

quidam volunt esse unicum, alii esse principalem, alii esse secundarium, quæ differentia ad nostræ rationis efficaciam nunc non refert: tum etiam idem patet ex significacione nominis *justitia* originalis supra declarata: significat enim illam formam, quæ illam rectitudinem formaliter conferebat.

14. *Ex proxime dictis impugnatur sententia Sotii num. 4, relata. — Quid respondeat ad hanc impugnationem Valentia.* — Atque hinc constat falsam esse tertiam sententiam Sotii, si in sensu huic parti contrario accipiatur, vel sano modo expositam a nostra non differre. Nam sive per gratiam intelligat solam qualitatem essentiae animæ inherenterem, sive cum illa comprehendat omnes habitus per se infusos virtutum et donorum, non potuit sola gratia sufficere ad omnes effectus justitiae originalis formaliter praestandos. Nam sola gratia solum confert effectus, et actus ordinis supernaturalis, justitia autem originalis habet etiam effectus ordinis naturalis, et in naturalibus actibus rectitudinem constituebat, ergo sola gratia per se infusa cum suis habitibus non potuit esse integra (ut sic dicam) originalis justitia. Ad hanc vero rationem videtur respondere Valentia, dum ait, cum animæ essentia sit radix omnium potentiarum, a gratia, quæ est in animæ essentia, posse vim accipere potentias ejus ad omnes effectus originalis justitiae. Sicut ab eodem justitiae dono existente in anima corpus etiam immortalitatem reciperet.

15. *Refellitur responsio.* — At vero haec responsio si de propria, et formalí causa, de qua loquimur, intelligatur, facile refutari potest. Nam licet eadem anima sit origo potentiarum, nihilominus potentia (ut supponimus) sunt res ab anima distinctæ; et ideo perfectio existens in essentia animæ non potest formaliter perficere potentias, nec dare illis vim proximam ad suos actus necessariam. Alias eadem ratione probaretur, justitiam infusam esse unicam simplicem formam, scilicet, gratiam existentem in essentia animæ, nullamque formam, seu habitum in potentias ponere, quod omnino falsum est, et Concilio Tridentino contrarium. Si ergo forma, quæ inest proprie in essentia animæ per seipsam non dat vim potentias ad actus sui ordinis: multo minus dare potuit ad actus alterius, seu inferioris ordinis. Quin potius nec virtus per se infusa potentiae dat formaliter vim ad actus inferioris, et naturalis ordinis, quia nec ad illos inclinat, nec per se facilitatem in illis exercendis confert, sed facultatem ad actus superioris ordinis elicendos præbet.

Imo ad hoc etiam in una potentia una simplex supernaturalis forma non sufficit, sed secundum varietatem actuum, et objectorum sæpe multiplicantur habitus per se infusi in eadem potentia, et præter eos requiruntur habitus boni acquisiti, ut potentia sit in omnibus bene, et complete disposita.

16. *Quid rursus respondeat Sotus et Valentia. — Improbantur primo.* — Fortasse respondebitur, licet nunc sola gratia existens in essentia animæ non possit totam hanc vim formaliter conferre potentias, nihilominus in statu innocentiae altiori modo datam, et elevatam fuisse, ut ad omnes illos effectus sola sufficeret. Hoc enim significat Soto, cum dicit, gratiam Adæ in hac parte fuisse majoris dignitatis, quam sit gratia nostra, quia non tantum faciebat hominem gratum Deo, sed etiam *sensualitatem compesebat, et corpus roborabat in obsequium rationis.* Et idem significat Valentia, dicens, unum et idem donum realiter habuisse omnes effectus justitiae et gratiae. Sed hoc in eodem formalí sensu loquendo sustineri non potest. Nam gratia Adæ, et nostra non fuerunt diversæ speciei, sed ejusdem naturæ et essentiae: tum quia Concilium Tridentinum, dicta sess. 5, dicit in can. 1 et 2, Adam amisso sibi, et nobis sanctitatem, et in sess. 6, cap. 7, addit, nos gratiam accipere, seu primam stolam pro illa, quam Adam nobis perdidit: tum etiam, quia peccatum originalē est privatio illius gratiae, quam Adam habuit, et nobis danda fuissest in statu innocentiae, si ille non peccaret: ergo sua, quæ nunc datur non esset ejusdem rationis, et in sua essentia, et entitate æque perfecta non omnino auferret culpam originalis peccati, prout idem Concilium definit: tum præterea, quia gratia, quæ nobis nunc infunditur, est suprema participatio divinæ naturæ, quæ in ratione essentiae participatæ intelligi potest. Unde neque Angelis data est perfectior quoad essentiam: ergo neque primo homini. Denique quia fides, spes et charitas ejusdem rationis fuerunt in primo homine: ergo et gratia.

17. *Progrereditur dicta prima improbatio. — Secundo improbantur. — Tertio improbantur.* — Hinc ergo ulterius procedimus frustra dici gratiam in statu innocentiae habuisse dignitatem, aut nescio quam elevationem, ut per seipsam omnes effectus justitiae conferret. Primo, quia hoc gratis, et sine fundamento dicitur: nam illud est supra naturam illius qualitatis, in nobis enim habet gratia omnem effectum formalem sibi connaturalem, et tamen non habet

omnes effectus justitiae: ergo non potuit illos conferre sine magno miraculo, quod sine fundamento affirmandum non est. Secundo, illa major dignitas non potuit esse physica, quia in gratia non potest intelligi physicum augmentum perfectionis, nisi per modum intentionis, quæ ad illos effectus formaliter non confert, ut per se constat; nam in homine lapso potest esse intensior gratia, quam fuit in Adam, licet in eo dicti effectus justitiae non inveniatur. Si autem dicatur illa dignitas esse moralis per aliquam Dei acceptiōnem, illa sufficere non potuit, ut sola gratia omnes illos effectus formaliter conferret, quia sunt effectus physici, et per alias formas, seu habitus physice, ac formaliter conferri debuerunt. Tertio, quod de elevatione dicitur intelligi potest, aut in genere cause formalis, aut in genere efficientis. Prior est impossibilis, quia nulla forma elevari potest ad dandum alium effectum formalem, realem et physicum, præter illum, quem ex natura sua conferre potest. Unde non potest gratia, si est qualitas in essentia animæ existens, dare voluntati illum effectum formalem, quem præbet illi charitas, et sic de ceteris. Igitur gratia in statu innocentiae solum potuit habere suum effectum formalem in essentia animæ, et eundem, quem nunc habet in homine justo. Posterior autem elevatio effectiva est impertinens, et sine fundamento; nam illa elevatio non est naturalis: ergo oportet, ut per revelationem constet, aut aliam sufficientem auctoritatem, vel saltem per satis probabilem conjecturam: nihil autem horum in præsenti invenitur. Cur enim Deus relinquere potest sine propriis habitibus, et principiis suarum actionum illi statui convenientium, et miraculose uteretur sola qualitate gratiæ ad adjuvandas potentias in illis omnibus actionibus efficiendis. Hoc enim nihil ad perfectionem illius status conduxisset: imo perfectionem minueret, quia potentiae ipsæ non agerent connaturali modo, et propriis perfectionibus formalibus carerent. Si autem potentiae habebant propria intrinseca principia, eo ipso integræ justitiae originalis plures habitus, seu qualitates includit præter gratiam, et consequenter illa elevatio gratiæ ad novam efficientiam impertinens est.

18. *Prædictæ refutationes valent etiam pro donis per accidens infusis. — Et pro aliis naturalibus quæ pertinerent ad statum innocentiae.* — Quæ omnia evidenter convincunt de virtutibus, et donis per se infusis, ut a gratia dis-

tinguntur, et ex illis non minus efficax argumentum sumitur ad reliquos habitus per accidens infusos, quatenus ad perfectam integratatem, et rectitudinem naturalem necessarii sunt, vel conferunt, ut magis connaturali modo fiat. Ac denique idem evidentius est de immortalitate, et robore corporis. Quomodo enim poterat hæc perfectio per solam gratiam animæ inhærentem formaliter conferri: Imo supra ostendimus nullam qualitatem spiritualem potuisse effectum illum formaliter dare, quin etiam nec per intrinsecam qualitatem corpoream factam esse. Quod si dicti auctores non intendunt loqui de justitia in dicto sensu, quam formalem, seu in genere causæ formalis appellavimus, sed solum intendunt gratiam contulisse effectus justitiae per habitus, vel alia dona, quæ ratione illius dantur: et in hoc habuisse gratiam primi status quamdam majorem dignitatem moralem, quia plura dona, et beneficia ratione illius dabuntur, sic non sunt nobis contrarii, obscure tamen locuti sunt, ut in quarto puncto videbimus.

19. *Tertia deinde pars assertionis suadetur.* — Et hinc facile intelligitur, quod in tertio punto nostræ sententiae asseruimus, nimur originalem justitiam etiam in actu primo consideratam, prout de illa loquimur, non inclusisse tantum habitus, vel qualitates intrinsecas permanentes, et animæ, et corpori inhærentes: sed etiam alia Dei beneficia, et maxime speciale ejus protectionem et providentiam. Probatur, quia in superioribus ostensum est, effectum non peccandi venialiter in illo statu: et non incurriendi deceptionem, vel errorem infallibiliter, et continendi appetitum inferiorem, ut nunquam haberet motum præventionem rationem, aut homini inconvenientem, non potuisse fieri per solos habitus, sed necessariam fuisse speciale Dei providentiam et protectionem. Idemque ostendimus de corporis immortalitate, seu impossibilitate: sed isti effectus pertinebant ad justitiam originalem: ergo integræ justitiae in actu primo sumpta aliquid amplius præter habitus includebat. Dices, quomodo potest esse per modum actus primi, et non esse per habitum, vel qualitatem permanentem? Respondeo, quia esse potest per extrinsecum adjutorem homini assistentem, semperque expositum, ac sufficienter præparatum ad præveniendum hominem, et juvandum in omnibus opportunitatibus ad illos effectus necessariis. Non est tamen inde inferendum hoc adjutorium extrinsecum ad omnia sufficere, nam virtus intrinseca forma-

liter perficiens, et dans connaturalem virtutem operandi, necessaria imprimis fuit, ubi autem illa non sufficit, divina protectio adjungenda est, quæ prædicto modo adjutorium in actu primo conferre censeatur. Sicut ignis, verbi gratia, sufficienter est constitutus in actu primo ad calefaciendum, quia licet calor ejus per se solus absolute non sufficiat ad calefaciendum habet nihilominus paratum Dei cursum, propter quod quasi in actu primo illum habere dicitur: ita ergo servata proportione in præsenti loquimur.

20. *Probatur quarta pars assertionis auctoritate D. Thomæ et Augustini.*—Quarta vero pars resolutionis datae ex dictis facile probari potest, eamque præcipue intendit D. Thomas in locis pro tertia sententia allegatis. Nam hac ratione dicit, justitiam originalem quoad formale, fuisse gratiam ipsam, id est, quoad principalem formam, quæ tanquam radix, et fundamentum ad alias perfectiones justitiae originalis comparatur. Item in eodem sensu dicit, peccatum originale esse privationem justitiae originalis, utique formaliter, seu essentialiter quoad privationem gratiæ, et consequenter quoad reliqua, quia destrueta radice, consequenter destruuntur reliqua. Et nihilominus e contrario ait, per infusionem gratiæ simpliciter auferri originale peccatum, quia tollitur quoad suum formale et essentiale, quamvis non tota justitia originalis integre, quoad omnes suos effectus, restituatur. Ac denique hac ratione verum habet, quod Angustinus et divisus Thomas dixerunt, hominem peccando immortalitatem amisisse, quia gratiam perdidit, id est, quia gratia suo modo erat fundatum, et radix illius immortalitatis.

21. *Deinde ratione.*—Ratione declaratur, quia justitia originalis formaliter, et adæquate erat quædam collectio plurium perfectionum data a Deo ad constituendum hominem in quodam felicitatis statu: ergo illa omnia data sunt cum aliquo ordine inter se. Nam multitudine sine ordine est confusio, et ideo, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, imo cum summa sapientia, et pulchritudine ordinantur: optimus autem ordo postulat, ut quando multa in unum conveniunt, inferiora superioribus surbordinata sint, et quod in eis est supremum, sit quasi caput, et fundamentum aliorum: ergo ita fuit constituta originalis justitia. Unde cum in illa collectione gratia fuerit principalis forma, illa censenda est quasi essentialis in illa justitia, reliqua vero omnia tanquam proprietates ejus, vel tanquam auxilia, et ornamenta

illi adjuncta ad perfectius vivendum, et operandum secundum justitiam, et sine defectu.

22. *Confirmatur, et declaratur amplius.*—Et confirmatur, amplius rem ipsam declarando. Nam si nomine gratiæ intelligamus solam simplicem formam gratiæ existentis in essentia animæ, illa imprimis comparatur ad habitus operativos per se infusos, tanquam essentia ad proprietates: et hac ratione dicitur esse illorum radix et fundamentum. Si vero sit sermo de tota gratia habituali, prout includit habitus operativos per se infusos, et præbet animæ supernaturalem rectitudinem: sic etiam gratia fuit fundamentum, et radix illius rectitudinis naturalis, quæ per justitiam originalem supra puram naturam addebat. Quia, teste Augustino, imo etiam teste experientia et effectu, quem Scriptura narrat, illa naturæ integritas, seu rectitudo, sub hac lege data est, ut quamdiu prior rectitudo erga Deum duraret, etiam inferior rectitudo naturalis conservaretur, et priori destructa, posterior consequenter amitteretur: ergo signum est, gratiam etiam fuisse fundamentum rectitudinis naturalis saltem ex lege, et pacto Dei. Imo supposita elevatione humanæ naturæ ad finem supernaturalem, et statum gratiæ, id ex natura rei consequebatur, quia non potest homo in hoc statu se avertere a Deo fine supernaturali, quin contra rationem etiam naturalem peccet, et consequenter rectitudinem naturalem deserat, et ideo perfecta etiam rectitudo naturalis in supernaturali fundari debuit.

23. *Prograditur dicta confirmatio, et declaratio.*—Denique cum homo in eo statu properter finem supernaturalem conditus sit, quidquid perfectionis recepit in rectitudine naturali, datum illi est ad conservandam felicius, et melius rectitudinem supernaturalem, et ut posset homo facile, et sine impedimentis tendere in illum finem sine peccato, et cum magno merito: ergo omnis illa perfectio intuitu gratiæ data est, et sub ea ratione censeri potest tanquam speciale adjutorium gratiæ: ergo fuit in illa fundatum et radieatum, et properter illam tanquam properter formam principalem donatum. Atque codem modo concludi potest de aliis perfectionibus pertinentibus ad robur, et impossibilitatem corporis. Nam hæc etiam properter virtutis operationem data sunt tanquam dispositiones, quæ et evitacionem mali, et operationem boni faciliorem reddent, et præterea si aliquid considerari potest in originali justitia, quod vel ad hominis ornatum, vel ad naturalem commoditatem,

aut jucunditatem pertineat, totum id datum est homini ut amico Dei, et filio justo, et innocentio, et ideo datum fuit dependenter a prima gratia in statu innocentiae collata: fuit ergo illa gratia fundamentum reliquorum bonorum originalis justitiæ. Unde si Soto, et alii auctores tertiae opinionis hoc tantum dicere voluerint, illis non contradicimus, verumtamen non satis id explicuerunt.

24. *Quinta assertionis pars exclusiva ostenditur.—Excluditur imprimis habitus omnis hærens substantiae animæ supernaturalis.*—Tandem probanda superest ultima pars nostræ sententiae, quæ quidem ex discursu præcedentium capitum satis, ut existimo, probata est, nunc etiam propter Scotum, Henricum aliquid addere, vel magis urgere necessarium est. Et imprimis, ut per omnia discurramus, supponimus, justitiam originalem non addissemus aliquem habitum inhærentem essentia animæ præter gratiam sanctificantem. Hoc non est necesse contra Scotum probare, cum ipse non admittat. Et fere idem de Henrico dicere possumus, cum ipse non admittat in essentia animæ gratiam, quæ sit qualitas a charitate realiter distincta. Et ita neuter illorum in præsenti de tali qualitate loquitur. Generanter autem probatur, quia vel talis qualitas esset ordinis supernaturalis, vel naturalis. Neutrum dici potest: ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia esto illa qualitas sit possibilis ad aliquem animæ ornatum, nihilominus ad rectitudinem justitiae, et sanctitatis, nec esset necessaria, neque aliquid conferre poterat. Quia qualitas gratiæ sufficienter constituit animam participem divinæ naturæ, et perfectam in esse divino supernaturali: ergo propter hanc rectitudinem non est necessaria alia qualitas per se infusa in essentia animæ. Neque etiam propter operationem: quia qualitas existens in essentia animæ non dat proximam facultatem operandi supernaturaliter, hanc enim præbent habitus potentiales. Quod si fortasse dare potest efficientiam radicalem, ut sic dicam, vel principalem, illam sufficienter confert qualitas gratiæ. Frustra ergo et sine fundamento talis supernaturalis qualitas fingeretur.

25. *Tum etiam naturalis.*—Aliud item membrum de qualitate naturali facile probatur, quia nullum effectum formale potest in essentia animæ talis qualitas habere, qui ad rectitudinem justitiae naturalis pertineat, quia nec potest dare animæ aliquam majorem integratatem in suo esse, neque etiam ad opera-

tionem juvare, cum non sit in potentia. Solum potest aliquis cogitare, talem qualitatem in essentia animæ quasi elevantem, aut confortantem illam ad informandum corpus immutabiliter, seu incorruptibiliter, atque ita fuisse necessariam ad justitiam originalem ex ea parte, qua corporis immortalitatem tribuebat. Et hoc fortasse dicent, qui opinati sunt, corpus hominis in statu innocentiae habuisse immortalitatem ex vi ejusdem qualitatis spiritualis. Sed hæc opinio in superioribus rejecta est, et revera non est verisimilis; tum quia informatio animæ circa corpus est intensive indivisibilis, et non recipit magis, aut minus. Tum etiam, quia cum sit modus substantialis, etiamsi esset capax illius augmenti, non posset per qualitatem accidentalem illud formaliter recipere. Tum denique, quia illa qualitas spiritualis non posset resistere contrariis agentibus, ne dispositiones corporis humani corrumperent, neque illis sublati posset unio anime, ad corpus naturaliter conservari. Igitur originalis justitia nullam qualitatem præter gratiam in anima substantia ponebat.

26. *Deinde excluditur habitus supernaturalis intellectivus distinctus ab iis qui nunc infunduntur.*—Deinde in intellectu nullum peculiarem habitum cognoscitivum justitia originalis addebat. In hoc non contradicit Scotus, nec quisquam de tali habitu loquitur. Nec etiam Henricus loquitur de rectitudine intellectus, sed tantum voluntatis. Neque aliquem alium auctorem invenio, qui hujusmodi habitum excogitaverit, et ideo breviter probatur hæc pars. Primo quia per fidem, et dona Spiritus sancti sufficienter perficitur intellectus viatoris in ordine ad supernaturalem rectitudinem intellectus: nec in statu justitiae originalis haberet homo supernaturalem rectitudinem habitualem alterius rationis, quia non haberet aliam scientiam per se infusam, aut lumen propheticum habituale distinctum a lumine fidei, multoque minus lumen gloriæ. Nihil enim istorum ad rectitudinem illius status necessarium erat: nec cum probabili fundamento affirmari potest. Quod si fortasse facilior, et melior usus fidei, et aliorum bonorum intellectualium in statu innocentiae necessarius erat, non ex habitu distincto provenire poterat, nisi sub nomine habitus includantur species, quas non negamus potuisse sub perfectione justitiae originalis comprehendendi. Non oportet autem illas fingere per se infusas, nam ad usum fidei sufficiunt acquisitæ, quæ tunc per accidens infunderentur, quantum ad inte-

gritatem illius status necessarium esset, et in suo ordine essent valde perfectae, et cum eis darentur phantasmata ad illarum usum valde accommodata. Et, quod caput est, illa major perfectio ex actualibus Dei auxiliis, et illuminationibus maxime proveniret. Unde recte dici potest, justitiam originalem illa auxilia comprehendisse modo supra explicato, non tamen novum intellectualem habitum per se infusum.

27. *Tum etiam distinctus ab infusis per accidens.* — Secundo etiam in ordine ad naturalem rectitudinem sufficienter perficiebatur intellectus per intellectuales virtutes per accidens infusas, imo fortasse non semper, et in omnibus fuissent necessariae: sed nunc de Adamo loquimur, cui datas esse diximus cum speciebus, et phantasmatis necessariis, et sufficientibus ad bonum usum rectae rationis, ac subinde ad rectitudinem naturalem, quatenus ex intellectu pendet. Quis ergo alius habitus ordinis naturalis excogitari potest, quem justitia originalis in intellectu postulaverit, aut posuerit? certe vix videtur intelligibilis, aut possibilis, nedum necessarius. Nam habitus opinionis, aut fidei humanae, ad perfectionem illius status non pertinebant: virtutes autem intellectuales non videntur plures excogitari posse. Quod si objiciatur de perfectione intellectus, quam justitia originalis includebat, scilicet, ut illo statu durante, non deciperetur. Respondemus, illam perfectionem non potuisse a peculiari habitu provenire, sed ex prudenti usu in judicando de rebus non evidenteribus adjuncta simul, vel potius antecedente peculiari Dei protectione, et providentia, ut in superioribus explicatum est. Neque in hoc punto Henricus aut Scotus nobis contradicunt.

28. *Excluditur præterea omnis habitus voluntati per accidens infusus præterquam virtutum naturalium.* — Tertio vero addimus, justitiam originalem nullum habitum, aut rectitudinem naturalem permanentem addidisse voluntati præter virtutes ordinis naturalis, quæ ex natura sua per actus acquiri possunt, et in statu originalis justitiae per accidens infundebantur. Probatur generatim ratione facta, quia illi habitus studiosi ad omnem rectitudinem naturalem, quæ in voluntate esse potest permanenter, et per modum habitus, sufficiunt. Nam hæ virtutes versantur circa omnia objecta honesta, quæ per rationem naturalem ostendi possunt, ut sunt principia omnium honestorum actuum, qui per naturalem prudentiam regulari possunt: ergo sufficienter inclinant ad omnem rectitudinem naturalem,

nam rectitudo in usu ipso per actus honestos, et naturali rationi conformes, et non per alios, exercetur.

29. *Ad idem arguitur cum Scoto contra Henricum in num. 3.* — Deinde contra Henricum, quem etiam Scotus impugnat, argumentari possumus, quia illa rectitudo naturalis quam justitiam originalis addebat voluntati secundum Henricum, vel erat res aliqua distincta a voluntate, vel modus ejus, formaliter, aut ex natura rei ab illa distinctus. Hæc enim Henricus non declarat. Dicit tamen illam fuisse quamdam justitiam quam voluntas condita sine donis gratiæ in puris naturalibus haberet, et illam posset amittere, quia per suam libertatem posset se obliquare, et ita justitiam corrumpere inducendo in se obliquitatem justitiae oppositam. In quo insinuat illam justitiam esse rem a voluntate distinctam sive omnino realiter, sive ex natura rei, seu modaliter: quia ut auferri possit a voluntate, saltem hæ distinctione necessaria est. Contra hanc vero partem objicit Scotus, nam si hæc justitia est aliqua res, vel modus realis positivus separabilis a voluntate, posset Deus creare hominis voluntatem sine illa justitia, seu rectitudine, quia quæ in re distincta sunt, et per actionem hominis separari possunt, multo facilius possunt a Deo separari. Sed voluntas hominis sic creata posset peccare, quia esset libera ad agendum secundum rationem naturalem, vel contra illam: ergo tunc etiam obliquaretur per suum actum sine amissione alicuius entitatis: ergo ex potestate se obliquandi non potest colligi talis qualitas.

30. *Arguitur secundo.* — Secundo argumentari possumus, quia si illa justitia est qualitas realiter distincta a voluntate, non potest esse, nisi aliquis habitus. In qua non alia specie qualitatis esse potest? Erit ergo habitus operativus, quia potentia non est capax aliorum habituum, vel saltem ut potentia est aliis non indiget: erit præterea habitus operativus actuorum rectorum, seu honestorum, quod ipse Henricus fateri videtur, cum qualitatem illam justitiam nominat: ergo non potest esse qualitas illa distincta a virtutibus omnibus naturalibus, quæ voluntati præbent rectitudinem in ordine ad actus morales honestos. Diceret forte Henricus, illam justitiam non esse aliquam virtutem particularē, sed esse quamdam qualitatem simplicem, et universalem rectificantem voluntatem ad omnes morales actus virtutum particularium. At profecto talis qualitas non est nisi ipsa voluntas, nam ipsa non

est capax alterius habitus æque universalis respectu boni honesti, alias omnis distinctio moralium virtutum supervacanea est: et præterea sine ullo fundamento talis qualitas excogitata est. Quod si fortasse dixerit Henricus, illam justitiam non esse propriam qualitatem, seu rem omnino distinctam a voluntate, oportet, ut nobis explicet, quis, vel qualis sit iste modus. Nam voluntas est res quædam invisibilis, incapax ex natura sua modi intentionis, et extensivi augmenti, in qualitatibus autem hos duos modos invenimus, nec alium in voluntate intelligere possumus. Præsertim quia ille modus ponitur separabilis naturaliter a voluntate, ac proinde distinctus ab illa ex natura rei: voluntas autem ex natura sua est immutabilis in sua entitate, et inherenter ad animam, non minus quam anima ipsa: ergo ille alias modus gratis excogitatus est, et percipi non potest.

31. *Arguitur tertio.* — Tertio principaliter errat Henricus, quia vult, illam justitiam esse naturalem, ac debitam homini in puris naturalibus, et nihilominus tantam esse, ut omnino subjiciat appetitum voluntati, et rebellionem carnis ad spiritum auferat. Utrumque autem falsum est. Nam imprimis pugna inter inferiorem et superiorem appetitum naturalis est homini, si in pura sua natura spectetur, ut supra probatum est, quia sensibilia objecta naturaliter præveniunt, et immutant sensus externos et internos: et consequenter appetitum etiam sensitivum naturaliter movent. Corpus etiam hominis in pura natura corruptibile est, et consequenter aggravat animam: et impedit spiritum. Ergo status justitiae originalis non potest dici illo modo naturalis, ut supra etiam tactum est, et paulo post confirmabitur. Deinde nulla qualitas existens in voluntate per modum habitus potest sua naturali virtute impedire omnes prævenientes motus appetitus, ut supra ostensum est. Præterea, si qualitas illa esset dicto modo connaturalis, non amitteretur propter peccatum, tum quia naturalia manent integra, teste Dionysio, tum etiam, quia unus actus non potest statim corrumpere totum habitum justitiae acquisitum: ergo multo minus posset corrumpere totam illam justitiam naturalem, tum præterea, quia alias nunc homo esset monstrosus, et mancus in his, quæ suæ naturæ debita sunt, et consequenter posset evidenter cognosci, vel nunc nasci hominem in statu peccati, vel suo auctore absque donis naturæ debitiss, sine causa procreari.

33. *Contra Scotum in num. 2, quod justitiam originalem constitutam ex solis habitibus utriusque appetitus.* — Superest dicendum de opinione Scotti, in qua duo nobis displicant. Primum, quod in solis quibusdam habitibus voluntatis, et appetitus sensitivi constituit originalem justitiam. Nam supra probatum est, per solos habitus non potuisse subdi perfecte appetitum sensitivum voluntati, nec somitem extingui, seu concupiscentiam omnino fræna-