependente à lege Dei, per quod affirmatur, Deum condidisse legem illam universalem incompletam, quam hactenus explicauimus: & hoc iudiciū potest esse aliquando falsum, ut si quis iudicet, Deū prohibuisse comestionem carnis die Mercurij, licet iudiciū, quo tunc iudicarem nos obligari posita ista opinione de diuina prohibitione, sit infallibile, & euidens metaphysicè. Et hoc solum iudiciū est proximè practicum, cum illud aliud contingenter verum sit practicum solum remotè quæ omnia, si res feret vberius in disputatione.

79 Colligi potest ex dictis, quomodo possit aliquid euenire contra maiorem complacentiam Dei, ut cum peccatur, & ex alia parte possit Deus semper esse æquè *foelix*, cum per se notum videatur, magis aliquem esse *foelicem*, dum eueniunt illa, quæ ipsi magis placent. Responderi nimirum potest, non magis placere Deo actum bonum, quam peccatum, nisi in isto sensu, quod magis Deo placet homo, dum benè operatur, quam dum peccat; & quia hoc totum pertinet ad bonum nostrum, non ad bonum Dei, ideo Deus non minus est *foelix*, quando peccamus, quam quando non peccamus. Licet verò Deo non sequatur maius gaudium ex vna operatione, quam ex alia, adhuc est actus charitatis erga Deum facere potius vnam operationem, quam aliam; nam actus amicitie est præferre amorem amici omnibus bonis, dum talem amorem gratia sui, & non propter vtilitatem, quam affert exerceamus.

80 Infertur etiam peccatum materiale, præsertim contra legem solum positivam, non esse obiectum poenitentiae, & doloris. Si quis, v.g. comederit carnes die Veneris ignoranter, non debet penitere, & dolere de eadem comestione. Ille enim actus neque nocuit Deo, qui remansit æquè *foelix*; neque mihi, qui nihil perdidi de amicitia Dei. Peccatum tamen formale semper est obiectum prudentis doloris & poenitentiae: licet enim nihil imminuat *foelicitatem* diuinam, imminuit tamen diuinum amorem erga peccantem, qui proinde potest ex motu amicitiae de eo dolere. Et quauis negari difficile possit, posse peccatum esse occasionem profectus spiritualis per humiliationem, & in aliquo casu prodesse ad vitam æternam: quod videtur constare, tum ex sacris Historijs, tum ex communi fidelium persuasionem; tamen potest esse vtile ad vitam æternam non quidè consideratū cum

cum ijs circumstantijs, quæ erant in eo signo, pro quo peccaui, sed consideratum cum alijs circumstantijs posterioribus, & per accidens secutis. Ad hoc autem ut aliquid sit obiectum poenitentiae, & doloris practici affectiue, debet considerari secundum eum statum, in quo erat quando fuit positum; & quia nemo prudens quando committebatur peccatum formale, potuisset formare iudiciū, quo putaret illud esse vtile ad meam *foelicitatem*, sicut potest id putare de peccato materiali; ideo peccatū formale est semper obiectum doloris practici, secus materiale. Possum quidem magis gaudere de donis spiritublibus mihi ortis per accidens ex peccato formali, quam doleam de illo, ac pro inde speculatiue desiderare non caruisse verisque; practice tamen semper debeo dolere de peccato formali. Sicut verò peccatum consideratum in ijs circumstantijs, in quibus fit, non potest esse nobis vtile; sic è contrariò bona opera, ac diuinæ legis obseruantia considerata in circumstantijs, in quibus fiunt, non possunt esse nobis noxia in ordine ad salutem æternam, licet possint deinde per accidens esse occasio superbiæ, & etiam damnationis æternæ. Et in hoc sensu est explicandus Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 163. art. 5. vbi disputans, an debeamus petere aliquid à Deo determinatè; respondet, sententiam Socratis id negantis esse veram solum quantum ad illa, quæ possunt malum euentum habere, cuiusmodi sunt diuitiæ &c. quantum verò ad illa, quibus beatificamur, & beatitudinem mereamur, utpotè quæ malum euentum habere non possunt non esse veram; atque adeò talia bona petenda esse determinatè, & absolutè.

81 Ex eo quod tota peccati malitia consistat in actu interno, videretur sequi solum actum internum explicandum esse in confessione, cum tamen certum sit oppositum. Qui enim occidit hominem non satis peccatum suū confiteretur si dicat, se illum voluisse occidere, licet sic totam malitiam explicet. Et quamquam aliqui autores doceant exprimendam esse malitiam non solum formalem, sed obiectiuam, atque adeò actionem externam immediatam, sola est obiectiue mala in sententia ipsorum, non verò effectum sequutum; tamen & sic non redditur sufficiens ratio, cur debeat explicari malitia obiectiua, quæ non reddit me magis reum; & est contra praxim fidelium quod non debeat explicari effectus secutus, alioquin; qui hominem occidit, sufficenter confiteretur dicendo, *ego ieci sagittam ad finem hominis interficiendi*. Simili vitio laborat ratio, quæ eandem sententiam probant alij auctores ex eo, quod in confessione sint explicanda peccata, & non solum actus interni, sed etiam externi sint peccata iuxta definitionem Augustini definiens peccatum *dictum factum, concupitum contra legem Dei*. Nam cum finis confitendi peccata sit, ut ab ijs absoluiamur, à solis autè actibus internis, utpotè qui soli nos ligant, absolui possumus, cur etiam exprimendi sunt externi? Præterquamquod etiam homicidium in communi sermone vocatur peccatum, licet non sit actio, sed effectus, sequutus ex volitione, & actione; cur ergo & tales effectus non exprimi debent?

82 Melius ergo philosophamur, si dicamus, exprimenda esse in confessione

cessione omnia, quia continentur contra finem immediatum prohibitionis. Est autem hic finis immediatus, & proximus abstinētia ab illo effectu, qui explicitē prohibetur in lege. E.g. finis legis prohibentis homicidium, est negatio occisionis passivae hominis. Hae vero lex prohibendo homicidium reddit mihi illicitas omnes illas actiones, ex quibus video per se sequuturum homicidium, licet illas actiones sigillatim non descriperit, quia id erat impossibile. Sicut ergo lex ut prohiberet istas actiones, & volitiones conducētes per se ad homicidium, prohibuit vniuersim homicidium, ita Deus in praecepto confessionis, ut obligaret ad exprimendas omnes istas actiones, & volitiones sub aliqua saltem ratione generali, praecepit confessionem homicidij, per quam satis illae intelliguntur expressae.

83 Ex eadem doctrina colligitur iniuriam formalem, non tantum affectiuam, vel attentatam, esse illam actionem, cuius negatio est finis immediatus prohibitionis: e.g. ipsa ablatio rei alienae est iniuria formalis, volitio auferendi est iniuria affectiua; conatus, & inquisitio rei auferendae est iniuria attentata; & vniuersim applicatio alicuius mediij ad finem inferendi iniuriam, iniuria est attentata. Ad distinguendum porro iniuriam consummatam, seu formalem, ab affectiua, vel attentata, plures regulae possunt afferri. Prima est ut iniuria consummata sit, quando operans facit id, ad quod impediendum alius habet ius, si physice potest, vel per se ipsum, vel auxilio curiae, & magistratus. E.g. quia alius habet ius impediendi apprehensionem rei suae, illa est iniuria consummata; quia non habet ius impediendi inquisitionem illius, est iniuria solum attentata. Secunda regula est ut iniuria consummata sit, quando vel est illatum ipsum malum formale proximo, vel res proximi est sensibiliter constituta in statu propinquiori ad malum ipsius proximi, quam esse deberet. Ita iudicium temerarium, licet non sit quid sensibile, est iniuria consummata, quia est totum malum consummatum, quod prohibetur: acceptio vero gemmae Petri ex animo non restituendi est etiam iniuria consummata, quia licet adhuc per illam non sit impeditus Petrus ab usu illius gemmae, quod est malum Petri consummatum, adhuc tamen gemma illa est sensibiliter in statu deteriore in ordine ad Petrum. Eadem via explicari posset quid sit vniuersim delictum consummatum, & quomodo differat ab attentato.

84 Infertur vterius ex dictis solutio quaestionis, an qui fecit rem praeceptam non ex intentione implendi praeceptum satisfecerit praecepto. In qua re dicendum est primo, illum qui facit ex quocumque fine rem praeceptam, non teneri iterare illam actionem. Alioquin, qui teneretur ex voto, vel legato dotare decem virgines, & re ipsa dotasset, non ex fine satisfaciendi voto, vel legato, sed ad seruandam bonam famam externam, teneretur dotare alias decem virgines. Et licet respondeant in hoc, & similibus casibus posse postea applicari actiones illas praeteritas in satisfactionem obligationis, & praecepti; tamen id subtrahi non potest, cum actiones illae praeteritae, utpote non amplius in mea potestate, non sint amplius à me applicabiles: quin etiam

si essent applicabiles, adhuc ego non possum applicare in plenam satisfactionem praecepti, vel obligationis id, quod non est totum id, quod mihi praecipitur & ad quod obligor: sed actio facta sine intentione, non est per aduersarios totum id, quod mihi praecipitur & ad quod obligor; ergo non potest applicari in plenam satisfactionem obligationis.

85 Et confirmatur quia, si peculiare virtutes obligarent ad peragendam rem praeceptam ex motiuo ipsarum, multo magis obligarent ad faciendam rem praeceptam per actum honestum ut sic; quod enim obligat ad speciem, multo magis obligat ad genus; sed non obligant ad faciendam rem praeceptam per actum honestum; alioquin qui solueret debitum per actum venialiter malum, non satisfaceret obligationi iustitiae; atque adeo si illa esset grauis, peccaret mortaliter; cum peccatum mortale sit non satisfacere praecepto, & obligationi graui; ergo nec tenetur ad peragendam rem praeceptam ex motiuo peculiarium virtutum. Cuius rei ratio à priori est quia si praeceptum esset de facienda operatione ex motiuo praecepti, reflecteret supra se ipsum, nec haberet obiectum fundamentale distinctum à se; quod esse absurdum, & per se patet, & ostendimus alibi.

86 Addimus tamen, quod qui faciunt rem praeceptam à virtute, & non ex motiuo illius virtutis, non contrahunt honestatem talis virtutis. Licet enim ad inhonestatem contrahendam non requiratur amor ipsius mali inhonesti; sed sufficiat acceptare illud malum, quod apparet in actione mala, quae eligitur propter voluptatem, vel propter alia commoda, quae affert, non propter malitiam; tamen ad virtutem non sufficit non odisse bonum virtutis, sed requiritur, ut operans tanti illud aestimet practice, quanti est estimandum. Bonum enim virtutis debemus amare efficaciter, ut simus boni, malum vitij sufficit non efficaciter odisse, ut simus mali, quod est valde consonum communi hominum estimationi.

Sed, licet per actum elicitem non ex motiuo virtutis non contrahatur virtutis honestas, vitatur tamen violatio praecepti impositi ab ea virtute, quae violatio vitatur etiam, cum res praecepta sit per actum malum: adeoque praeceptum illud licet non impleatur positivè, impletur negativè. Cum enim omne praeceptum consistat in hoc, quod reddat illicitam aliquam actionem, vel omissionem voluntariam, satis est ad non violandum praeceptum abstinere à tali exercitio negatiuo, vel positiuo voluntatis. Sicut ergo qui dormit e.g. non violat praeceptum temperantiae, ita qui ieiunat ex avaritia, non violat illud idem praeceptum, licet vterque careat merito temperantiae; quia neuter mouetur ex temperantiae honestate. Verum quidem est, quod in casu proposito, dormiens neque operatur contra temperantiam, neque contra aliam virtutem, cum tamen avarus operetur contra liberalitatis praeceptum prohibens omnem avaritiae affectum.

87 Ex his colligitur primò, quod si quis die festo audiat sacrum immemor praecepti, non tenetur ad aliud sacrum audiendum. Imò etiam,

in casu, in quo promulgetur præceptum audiendi sacrum aliqua die, postquam Petrus ea die ex deuotione sacrum audiuit, probabilius est Petrum non teneri ad secundam auditionem sacri. Præceptum enim intendit tantum, ne quis voluntariè omittat ea die sacri auditionem; qui verò sacrum audiuit non est amplius in statu sacrum omittendi. Addimus præterea, quod etiam si aliquis audiret sacrum cum positua intentione non satisfaciendi præcepto per illam auditionem, adhuc satisfaceret, nec teneretur ad aliud sacrum audiendum: cum tamen si haberet talem intentionem is, qui vouit audire sacrum, utique teneretur audire secundum sacrum. Ratio disparitatis est, quia sicut possum mihi imponere obligationem voti, ita possum illam extendere ad casum, ad quem non extendebatur, hoc est ad auditionem secundi sacri: At verò sicut non possum imponere mihi obligationem præcepti, cum non possim exercere iurisdictionem supra me ipsum, ita non possum illam extendere ad auditionem secundi sacri, ad quam non extendebatur.

88 Demum inferitur ex dictis, quomodo possit esse vera doctrina, quod lucremur indulgentias, etsi faciamus opera iniuncta per actum malum venialiter. Quamuis enim id non verificaretur, si indulgentiæ darentur ut premium operum requisitorum, cum præmiū essentialiter supponat meritum, tamen potest verificari, si illa opera requirantur, ut pura conditio. Possunt autem hoc pacto prudenter concedi: quia potest præuideri, quod si ad lucrandas indulgentias prærequirerentur tales actiones per modum conditionis; poenæ omnes illas exercebunt per actus bonos moraliter.

89 Aliqui auctores docuerunt, ius ad idem omninò posse esse totaliter in duobus pro eodem instanti. Si enim qui donat, aut vendit nō haberet ius tūc in re quā donat, & vendit, non posset de illa disponere, cū dispositio sit actus dominij. Ex alia parte, donatarius, & emptor habet ius & dominium integrum rei in eo instanti, in quo transfertur in eum ius integrum talis rei; ergò in eodem instanti ius integrum rei indiuisibiliter est in duabus personis. Per hanc verò doctrinam reiiciunt argumentum, quo solent probari, Deum non posse obligari ex iustitia, quia est Dominus omnium rerū. Posset enim, aiunt, ita esse Dominus, ut pro eodē instanti daret alteri, & simul haberet ipse dominium; & quia actus liber Dei est liber indiuisibiliter pro tota æternitate, ad res antea gestas, idè semper Deus retineret Dominium illud integrum, etiam si rem illam alteri donasset.

90 His tamen non obstantibus dicimus non, posse ius ad idem omninò esse totaliter in duobus pro eodem instanti. Ius enim totale existens in Petro ad aliquid nihil est aliud, quam facultas, quam habet Petrus, ut pro sua voluntate possit reddere illud obiectum, ad quod habet ius, iustum vel iniustum. Hæc autem potestas non potest esse in duobus. Nam si sola voluntas Petri sufficit ad reddendum illud iniustum, illud erit iniustum etiam re-

pu-

pugnante Paulo, qui proinde non posset illud pro sua voluntate reddere iustum, vel iniustum, nec haberet plenum dominium illius. Donator igitur, & donatarius (& sic de alijs) habent quidem pro eodem instanti ius integrum in eadem re, sed in ordine ad diuersa circa illam rem; atque adeò non habent singuli dominium plenissimum illius. Hoc autem explicatur, quia Petrus donans habet ius disponendi nunc de illa re in alios vsus etiam renuente Paulo, nisi velit donare Paulo rem illam: & quia de facto vult donare, cum non purificetur conditio, non habet ius absolutum disponendi de re, Paulo renuente. Paulus contra donatarius potest quidem de facto disponere de re prout sibi placuerit; sed non potest id facere in omni casu, ac præsertim sub illa conditione, nisi donetur sibi res illa à Petro; cum ergò donans possit solum disponere de re in sensu diuiso à donatione, donatarius verò solum in sensu composito cum donatione, non habent ius ad idem omnino.

91 Colligitur ex dictis, quod licet, nec donans nec donatarius, sint perfecte Domini rei donatæ; magis tamen propriè est Dominus ille, qui donat, & transfert dominium; non solum quia potest proximè donare aut vendere; quæ species sunt dispositionis, & vsus dominij; sed etiam quia habet potestatem ad vsus phyiscos magis independentem. Denique, explicari potest quomodo dominium Dei supremum constet cum dominio creaturæ. Earundem nimirum rerum, quarum est Dominus Deus, potest esse domina creatura; sed Deus habebit dominium adequatum, & independentem, utpotè potens iuste disponere de re in omni casu citra voluntatem creaturæ, cum nemo possit de illa disponere citra voluntatem diuinam: Creatura verò poterit disponere nō in omnes vsus, sed solum in non veritos à Deo, tanquam Domino proprietatis; & rursus habet ius, ut nemo alius possit uti re illa contra voluntatem ipsius creaturæ, nisi id specialiter concedatur à Deo, &c.

92 Ius diuiditur in reale, & personale. Quoniā ius vniuersim est potestas reddendi alteri aliquas actiones, vel omissiones illicitas ex proprio placito: actiones verò sunt a personis, ut ab agentibus, & circa res, ut circa subiecta, confundi videtur ius reale cum personali: cum omne ius reale obliget personas ad aliquas actiones, vel omissiones, & è conuersò omne ius personale obliget ad aliquid agendum, vel omittendum circa aliquas res. Ut ergò distinguamus hæc duo iura, dicimus ius personale esse illud, quod ordinatur ad subordinandam vnā personam alteri in ratione agentis; hoc est personæ, non in ratione patientis, hoc est rei, cum è conuersò ius reale ordinetur ad subordinandas alteri res, vel personas consideratas ut res, hoc est in ratione patientis, quomodo consideratur seruus dum dicitur esse res Domini.

93 Exemplis res patebit. Qui conduxit operarios, ut laborent in vinea, ius habet personale aduersus operarios, cum tale ius ordinatum sit ad hoc, ut

ut

ut operarij in ratione agentis subordinentur conductori; ita ut obligentur ad exercendas aliquas actiones circa vineam. Contra verò, qui est dominus equi, ius habet reale in illum equum, ordinarium illius equi, in utilitatem possessoris & domini. In distinguendo tamen iure personali à reali, non est considerandus finis ultimus, sed immediatus tantum. Si enim Petrus promisit Paulo e. g. vestem, vel aureum; hoc ius est merè personale, & tamen totum ordinatur ad hoc ut Paulo seruiat vestis, vel aureus; quia per hanc promissionem subordinatur immediate in bonum Pauli, non vestis, quandoquidem ex vi promissionis, nil licet Paulo operari circa vestem, nec ullum inde emolumentum percipere, sed solum obligatur libertas Petri ad dandam vestem. Quod si vestis ipsa vendatur, vel donetur Paulo, tunc immediate, & ante novum exercitium libertatis alienæ, vestis illa intelligitur subordinata in utilitatem Pauli, ideòque quæsitum Paulo ius reale.

93 Discernicula verò ad distinguendum à posteriori ius reale à personali sunt plura. Primum est, quod ius absolutum, quod aliquis habet ad actionem positivam alterius personæ semper est personale. Per ius enim reale, quod ego habeo circa librum e. g. possum quidem impedire alijs usum libri, sed non possum facere ut aliquid operentur circa librum; quod si possem, tunc esset personale. Aliquando tamen ius est mixtum ex reali, & personali, & tum solet esse simul ad aliquid negativum, & ad aliquid positivum; cuiusmodi est ius quod habeo contra emptorem ad pretium rei à me venditæ. Ex vi enim rei meæ, quam recepit, habeo ius ad aliquid pure negativum, hoc est ut illa non retineat pretio non soluto: ex vi promissionis mihi factæ; habeo ius ad solutionem pretij, quæ est actio positiva.

94 Addimus tamen quod etiam ius ad omissionem est personale, quando est vagum ratione rerum, determinatum ratione personarum. Imò asserimus uniuersaliter loquendo, quod quoriscunque ius habet inæqualem extensionem ratione rei, & personæ, illud est reale, quod est magis determinatum ratione rei, illud verò personale, quod est magis determinatum ratione personæ, ut constare potest inductione.

95 Colligitur ex dictis, non posse conferri ius reale plenum in aliquam rem, nisi ab eo, qui habeat ius personale in omnibus personis, hoc est à Deo, qui est fons omnis iuris. Ad hoc enim ut ego habeam ius plenum, ac dominium perfectum equi e. g. debet esse illicitum omnibus personis illum equum me invito contrectare. Sed non potest quis reddere illicitum omnibus personis contrectare meum equum, nisi sit Dominus, personarum omnium; ergò non potest quis dare ius reale perfectum equi, nisi sit dominus omnium personarum.

96 Inter iura, præcipuum est dominiū. Definitur autem illud à Barrolo, *ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*. Et quia solus Deus habet ius perfecte disponendi de quacunque re (creaturæ enim nunquam habent ius disponendi perfecte de aliqua re, cum non possint

de

de illa disponere, Deo invito) ideò solus Deus est perfecte Dominus; homines, dum dicuntur Domini, intelligendi sunt habere dominium imperfectum, & Deo subordinatum, quod, quò magis imitatur dominium diuinum, eo magis propriè & perfecte est dominium. Ille verò dicitur perfecte dominus in ratione dominij humani, qui est Dominus quantum solet esse hominibus concessum. Ideò perfectius est Dominus ille, qui habet dominium absolutum, quam Fideicommissarius e. g. quia Dominus absolutus potest uti re in plures usus, quam Fideicommissarius. Posset hoc totum pluribus exemplis explicari, quæ breuitatis gratia omittuntur.

97 Dum verò ad dominium requiritur, quod possit quis disponere de re in propriam utilitatem, sensus est, quod possit disponere ad proprium libitum; alioquin Deus non esset Dominus, utpotè incapax recipiendi utilitatem. Porro proposita definitio malè reprehenditur à quibusdam auctoribus, quod restricta sit ad ius disponendi de re corporali, cum tamen etiam rerum spiritualium dari possit perfectum dominium, & de facto datur in Deo: Nam in ea non definitur dominium uniuersum, sed dominium illius rationis, quale competit hominibus: tale autem dominium benè restringitur ad res corporales; cum ius simile iuri, per quod homo dominatur in rebus corporalibus, dari non possit circa incorporeas.

98 Ratio verò est, quia dominium humanum est ius contrectandi, vel destruendi per positivam aliquam actionem id, cuius aliquis est Dominus, & reddendi alijs, illicitam contrectationem, & destructionem talis rei, quæ destructio iniusta supponit semper aliquam iniustam contrectationem. At verò dominium non est ius quomodocunque operandi circa rem, & alijs impediendi quomodocunque circa eandem rem operari: neque enim aliquis est Dominus Palatii, quia possit frui aspectu illius, sed quia potest illud contrectare ut voluerit, alijs verò omnem contrectationem impedire, cū impedire non possit aspectum transeuntibus. Sed hoc ius contrectandi, & reddendi alijs illicitam contrectationem, non potest versari nisi circa res corporales; ergò hoc genus dominij est restrictum ad res corporales. Quod verò hoc ius contrectandi, solis corporibus conueniat, constat inductione. Primo enim versari non potest circa accidentia, quandoquidem nullum accidens est mobile, & tractabile per se, sed per motum, & tractationem subiecti. Secundo nec res spirituales mobiles sunt, ac tractabiles. Nā quantum pertinet ad destructionem, sunt indestructibiles ab agente creato; & quantum possint destrui à Deo, tamen hæc destructio non fit per positivam actionem, sed per subtractionem concursus, quæ non est actus dominij, ut non est actus Dominij, negare panem mendico indigenti. Quantum verò spectat ad alias alterationes, cum substantiæ spirituales non sint capaces recipiendi ab alijs agentibus ullum accidens distinctum à motu locali, nisi ad summum speciem intelligibilem, cuius productio non prohibetur à dominio in humanis, non potest in eas exerceri dominium, tales operationes impediendo. Sed neque motus localis potest fieri ab ullo agente circa Angelos, licet aliqui

K

qui

qui contrariū doceant: ergo neq. illum impediendo potest exerceri dominium. Quod verò non possit circa Angelos exerceri motus localis, probatur, quia eatenus corpora sunt apta moueri extrinsecè per impulsū, quatenus vnum corpus exigit ingredi illud spatium, quod occupatur ab alio corpore, nec potest propter impenetrabilitatem hoc obtinere, nisi per illius corporis expulsionem. Sed, cum Angeli sint penetrabiles, possunt obtinere locum alterius, illum alterum non expellendo; ergo non debent posse illum alterum de loco suo mouere. Et licet legatur in scripturis Angelos bonos mouere malos de facto, dicendū tamē quod id præstat nō per virtutē naturālē, sed supernaturalem. Mouerunt enim malos natura præstatores se, quod certe naturaliter non potuissent. Ex his concluditur dominium, quod Deus habet in Angelos, & spiritualia, esse diuersæ rationis ab humano, quod à Bartolo definitur.

99 Dominium humanum dat ius impediendi omnes illas actiones circa rem nostram, quibus directè intendatur vel tanquam finis, vel tanquam medium destructio illius rei: ideò mater, quæ procurat abortum, tanquam medium ad vitiationem sui dedecoris, agit iniuste contra filium. Contra verò non agit iniuste, dum ad tuendam vitam sumit pharmacum, ex quo præuidet, secuturum abortum; quia non intendit vt medium abortum, sed euacuationem, vel alterationem humorum, quæ perinde esset utilis, licet non esset coniuncta cum abortu. Ex quo sequitur, quod ex sola diuersitate intentionis fieri possit, vt actio aliter licita euadat iniusta, punibilis per censuras, & obligans ad restitutionem. Itā si mater ægrota, ac potens iuste sumere pharmacum, quamuis causatiuum abortus, illud sumat, ex fine causandi abortum, peccat ex iniustitia, incidit in censuram, si quæ sint contra procurantes abortum, & tenetur Patri ad restitutionem, si quod damnum passus sit ex morte filij.

Ratio verò à priori est, quia quamuis illæ actiones per se spectatæ, hic & nunc non fiant prohibitæ à iustitia, tamen sunt prohibitæ, si fiant ex fine, nocendi. Cum enim vt vidimus obiectum immediatum quod prohibet iustitia sit actio vt libera, ac proinde vt imperata ab actu voluntatis, nil mirum, si istæ actiones, quæ non prohibentur, si fiant per vnum actum, liberum, prohibeantur, si fiant per alium actum liberum intendentem, directè malum proximi.

100 Quod si illa sumptio pharmaci (& idē valet de alijs) fieret ex duplici fine adequatē, hoc est sanitatis, & abortus, putamus quod adhuc esset materia censuræ, non tamen obligaret ad restitutionem. Esset quidem materia censuræ; quia licet Ecclesia non puniat peccata merè interna, hic tamen concurrat effectus externus, verè dependens ab illo peccato interno. At non obligaret ad restitutionem, quia obligatio restituendi est obligatio iterum statui. Si læsum in eo statu, in quo erat in eo instanti, in quo accepit iniuriam, præscindendo ab ipsa integrā iniuria; sed in casu nostro præscindendo etiam ab integrā iniuria, adhuc erat totum damnum proximi, quod

quod fuit de facto; iniuria enim nulla est in eo casu, nisi includendo intentionem prauam, qua præcisa adhuc læsus idem omnino passus esset, dependenter ab alia intentione, quæ tūc fuit finis liciti; ergo non est locus restitutioni.

101 Præter dominium datur possessio. Hæc aliquando sumitur pro ipsa actuali detentione; aliquando pro iure ad talem detentionem; in quo sensu fur non habet possessionem, quamuis actu rem detineat. Possessio sumpta pro iure detentionis, seclusa humana ignorantia non fuisset separabilis à dominio, cū solus Dominus ius habeat detinendi re seclusa ignorantia, atque adeò habeat possessionem iuris. Quia tamen sæpè dubitatur, cui sit adiudicandum dominium rei, ideò pro aliquo tempore separatur possessio à dominio, & dum discutitur, vter litigantium sit Dominus, possessio adiudicatur vni per decreta, quæ vocantur *interdicta*, quasi *interim dicta*, dum absoluatur causa proprietatis, quæ absoluta (vt dicunt Iuristæ) absorbet causam possessionis. Porro in quibusdam materijs, effectus possessionis est, vt inducat præsumptionem dominij. Hoc ipso enim quod alter non probat se esse Dominum rei, præsumitur Dominum esse illum, qui possidet. Aliquando verò possessio non sufficit ad præsumptionem dominij, sed requiruntur aliæ probationes. Sed de his Iuristæ. Præter possessionem, quæ datur solū circa res corporales, & tractabiles, est etiā apud Iuristas *quasi possessio*, quæ versatur circa iura, & circa res incorporales. Itā qui exegit per aliquod tempus fructum alicuius annui census, aut pensionis, debet manuteneri imposterum in eadem facultate, donec decernatur super iure, illo radicali exigendi, & idcirco competit ei *mandatum de manutenendo*, &c.

102 Vfus nomine intelligitur *ius ad vsum*. Res, quibus vtimur sunt in duplici genere. Aliæ quarum vsum primarius non consistit in earum, consumptione, neq. in amissione dominij talium rerum. Huiusmodi sunt domus, agri, & alia huiusmodi. Aliæ sunt, quarum vsum primarius consistit in consumptione vel amissione dominij; cuiusmodi sunt panis, vinum, &c. quæ vfu consumuntur, & etiam pecunia, cuius vsum primarius est commutari cum alijs rebus, per quam commutationem pecuniæ dominium amittitur. Certum est ius ad vsum in rebus, quæ vfu non consumuntur, distinguui ab earum dominio. Qui enim conduxit domum ius habet ad vsum domus, nec est Dominus domus.

Difficilius distinguitur à dominio vsum rerum, quæ vfu consumuntur. Qui enim habet vsum panis, videtur habere ius consumendi panem in propriam vtilitatem; ergo videtur esse Dominus panis; cum quicumque habet ius consumendi rem aliquam in propriam vtilitatem, sit Dominus illius. His tamen non obstantibus certissimum est vsum rerum, quæ vfu consumuntur distinguui ab earum dominio; cum Nicolaus III. Clemens V. Innocentius V. & Gregorius IX. id comprobauerint, ac docuerint Patres Franciscanos nullius rei ne mobilis quidem, & vfu consumptibilis, habere dominium; licet Ioannes XXII. oppositum docuisset. Neque verò hæc Pontifi-

cum discrepantia officit Apostolicæ Sedis infallibilitati, cum non discrepant in rebus fidei, sed in articulo iuris civilis.

103 Ceterum, vsum facti, hoc est vsum licitum quidem, sed sine iure, & exercitum de consensu reuocabili à Domino pro sua voluntate, atque adeò non obligante Dominum, qualis competit Franciscanis, distinguì posse à dominio, constare videtur manifestè. Potest enim in quolibet instanti reuocari licentia vtendi cibo, illumq. consumendi, atq. adeò vtenti reddi illicitus, & iniustus vsus cibi. Sed ille, cui in quolibet instanti potest reddi iniustus vsus cibi, non est Dominus cibi; ergò Franciscani possunt habere vsum cibi, & non esse Domini cibi. Potest hoc confirmari exemplis. Seruus enim, qui ex licentia Domini comedit panem, non est Dominus panis, quia illa licentia est reuocabilis, & talis, vt possit Dominus in quocumque instanti illum prohibere à comestione panis; similiter conuiuia ex eadem ratione non acquirunt dominium edulorum appositorum, in mensa. Et licet ille vsus, quem habet Franciscanus coniungatur cum aliquo iure; cum non possit quis extraneus iustè impedire Franciscano vsum rei, quam per eleemosynam à Domino obtinuit: adhuc hoc ius non sufficit ad dominium, quod debet esse ius irreuocabile: cum qui habet ius reuocabile rerum consumptibilium nullam habeat certitudinem fundatam in iure, ne pro breuissimo quidem tempore, suæ sustentationis; atque adeò sit summè mendicus, sicut etiam seruus est summè mendicus ex eadem ratione. In hac enim carentia certitudinis fundatæ in iure proprio consistit essentia mendicitatis.

104 Vsum facti, tam in pecunia, quam in alijs rebus, non est aliquid pretio vendibile; licet contrarium senserint aliqui auctores. Ità, licet pro iure ad vsum domus e.g. possit accipi aliquid pretij; tamen pro vsum facti ex licentia Domini sine aliquo iure non potest accipi pretium. Ratio est, quia id, quod propriè metaphysicè venditur, ac permutatur, non est res ipsa, sed ius. Vendere enim domum pro mille aureis, nihil est aliud, quam, me dare tibi ius in hac domo, & te dare mihi ius in mille aureos; sed cum datur licentia reuocabilis vtendi domo, non datur vllum ius; ergò nō potest accipi aliquid pretium. Et licet per concessionem reuocabilem, per quam concedo Petro habitare in mea domo, dem ipsi Petro ius contra tertium, qui non potest impedire Petro vsum rei meæ, si Petrus ea vtitur ex mea licentia: tamen cum illud ius Petri remaneat meum, vtpotè pro mea voluntate auferibile à Petro, non fuit venditum Petro, atque adeò nō possum recipere pretium pro eo, quod non fuit venditum, sed remansit meum. Verum quidem est, quod ille vsum facti est materia gratiarum actionis; adhuc tamen non est pretio vendibilis. Iustitia enim (loquor de illa parte iustitiæ quæ pertinet ad commutationes) in hoc differt à gratitudine, quod recompenratio iustitiæ sit recompenratio non rei, sed iuris. Vnde si quis sine vlla praua promissione, aut obligatione poneret in me visionem beatificam, nihil possem illi debere ex iustitia, & tamen deberem maximam gratitudinem.

Licet

105 Licet vsum facti non sit pretio æstimabilis, est tamen pretio æstimabilis vsum iuris; ideò potest accipi pretium pro iure ad habitandum in aliqua domo per annum. Quia tamen proprius vsum pecuniæ est ipsius amissio, hinc est quod ius ad vsum pecuniæ sit ius ad distrahendam pecuniā, & tantum valeat, quantum ipsa pecunia: & quia qui mutuò dat decem nummos, dat ius ad vsum pecuniæ, atque adeò dat dominium decem nummorum; ideò acquirit ius, ad totidem nummos. Queritur an tunc ex pacto licito, & non continente inæqualitatem possit acquiri ius ad aliquid plus, in quo consistit ratio vsuræ, quæ nihil est aliud quam pacisci pro mutuo aliquid ultra sortem.

106 Et primò quidem certum est ratione lucris cessantis, aut damni emergentis licere aliquid accipere, licet in foro externo præsumatur contractus vsurarius, nisi constet re ipsa lucrum cessasse, aut damnum emeruisse ratione mutui. Sicut vero pro lucro, quod cessauit, & pro damno, quod emeruit, possum aliquid accipere; ita si damnum futurum, vel lucrum cessans est incertum, possum accipere tantum, quantum æstimatur illud periculum damni, & spes lucri, licet in foro externo propter periculum fraudis non soleat approbari iste contractus. Censemus etiam, posse aliquid accipi ultra sortem, ex periculo non recuperandi ipsam sortem, non solum si periculum sit extrinsecum, & accidentale (vt si pecunia exponeretur mari, cum vita, & omnibus bonis debitoris) sed etiam si periculum sit intrinsecum, resultans ex dubio, ne debitor ex paupertate non soluat. Ratio est, quia toties contractus est iustus, & æqualis, quoties res, quæ permutantur habent æqualem æstimabilitatem. Sed potest contingere, vt ius præfens quod ego perdo mutuando decem aureos alicui pauperi, habeat maiorem æstimabilitatem, quam ius, quod acquirō ad alios decem aureos recuperandos, & æqualem æstimabilitatem, ac ius recuperandi vndecim e.g. ergò potest iustè fieri ista permutatio. Minor probari potest, quia ius recuperandi, potest esse valde incertum: ergò sicut, quando ego habeo creditum duodecim aureorum difficile recuperabilem, possum iustè illud vendere decem aureis; ita in casu nostro potero decem aureis emere ius periculosum recipiendi vndecim.

107 Periculum tamen commune, quod reperitur in quibuscunque debitoribus, non sufficit semper ad iustificandam promissionem recipiendi aliquid ultra sortem. Hoc enim periculum compenatur cum periculo, cui subest hæc numero pecunia, si maneat apud me. Addimus quod dum tale periculum imminet solum ex verisimili iniustitia debitoris, qui licet possit, nolit soluere, non sufficit ad hoc vt mutuans stipuletur aliquid ultra sortem. Alioquin quando mutuū initur cū potentioribus, qui cū cogi nequeant ad soluendum, est periculum ne nolint soluere, posset fieri mutuum cum magno lucro, quod nemo admittit. Et ratio à priori est, quia iniustum est vt aliquis necessitetur, vel ad dandum plus, quam accepit, vel

L ad

ad lædendam iusticiam. Hinc verò desumitur disparitas, cur liceat aliquid plus accipere ex periculo paupertatis, non liceat plus accipere ex periculo iniustitiæ; nam in primo casu potest contingere, vt debitor ad nihil teneatur proximè; quare non est contra æqualitatem iustitiæ contractus, per quem possibile est, vt teneatur, vel ad plus, quam accepit, vel ad minus, vel ad nihil. At in secundo casu certum est quod mutuatarius tenebitur ad plus, quod est iniustum.

108 De fide est usuram esse prohibitam. Licet aliqui Auctores putauerint illam illicitam esse solum de iure positivo, tamen indubitatum censemus esse veritam de iure naturæ; cum Pontifices, & Patres probent usuræ prohibitionem ex testimonijs veteris testamenti; cum certum sit Christianos non obligari lege veteri positiva, sed tantum naturali. Licet verò Deuter. 23. dicatur: *non fenerabis fratri tuo, sed alieno*: Patres tamen & Doctores explicat hoc, vel de permissione in ordine ad pœnas legis externæ, vel de licentiâ, quam Deus concesserit Israelitis, accipiendi à Gentilibus tanquam ab hostibus. Veteres iuris consulti Romani, permiserunt usuras & actionem pro eis concesserunt. Sed leges istæ non sunt receptæ à Christianis Principibus, & correctæ sunt à iure canonico.

109 Ratio, propter quam usura est illicita non est adeò patens, vt sine subtili ratiocinatione dignoscatur. Facilius probatur pro mutuo præcisè nihil accipi posse ultra sortem; cum iniustum sit remoto tuo damno, & periculo obligare alium ad plus tibi reddendum, quam illi dederis. Et quamvis ille ex pecunia accepta percipiat magnum commodum, tamen cum in mutuo transferatur dominium, accipit commodum ex pecunia sua, & non tua, adeoque lucrum est suum, non tuum, cum contrarium accidat in locatione, & commodato, in quibus dominium non transfertur; ideoque potest vendi conductori emolumentum, quod percipit ex re aliena. Difficilius verò probatur non posse aliquid accipi ultra sortem pro obligatione non repetendi mutuum nisi post tantum tempus, ideoque aliqui auctores concesserunt posse. Sed ista sententia videtur refellenda; quia Concilia, & Patres usuram damnantes, non videntur damnare tantummodo contractum illum, in quo ita mutuans usuras exigeret, vt semper posset pro libito sortem repetere (hic enim contractus cum pacto usurarum non solet fieri) sed illum, in quo mutuans obligatur ad non repetendam sortem pro aliquo certo tempore, mutuatarius verò ad soluendum aliquid ultra sortem.

110 Usuram ergo, etiâ in hoc sensu esse illicitâ, probatur ab ingeniosis recentioribus ex eo, quod sicut ager tanti venditur hoc anno, quanti anno futuro; ita ingenua tanti valet hoc anno, quanti anno futuro; quia quâdo ex parte temporis sequentis datur usus sine termino, tunc id quod diminuitur ex parte temporis antecedentis non videtur considerabile ad minuendâ æstimationem rei; ideoque Deus non censetur plus dare illis Sanctis, qui

prius

prius moriuntur, ac proinde prius accipiunt beatitudinem, quam illis qui moriuntur posterius; quoniam vtrique à parte post habent beatitudinem sine termino. Veruntamen hæc ratio videtur petere principium. Possunt enim dicere aduersarij, agrum plus vendi anno antecedenti, quam consequenti, quia æqualis pecunia plus valet, vt possessa vno anno ante, quam vt possessa vno anno post, nec contrarium supponendam, vt potest quod est in questione. Possunt etiam retorquere argumentum petitum ex beatitudine anticipata; quia non potest negari, quod illa anticipatio sit magnum bonum; & ideò Patres, qui erant in limbo clamabant pro illius acceleratione, & dicuntur meruisse bonis operibus factis in hac vita adeoque accepisse tanquam præmium accelerationem Incarnationis. Nec tamen Deus est angustè remuneratus eos, qui longius vitam protraxerunt. Nam quælibet æternitas beatitudinis est præmium non inferius merito nostro, ideoque Deus etiam ex hac parte non potest non remunerari supra condignum; quia scilicet semper posset diutius protrahere remunerationem, & tamen non remunerari citra condignum.

111 Prima ergo ratio probas malitiâ usuræ, & euincens nō posse aliquid pecuniariū accipi pro obligatione dilationis in mutuo restituendo, licet illa dilatio sit comoda mutuatario, incommoda mutuanti, desumi debet ex eo; quia quodcunque acciperetur valeret plus, quam illa dilatio, & obligatio dilationis, sed cum accipitur plus quam datur, est iniustitia; ergo quodcunque acciperetur, esset iniustitia. At vero, quod quantumcunque pecuniæ acciperetur, valeret plus, quam illa dilatio, probatur ex eo, quia id pecuniæ quod acciperetur, haberet proportionem aliquam ad totam summam pecuniæ, imò & ad quamcunque pecuniam assignabilem, ita vt finities replicatum illam adæquaret, vel etiam excederet; sed nulla anticipatio possessionis pecuniæ quantumvis magnæ potest habere proportionem ad pecuniam quantumvis minimam, sed semper erit minoris æstimationis; Ergo quodcunque pecuniæ exigatur pro illa anticipatione, exigitur plus, quam valeat illa anticipatio. Porro non dari proportionem inter anticipationem possessionis, & quantumcumque minimam pecuniam, euincitur; quia vel præcindimus à casibus fortuitis afferentibus moralem quamdam necessitatem Domino, vel eius hæredibus, amittendi dominium pecuniæ post aliquod longum tempus; vel æstimamus istam necessitatem; In utroque casu illa dilatio repetitionis nullam habet proportionem cum pecunia mutuata; Ergo, &c. Minor probatur, & primò quidē in primo casu. Nam quæcunque minima pecunia detur, datur vt possidenda per totam æternitatem à parte post; ergo possessio cuiuscunque pecuniæ proportionem habet, cum possessione pecuniæ maioris possidende per totam æternitatem à parte post; sed possessio per annum, vel per quos annos nullam habet proportionem cum possessione per totam æternitatem à parte post, cum finities replicata, non possit illam adæquare; ergo, &c. Iam probatur



batur eadem minor in secundo casu. Nam vel consideras illam certitudinem dominij finiendi, quæ resultat ex fide, eò quo nobis constet possessionem rerum nostrarum non fore perpetuam, sed cum ipso mundo desitutam in die iudicij; & hæc non obstat, tum quia cum naturaliter talis possessio deberet esse æterna, Deus noluit ut expectatio iudicij quidquam immutaret, aut imminueret providentiam futuri temporis, & æstimationem rerum in ordine ad contractus; tum quia cum possimus suspicari finem possessionis esse distantiorē, & distantiorē in infinitum; atque adeò possessionem pecuniæ nostræ esse magis ac magis duraturam finitè in infinitum, nulla finita possessio potest æquare hanc spem infinitæ sine thegorematicè: Vel consideras illam certitudinem dominij tandem amittendi, quæ habetur ex vicissitudine rerum humanarum, per quam certum est moraliter unicuique non duraturam in æternum apud se, & suos possessionem bonorum, sed per certum ambitum temporis, intra quem possit quidem moraliter possessio deficere, non possit autem ultra moraliter extendi; & adhuc æstimata eiusmodi certitudine vera est illa nostra minor, quod dilatio repetitionis nullam habeat proportionem, & commensurabilitatem cum dominio pecuniæ. Probatur; nam posito, quod aliquis nō debeat possidere pecuniam, vel alia bona longiori tempore, quam decem annis e.g. perinde se habet, quod illa possideat his decem annis antecedentibus, ac quod ea possideat alijs decem annis consequentibus; ergo non potest accipere pretium pro possessione anticipata antecedentiū decem annorum. Et licet possit contingere, quod si differatur possessio ad decem annos posteriores, moriatur interim Dominus, adeoque frui non possit bonis per se, sed solum per suos hæredes, tamen hæc possessio per hæredes, æquivaleret omnino quoad pretium possessioni per se. Hæc porro æquivalentia suadet, & à posteriori, & à priori. A posteriori quidem, quia videmus senes non minores æstimare bona sua, quæ breui sunt hæredibus relicturi, quam si ipsi essent continuaturi in taliū bonorum possessione. Imo sæpe parentes non curant ipsi frui bonis, quæ possident, ut diuitias augeant, quibus fruantur filij. A priori vero suadet, quia fuit expediens ita à natura constitui. Cum enim posterij non possint esse diuites & felices, nisi parentes sint de eorum diuitijs, ac felicitate solliciti, debuit natura facere, ut æque nobis essent æstimabilia bona à posteris possidenda, ac si nos ipsi essemus talia bona possessuri.

112 Colligitur ex dictis non posse mutuo sine iniustitia apponi pactū aliquod pretio æstimabile. Eò enim ipsò acciperetur plus cum obligatio dilationis repetitionis ex dictis non sit pretio æstimabilis. Quod si pactum non sit pretio æstimabile potest apponi: unde quia obligatio ut mihi vendas tuū frumentum iusto pretio, nō est pretio æstimabilis; ideo potest quis mutuari, cum hoc pacto. Ex eadem ratione licet etiam apponere in mutuo pactum, ut mutuatarius in æqualibus circumstantijs hinc inde com-

modi-

moditatis, indigentia &c. teneatur dare mutuam æqualem summam, licet cōtraria sententia sit cōmunior. Ratio est, quia talis obligatio ita determinata non affert maius grauamen, quam eius executio; sed eius executio non affert grauamen pretio æstimabile: alioquin liceret accipere pro mutuo aliquod pretium; ergo illa obligatio, non est aliquid pretio æstimabile.

113 Colligitur secundo, vsuram non committi nisi in rebus, quæ unico vsu consumuntur, in quibus regulariter solet cadere translatio dominij cum obligatione reddendi simile; ita posset aliquis locare gemmas, & aliquid pro vsu illarum accipere. Ratio discriminis est; quia res, quæ unico vsu consumitur non est utilis nisi semel, nempe quando consumitur; nec est aliquid pretio æstimabile quod ista utilitas percipiatur potius vno tempore quam alio: at ea, quæ unico vsu proprio non consumuntur, ut gemmæ, sunt actu utiles ad delectationem, & honorem toto tempore, quo possidentur, & ideo nō solent mutuo dari, sed commodari. Quod si eveniret aliquem indigere pecunia ad ostentationem, & ad hunc vsu ei pecunia commodaretur reservato dominio, censemus cum sententia satis communis, posse pro isto vsu accipi aliquid pretij: Quod tamen est cautè intelligendum. Nam bonum alterius sine meo incommodo non est aliquid pretio vendibile, quando tale bonum non provenit ex natura rei, sed ex peculiaribus circumstantijs personæ: Sed tale est bonum, quod advenit illi commodatario pecuniæ; ergo pretium nisi minimum, & æquans meum incommodum est iniustum, licet non sit usurarium, nec subiaceat poenis vsuræ, quia de essentia vsuræ est mutuum.

114 Secunda ratio ad probandam malitiam vsuræ, est Aristotelis in politicis, ex eo, quia natura voluit illas tantum acquirendi species esse licitas, quæ exercentur in utilitatem generis humani, & sine damno alterius. Huiusmodi sunt genera acquirendi ex fructibus terræ per agriculturam: ex fructibus animalium per pastoriam: ex translatione mercium, quæ alicubi abundant, alibi defunt, ex locis, in quibus superfluent, ad loca, in quibus deficiunt per mercaturam: ex artificijs & ministerijs per artes: ex rebus utilibus non ad victum, & vestitum, sed ad alios fines, per artes cædendi silvas, & effodiendi metalla: sed ars feneratoria, seu usuraria est ars acquirendi ex damno alterius, sine vlla utilitate generis humani; ergo debuit esse illicita, ut potè quæ non acquirit à natura, sed ab hominibus, & discit per alienam paupertatem. Quæ ratio est profectò pulcherrima, & validissima.

115 Montes pietatis, licet ab aliquibus reputati fuerint illiciti, & usurarij, tamen meritò approbati sunt à Concilio Lateranensi sub Leone Decimo, & laudati à Concilio Tridentino. Astipulatur etiā ratio. In montibus enim pietatis id, quod exigitur supra sortem, nō exigitur ad solvendum mutuantem, sed ad solvendas necessarias impensas pro custodia pignorum,

M

quæ

quæ requirit domum, custodes idoneæ fidei & experientiæ, aliosque ministros. Nec obstat, quod aliquæ ex huiusmodi impensis non sint necessariae pro hoc numero mutuuario deponente pignus tale, quod nullum exigat laborem pro custodia: Nam satis est, si sint necessariae pro toto opere universim, quod opus vergit etiam in bonum huius numero mutuuarij. Non tamen licet plus exigere, quam verè ad huiusmodi expensas sit necessariû, ne ex fine quidem ditandi montem in subventionem aliorum pauperum; sicut non licet accipere vsuras, ad finem eleemosynas elargiendi.

116 Census etiam, & loca montium non sunt ex genere suo illicita. Est autem census *ius exigendi annuam præstationem ex re, vel persona alterius*. Ideò diuiditur in personalem, & realem. Personalis non licet, saltem perpetuus: tum quia prohibetur à Pio V. tum quia videtur habere rationem vsuræ: exigit enim redditus perpetuos, & certos pro pecunia. Census realis *est emptio fructus, vel partis illius*, & vt sit perpetuus, debet esse super re immobili ac perpetua. Alius est irredimibilis, hoc est talis, quem redimere non sit in potestate venditoris: alius redimibilis, qualis nunc est in vsu: imò probabile est hunc solum esse permissum post constitutionem Pij. V.

117 Loca montium eriguntur à Baronibus super suis fundis auctoritate Principis, & distribuuntur inter varios emptores, quorum singuli emunt ius percipiendi quatuor, vel quinque, &c. pro centum, quæ ab initio soluunt. In censibus, & locis montium, nullum interuenit mutuû, vt patet. Et quoniam fiunt cum hac conditione, vt venditori liceat quandoque redimere suum fundum à tali onere, & ex alia parte emptor nûquam possit repetere suam pecuniam (alioquin esset mutuuum palliatum, adeoque vsurarium) ideò vilius venditur tale ius, quam alioquin venderetur. Loca montium minus reddere solent, quam census, propter maiorem securitatem. Neque hic contractus censuum, & locorum montium damnandus est, eo quod emptor percipiat tractu temporis fructus supra fortem: nam hoc idem probaret nō posse cum pecunia iuste commutari fundum fructiferum, cum emptor fundi percipiat ex fundo fructus supra fortem. Item nec est iniustus ex eo, quod census plus reddat, quam reddere soleant fundi. Potest enim plus reddi primò, quia venditori seruatur arbitrium redimendi illud ius, quandoque sibi placuerit: Secundò, quia licet videatur tutius, & expeditius, habere tale ius, quam emere dominium integrum fundi, qui sepe mendax est in fructu, & non sine cura, & labore excolitur; tamen magna utilitas, & delectatio est posse habitare, serere, edificare in suo: Tertio, quia experimento constat, nil tandem tutius, quàm detinere & possidere, non tam iura rerum, & fundorum, quam res ipsas, & fundos. Cætera enim omnia facilius amittuntur, vel saltem in controuersiam, vocantur.

118 Census, cum sit emptio, exigit pecuniam, eamque ex constitutio-

ne

ne Pij V. præsentem, & numeratam. Cæterum de iurè naturæ, & præscindendo à lege positiua non apparet, cur non potuisset fieri permutatio eiusmodi iuris in merces, aut in aliud quippiam pretio æstimabile. Rursus ex eadem constitutione non licet assignare pro fundo census omnia planè bona venditoris, præsentia, & futura, sed aliquem fundum de terminatû, vt eo pereunte pereat etiam ius emptoris. Si tamen fundus pereat pro parte, aut deterior fiat, adhuc remanet integrum ius census, dummodo remaneat fundus talis, ex quo possit colligi tantum redditus, quantum fuit emptum à Domino census, secundum opinionem, quam sequitur Rota Romana, licet contrarium quoque videatur probabile. Veruntamen hæc etiam conditio de certitudine fundi, licet valdè æqua, non est tamen de iurè naturæ.

L A V S D E O.





24642

1/2



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

GRUPO SALSA



21



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA
GREDOS USAL ES



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

GREDO.SAL.ES