

nunquam venialiter peccarent, quod quam sit falsum, constat ex materia de gratia. Sequela patet, quia multi sunt, qui propter nullam causam committent actum malum, si actu animadvertant malitiam ejus etiam venialem, et in peccatis venialibus, quæ ex subreptione fiunt, nunquam intercedit hæc actualis consideratio, nam quando hæc intervenit, jam est actus deliberatus saltem illa deliberatione imperceptibili, quæ sufficit ad mortale, quantum est ex parte modi operandi, ut Cajetanus supra notavit, et latius in materia de peccatis dicemus.

16. Tertio sequitur nunquam actum impulari ad culpam, nisi fiat cum actuali conscientie reprehensione, quia si hæc non intercedit, oportet ut aliqua inconsideratio interveniat: ergo si illa non sufficit ad causandum *voluntarium*, etiamsi voluntaria sit, excusabit semper quamdiu non abest actualis consideratio seu reprehensio conscientie. Consequens autem videtur esse contra illud Pauli 2, ad Corint. 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, quod testimonium fere ad hoc propositum ponderat Hieronymus, dialog. 2, contra Pelag., reprehendens illum quod diceret nullum esse peccatum ex ignorantia commissum: *Sæpe enim (inquit) aliqua malitia latet ubi bene egisse arbitramur: et ideo Apostolus temperat sermonem, ne forte per ignorantiam deliquisset*, quæ certe ignorantia vix poterat in Paulo esse nisi actualis inconsideratio: unde ad hoc confirmandum adduci possunt Patrum testimonia, qui monent ut opera etiam virtutum magna discretione fiant, *ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis*, ut dixit Gregorius, 1 Moral., cap. 19, alias 39, et 5 Moral., cap. 22, alias 23, et libr. 9, c. 16, seu 23 et sequentibus, et Cassianus, collat. 1, cap. 20, 21 et 22. Item possent hic afferri testimonia sacræ Scripturæ, quæ maxime reprehendunt eos, qui ex nimia peccandi consuetudine, sine ulla conscientie reprehensione delinquant, et peccata sicut aqua bibunt: hæc ergo actualis inconsideratio non excusat, nec tollit *voluntarium* si ipsa voluntaria sit.

17. *Qua regula discernendum sit ne inconsideratio voluntaria, an non.*—Sed tota difficultas, quæ tangitur in argumentis in principio positus, est, quæ regula servanda sit ad judicandum quando hæc inconsideratio sit involuntaria, et excuset ac tollat *voluntarium*; quando vero sit voluntaria, quod censeo explicatu difficile. Duo tamen extrema vitanda sunt; primum erit si quis putet ad hujusmodi

voluntarium satis esse, ut in aliquo objecto actu considerato virtualiter contineatur aliud, tanquam propria et per se causa ejus physica, vel morali: quod potest fundari in doctrina D. Thomæ supra citati quod effectus per se secutus est voluntarius, quamvis non sit prævisus: hæc enim regula non potest esse universaliter vera, quia quamvis hæc continentia unius in alio sit intrinseca et per se ex natura rei, nihilominus potest esse invincibiliter ignorata, ut licet in simplici fornicatione contineatur detrimentum prolis, nihilominus potest invincibiliter ignorari ea malitia: ergo eodem modo potest similis effectus, vel conditio actus involuntarie non considerari, si nihil actu offeratur, quod sit sufficiens ad excitandam mentem, vel voluntatem, ut intellectum applicet ad hujusmodi considerationem. Item hac ratione excusatur quis a culpa morosæ delectationis, quando ex naturali oblivione non considerat conditionem sui operis: idem ergo erit de reliquis.

18. Unde obiter sumi potest aliqua regula ad hujusmodi *involuntarium* cognoscendum: quandocumque intellectus in ea est dispositione circa aliquod objectum, vel conditionem objecti, ut ex vi illius non possit voluntas applicare intellectum ad propriam considerationem illius objecti, seu conditionis, tunc inconsiderationem illius esse omnino involuntariam, et consequenter reddere actum vel omissionem actus involuntarium prout ad actum, vel conditionem ejus terminatur. Hæc regula constat ex omnibus supra adductis, et ex Cajetano 1, 2, quæst. 6, art. 8, et Corduba, 1, 2, de Ignorant., quæst. 17, dub. 1, ubi refert Alensem et alios. Et ratio propria est, quia deficiente in intellectu hujusmodi cogitatione, non potest in voluntate dari *directum voluntarium*, ex illo principio, *nihil volitum quin præcognitum*; neque etiam potest esse *indirectum*, quia hoc semper etiam supponit potestatem volendi directe, et ideo supra dixi hujusmodi voluntariam tantum reperiri in potentia libera, quia fundatur in potestate operandi, et non operandi: si autem hic et nunc non est in homine potestas considerandi rem aliquam in se ipsa, non est etiam potestas directe illam volendi: ergo non poterit actu esse voluntaria indirecte. Dices esse posse voluntarium in alio, in quo virtute continetur. Respondetur hujusmodi *voluntarium*, etiam supponere potestatem volendi in se id, quod in alio continetur, alioqui illud non potest esse volitum ut quid distinctum ab

ipso objecto primario quod in se et formaliter volitum est, et ideo hoc voluntarium supponet, vel actualem considerationem, vel saltem potestatem proximam et liberam considerandi illam virtuales continentiam unius in alio, et propterea hoc *voluntarium in alio* inter *voluntaria indirecta* computari solet, eademque ratione reperiri non potest nisi in potestate rationali et libera.

19. *Voluntarium indirectum stare potest absque actu voluntatis, non absque actu intellectus.*—Unde inferitur primo, si contingat intellectum nihil actu considerare, nihil etiam esse posse tunc *voluntarium directum*, aut *indirectum*, ut notavit recte Scotus, in 2, dist. 4 et 42, et Ferrariensis, cont. Gent., cap. 101, et Hangestus, in suis Moralib., cap. 6, § 1. Et ratio est clara ex dictis, quia nulla præexistente in intellectu cogitatione actuali, non est potestas in voluntate movendi illum ad aliquid cogitandum: ergo illa carentia cogitationis tunc non potest attribui voluntati nec directe, nec indirecte. Dices contingere posse ut illa totalis inconsideratio procedat ex voluntate, nam sicut potest applicare intellectum ut consideret, ita etiam ut suspendat considerationem; ergo etiam potest velle ut omnino nihil cogitet. Respondetur fortasse hoc non esse in potestate voluntatis, quia vix est humano modo possibile: tamen hoc dato, saltem est certum pro illo instanti, pro quo durat talis actus voluntatis non posse esse in intellectu illam carentiam totalem actus, quia hæc destrueret ipsum actum voluntatis ad summum, ergo fieri poterit ut immediate post illud instans intellectus suspendat omnem actum ex imperio voluntatis, et tunc illa suspensio esset voluntaria ab actu præterito, non vero hic et nunc ab actu præsentis pro hoc instanti, ut nunc loquimur, quia jam non est amplius in potestate voluntatis tollere illam suspensionem actus ab intellectu, nisi aliunde proveniat aliqua nova cogitatio naturalis, ac non voluntaria. Unde obiter colligitur differentia inter intellectum et voluntatem respectu *voluntarii indirecti*, nam hoc esse potest sine ullo prorsus actu voluntatis, ut supra dictum est, non tamen esse potest sine ullo prorsus actu intellectus. Et ratio est, quia carentia actus voluntatis non tollit potentiam proximam volendi, sed potest esse ex sola libertate voluntatis, positus omnibus requisitis in actu primo ad nolendum: at vero totalis carentia actus intellectus tollit potestatem proximam volendi etiam ipsam considerationem intellectus.

20. Secundo inferitur ex dicta regula, etiamsi intellectus aliquid actu cogitet, si res ipsa cogitata, vel ejus consideratio non sit talis ut ex se sufficiat ad excitandam voluntatem ut possit applicare intellectum ad alterius rei cogitationem, non satis esset ut inconsideratio alterius rei sit voluntaria, nam si illa res sit prorsus separata ab altera, quæ actu cogitur, ejus consideratio erit omnino involuntaria ex eodem principio, quod tunc non est in voluntate potestas applicandi intellectum ad talem cogitationem: non enim quælibet res potest excitare memoriam alterius, nec voluntas potest facere ut intellectus ab una in aliam transeat, considerandam, nisi inter illas sit aliqua connexio, vel etiam aliqua consideratio illius: qualis aut quanta hæc esse debeat, explicandum superest.

21. Alterum ergo extremum erit si dicamus, tunc solum inconsiderationem esse voluntariam, quando supra illam aliquo modo reflectitur intellectus actu formali, ut expresse advertendo se non satis considerasse hanc rem, et teneri ad exactius considerandum, vel saltem dubitet de sufficienti cogitatione, et de obligatione amplius cogitandi: et eadem ratione juxta hunc modum dicendi, ut res actu non considerata sit voluntaria, oportebit ut aliquo modo cadat in actualem apprehensionem intellectus, vel directe, ut si intellectus prævideat ex tali causa esse consequendum talem effectum, vel saltem de hoc dubitare, incipiat, vel saltem reflexe si incipiat dubitare utrum oporteat inquirere et considerare sit ne periculum ut consequatur talis effectus. Qui quidem modus dicendi si esset verus, facile expedit difficultates positas, facileque declararet quando oblivio alicujus rei censenda sit naturalis, scilicet quando nec res oblita actu objicitur menti consideranda, neque ipsamet oblivio, seu inconsideratio illius, nec obligatio considerandi illam. Denique juxta hunc modum excusarentur homines a multis peccatis: et a perplexitatibus et scrupulis.

22. Sed tamen hoc ipsum apud me reddit hunc dicendi modum valde respectum, et moraliter incredibilem, quia juxta illum sequuntur omnia incommoda, quæ in probatione secundæ conclusionis n. 14, illata sunt, nam vix est ullus peccator, qui dum actu peccat, faciat illam reflexionem, an satis consideret objectum et malitiam ejus, vel teneatur amplius considerare, etc., excusabuntur ergo homines facillime a culpis quas libere committunt. Deinde sic argumentor, nam ut inconsideratio sit vo-

luntaria ex parte voluntatis, non est necessarius positivus actus quo velit non considerare, nam cum inconsideratio sit quædam omissio, sufficit carentia actus ut illa sit voluntaria, vel sufficere poterit etiam voluntas alterius rei ex qua sequatur talis inconsideratio, si alioqui ex parte intellectus sit sufficiens dispositio ad hoc voluntarium.

23. Rursus ex parte intellectus, quod non sit necessaria illa reflexio, quæ aliquo modo terminetur ad circumstantiam, vel conditionem actus non consideratam in particulari, sic declaratur, nam constituamus hominem actu considerantem esse malum, vel peccatum id quod operatur, non tamen in particulari considerare quale malum, vel peccatum sit, neque circa hoc facere aliquam reflexionem. Interrogo igitur, an illa consideratio speciei, vel gravitatis peccati in particulari sit voluntaria, nec ne? et consequenter an peccatum commissum cum illa inconsideratione sit in ea specie mali, quam in re habet actus, vel tantum sit malum in ordine ad illam communem rationem quæ est in illa apprehensione actuali: hoc posterius non potest convenienter dici, nam inquiri quænam sit illa species malitiæ. Dicitur potest esse in quadam specie, quæ sumi potest ex habitudine ad objectum conceptum sub ratione generica ut est in hoc actu, volo honeste vivere, seu inique agere, de qua specie inferius suo loco. Sed contra hoc est, quia in eo casu oportet ut peccatum sit aut veniale, aut mortale, quia a parte rei non potest dari aliquod peccatum ab his abstrahens, quia distinguuntur quasi per contradictionem scilicet per aversionem, aut non aversionem a Deo ultimo fine, sed in eo ille non deliberavit, nec consideravit actualiter, utrum illud sit peccatum veniale, aut mortale, ut suppono, sed solum esse peccatum: ergo necesse est ut aliqua specialis ratio actu non considerata sit voluntaria. Dicitur fortasse illud esse peccatum veniale, quia hoc ipso quod est peccatum, ut minimum, debet esse veniale, et ideo si ulterior malitia non consideratur, saltem contrahetur illa minima, quæ ad veniale sufficit. Sed revera hæc responsio in doctrina morali est valde falsa, et periculis exposita, nam si hoc verum est, fere omnia peccata sunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui non exquisite reflectuntur supra suas actiones, quia dum peccant, interius ad summum reprehenduntur se male agere, neque examinant species malitiæ, nec gravitatem peccatorum. Item quis dicat eum qui

detrahit proximo, considerans actu se male agere, et nocentem illi inferre, etiamsi in re ipsa magnum inferat nocentem, peccare solum venialiter, quia non consideravit actu gravitatem nocentem. Atque idem fere est de eo, qui jecit sagittam, aut applicuit ignem, prævidens fore ut sequatur aliquod incommodum, non tamen in particulari advertens quale illud sit, nam tunc si occidat hominem, vere censebitur homicida et irregularis, quia revera se exposuit voluntarie hujusmodi periculo, et imprudenter egit sic operando: ergo signum est in hujusmodi eventibus illam inconsiderationem in particulari, et conditionem actus ex illa ortam esse voluntariam. Quod etiam potest alia via confirmari, nam si duo furentur cum eadem omnino advertentia, quod furtum est malum absque ampliori ponderatione et inquisitione, et unus furetur 100, et alter 10, gravius peccat qui furatur centum, quamvis formaliter non advertat in illa materia esse graviorem malitiam: alias dicendum esset omnia peccata quæ fiunt cum simplici illa et confusa advertentia malitiæ, esse æqualia, et esse minima, quod nemo theologus dicet.

24. Si vero prius illud eligatur, scilicet ut particularis malitia, vel species sit voluntaria, satis esse advertentiam ad communem rationem mali, imprimis habeo ex parte quod intendendo, scilicet ad hoc voluntarium non esse necessariam formalem illam reflexionem, quæ includat propriam et determinatam apprehensionem talis conditionis, vel malitiæ. Deinde sic argumentor, nam illa apprehensio objecti non est satis ut voluntas determinate applicet intellectum ad considerandam talem speciem, vel conditionem contentam sub illa ratione communi, quia voluntas non potest determinate ferri in incognitum, et tamen illa consideratio, seu particularis conditio, aut species est voluntaria, quia stante illa advertentia objecti communis, potest voluntas saltem confuse movere intellectum ut inquirat quid sub illo communi lateat: quæ motio satis est ut intellectus possit pertingere ad considerandum id quod in re ipsa est: ergo eadem ratione advertentia ad objectum sub ratione amabilis, vel eligibilis, vel sub alia simili, erit satis ut voluntas antequam libere eligat, possit movere intellectum ad perficiendum et prudenter iudicandum de tali objecto, et de re agenda: ergo si se præcipitet, et id facere omittat, hoc satis erit ut talis inconsideratio, talisque conditio, seu circumstantia actus sit voluntaria. Probatur consequentia, quia tanta connexio esse po-

test inter bonum ut sic, et bonum honestum, quanta est inter malum in communi, et tale malum, similiter inter actionem et objectum, vel circumstantias ejus poterit facile intelligi similis connexio.

25. Quocirca dicendum censeo hanc inconsiderationem et effectum ejus, variis modis posse esse voluntaria: primo directe et in se, et ad hoc est necessaria illa reflexio intellectus inanimadvertentis, oportere amplius inquirere, vel considerare de tali re, etc.; ergo et actus voluntatis volentis non considerare, sed operari absque majori consideratione; directe voluntarius est, quia *voluntarium directum*, non est sine positivo actu voluntatis, et si terminari debet ad objectum in se ipso, oportet ut objectum in se sit actu cognitum.

26. Secundo potest esse hæc inconsideratio in se voluntaria, tamen indirecte tantum, et ad hoc necessaria est eadem reflexio ex parte intellectus, quia non potest aliqua res esse in se voluntaria, nisi in se ipsa sit proposita voluntati, ut ipsa possit libere operari, vel suspendere actum circa ipsam, nam in hoc distinguitur *voluntarium in se a voluntario in alio*: proposita autem illa reflexione intellectus circa inconsiderationem ipsam, potest voluntas nullum actum habere circa illam, nec circa intellectum applicandam ad ampliorem considerationem, sed solum circa hic et nunc faciendum, et tunc illa inconsideratio est indirecte voluntaria per solam carentiam actus: conditio autem, vel malitia, vel circumstantia actus quæ non fuit considerata, erit voluntaria *in alio*, vel *indirecte* in ipsa inconsideratione, vel certe propinquus in voluntate operandi cum tali inconsideratione.

27. Tertio potest hæc inconsideratio esse voluntaria in alio directe, vel indirecte, seu per actum positivum, aut per carentiam actus, qui modus est difficilior ad explicandum, et in particulari sæpe excedit, ut existimo, facultatem humanam posse exacte discernere utrum inadvertentia fuerit voluntaria nec ne, et ob id fortasse dictum est *prævarium esse cor hominis, et incrustabile*, Jerem. 17, et illud psalmi 81: *Ab occultis meis munda me*. Nihilominus difficultas hæc non est sufficiens, ut negetur hic modus voluntariæ inconsiderationis, quem sine dubio supponit D. Thomas 1, 2, quæst. 6, locis cit., et in illa doctrina numer. 17 citata, quod effectus potest esse voluntarius, licet non sit prævisus: quod necessario intelligendum est de prævisione directa, nam indirecta saltem excludi non potest, alioqui esset effectus in-

vincibiliter ignoratus. Et ideo idem D. Thomas 1, 2, quæstione 76, articulo 4, dicit cum aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se et directe feratur in peccatum, sed tantum per accidens, seu indirecte: unde concludit minorem tunc esse contemptum, minusque peccatum, non tamen nullum. Atque eadem veritas colligitur ex aliis auctoribus, qui dicunt ad hoc voluntarium sufficere deliberationem virtuales, ut Cajetanus ait, vel interpretativam, ut Durandus in 2, d. 24, q. 6, n. 5, et ex aliis qui dicunt esse culpabilem negligentiam voluntatis non applicantis intellectum ut sufficienter se informet, prout loquitur Gabriel in 2, d. 22, et admittit Corduba cum aliis quos refert, q. 17, dub. 1, in fine. Rationes autem ad ostendendum, ita esse, sufficienter adductæ sunt, tum in reprobando secundum modum dicendi in n. 22, tum etiam in probanda secunda assertione, numero 12.

28. Modus autem quo id potest declarari et intelligi, hic est. Nam ut voluntas libere moveatur, necesse est ut in intellectu præcedat aliquod iudicium circa rem agendam cum sufficienti reflexione, et ponderatione ipsius objecti, et cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiæ talis objecti, et bonitatis ejus: nam cum libertas oriatur ex ratione, actualis usus libertatis pendet etiam ex actuali usu rationis, quo proponatur objectum aliquo modo ut indifferens, et conferendum, ac regulandum per rationem, an sit amandum, nec ne quod docuit D. Thomas in 2, distinct. 24, q. 3, a. 1, dicens: *Appetitus rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis*: rationis autem apprehensio duplex esse potest, una simplex et absoluta, quando scilicet ratiocinando, bonum, vel malum, conveniens, vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in præsentem loquimur: hoc ergo iudicio, et apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum objectum propositum, potest applicare intellectum ut perfectius conferat, vel dijudicet, vel ut conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili: ad quod non semper requiritur novus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, ut Scotus supra notavit: qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium

actum quo consideret se considerare : et eadem ratione potest applicare intellectum ad considerandum in se et distincte, quod confuse ibi continetur, vel terminum talis habitudinis, de quo latius infra suo loco, et inculcat acute satis Augustinus 10, de Trinit., capitibus 1 et 2, ubi inter alia dicit voluntatem cum scire desiderat, non ferri in incognitum, sed appetere plene cognoscere id quod aliquo modo imperfecto, vel confuse novit: *Aut enim (inquit) in genere totum habet quod amat, et id appetit scire in aliqua re singulari, etc.*, hoc igitur modo, vel alio simili, potest voluntas applicare intellectum considerantem et conferentem, sed non plene, ad perfecte et plene considerandum : et quidem si in hoc sit voluntas negligens, et statim sine ampliori consideratione se determinet, erit inconsideratio, et conditio actus inconsiderata, voluntaria, vel indirecte, per carentiam actus, quem voluntas posset et deberet habere : vel aliquo modo per actum positivum, quo voluntas vult ad aliquid aliud attendere, vel sequi passionem aliquam, quæ talem considerationem impedit : si autem voluntas applicet intellectum ad considerandum, et quantum in re ipsa est sufficientem faciat diligentiam, et nihilominus inconsideratio omnino non fuerit ablata, tunc jam erit involuntaria, quia neque directe, nec indirecte volita est.

29. *Quæ sit diligentia sufficiens ad indicandam inadvertentiam inculpabilem.* — Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, ut propterea sit iudicanda inadvertentia culpabilis, vel inculpabilis : respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii et circumstantiarum, et juxta hæc ferendum esse iudicium prudentis arbitrio. Sic enim in præsentia, si homo prius quam libere eligat, seu amet objectum propositum, faciat mediocrem diligentiam juxta capacitatem suam, ut prudenter de tali actione, vel objecto iudicet, tunc inconsideratio remanens erit involuntaria : si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, et inconsideratio durans erit indirecte voluntaria : est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particulari declarare, utrum in actione hac et consideratione homo prudenter se gesserit, et utrum fuerit in morali potestate ejus amplius facere : interdum assequi id homo poterit : sæpe vero,

ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, præsertim cum hæc delibratio sæpe fiat imperceptibiliter, et ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, et an deliberaverit, nec ne.

30. *Ad præcipuam rationem in num. 3.* — Ad rationem dubitandi principio positam n. 3, fere patet solutio ex dictis, nego enim imprimis, quodcumque actu homo non considerat aliquid non esse in potestate ejus illud considerare, per voluntariam applicationem intellectus; jam enim declaravimus quomodo sit in potestate nostra, supponendo aliquam considerationem, vel iudicium non liberum, sed naturale, et ex illa progrediendo ad ulteriorem considerationem voluntariam. Deinde, quamvis admittamus intervenire aliquam formalem reflexionem supra considerationem, vel inconsiderationem ipsam, forte enim, moraliter loquendo, frequenter ita accidit, tamen nullo modo est necessarium ut per hanc reflexionem attingat intellectus usque ad omnes particulares conditiones objecti, seu actionis, ita ut nulla censenda sit voluntaria, nisi prius aliquo modo cadat in intellectum per conceptum proprium et particularem, id enim non est verisimile, neque morale, sed ad summum accidere potest ut homo in confuso advertat, vel formidet, aut dubitet, oporteatne amplius considerare, etc.

31. *Ad secundam rationem in num. 4.* — Et hinc patet responsio ad alteram partem illius difficultatis de obligatione considerandi, quæ non videtur actu urgere, nisi actu consideretur. Respondetur enim ut præceptum actu obliget satis esse ut actu sit pro hoc tempore impositum vel ut sit in morali potestate hominis actu de illius obligatione considerare : præsertim quia hæc obligatio considerandi, de qua agimus non semper est ex speciali præcepto, sed oritur ex præcepto non occidendi, vel non scandalizandi, et similibus, aut ex generali præcepto prudenter operandi : ad cujus obligationem, seu potius ut ab illa homo non excusetur, non est necesse ut formaliter, et quasi in actu signato homo reflectatur, et advertat se debere prudenter operari : alioquin hujus advertentiæ et reflexionis posset etiam intercedere alia obligatio, ad quam necessaria esset alia advertentia et reflexio, et sic posset in infinitum procedere. Unde satis est quod sit in potestate hominis prudenter operari et animadvertere omnia necessaria ad

hanc obligationem et prudentem operationem : sicut etiam tenetur homo ad libere operandum, et libertas est una ex conditionibus voluntariis maxime necessariis ad humanam operationem, et tamen necesse non est, ut formaliter et in se prius adversatur, ita ut homo actu consideret se posse vel debere libere operari, sed satis est, ut re ipsa possit hoc præstare, et quod possit id considerare, si velit.

32. *Ad tertiam rationem trimembrem in num. 5.* — Ad inductionem factam in ultima confirmatione, ad primum exemplum de bonitate respondetur nos hic non disputare, quæ ratione voluntarium sufficiat, ut actus moralis sumat speciem, vel augmentum bonitatis, vel malitiæ, sed solum quid requiratur ad voluntarium, quidve illud impediatur. Deinde generatim nunc dicere possumus ad malitiam actus sufficere voluntarium indirectum, et consequenter conditionem aliquam, vel circumstantiam objecti posse dare malitiam actui morali, etiamsi in se non sit actu considerata : bonitas autem requirit voluntarium aliquo modo directum, et ideo sine actuali consideratione bonitatis objecti vel circumstantiarum ejus, fortasse non potest actus ab illis sumere bonitatem aliquam. Et ratio differentiæ est, tum quia bonitas debet esse per se intenta, malitia vero est præter intentionem et per accidens : tum etiam, quia bonitas cum sit positiva, requirit positivam voluntatem : malitia vero per solam privationem vel carentiam actus haberi potest. Denique quia si potest homo et debet aliquid considerare, et non facit, hoc non potest ei bonitatem aliquam conciliare, sed potius malitiam : si autem vel non potest, vel non debet considerare, jam non erit inconsideratio voluntaria prout necesse est ad bonitatem vel malitiam actus. Ad aliud exemplum de inconsideratione præcepti positivi respondetur, eam inconsiderationem causare involuntarium, quando est per naturalem oblivionem : quod facile et frequenter accidere potest in hujusmodi præceptis positivis, etiam supposita eorum scientia habituali, quia cum ex se non habeant intrinsecam connexionem cum rebus ipsis, non facile excitatur eorum memoria ex præsentia, seu consideratione ipsarum actionum. Secus vero est de præceptis naturalibus, seu malitia intrinseca ipsis actionibus, seu objectis, nam si sufficienter consideretur actio ipsa veluti materialis, statim excitatur consideratio malitiæ, vel certe facillime excitari potest, si homo paululum animadvertere velit. Unde ad ultimum exemplum de de-

lectatione morosa, respondetur auctores loqui quando homo delectatur indeliberate per simplicem apprehensionem absque reflexione vel collatione aliqua, ut constat ex D. Thoma, loco citato, et 1, 2, quæst. 74, articulo 8, ubi de hac re ex professo disputatur : quia vero hæc delectatio habet ita annexam intrinsece turpitudinem, ut vix possit homo qui sic delectatur, supra seipsum reflectere et considerare, quid faciat, et in quo immoretur, quin statim occurrat illi turpitudine illius actionis vel objecti, ideo auctores sæpe ita loquuntur, maxime cum explicant quæ advertentia in hujusmodi delectatione requiratur ad peccatum mortale, de quo nunc tractatum non est, sed absolute de voluntario.

## DISPUTATIO V.

## DE CIRCUMSTANTIIS SEU ACCIDENTIBUS HUMANORUM ACTUUM.

De circumstantiis humanorum actuum duplici modo tractant theologii. Primo in ordine ad confessionem, et sub hac ratione solet tractari de hac materia in 4, dist. 16, 17 et 18, et in materia de Pœnitentia nonnulla dixi. Secundo tractatur de his per se et ratione ipsorum actuum moralium, et ita pertinet ad hunc locum, tum quia ex eis pendet ratio voluntarii et involuntarii : tum maxime, quia earum cognitio omnino necessaria est ad cognoscendam bonitatem vel malitiam humanorum actuum, de quo postea nobis disputandum est in sequenti tractatu. Dicemus igitur de his circumstantiis an sint, et quid, et quot sint, et quomodo humanum actum afficiant.

## SECTIO I.

*Utrum sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ et externæ?*

*Punctum questionis.* — Quod humani actus ad suum esse plures conditiones requirunt, per se notum est : neque id controvertitur, ut constat ex Aristotele 3, Ethic., cap. 1, quem Nyssenius, Damascenus et omnes theologii limitati sunt atque etiam philosophi. Quod ergo in dubium vertitur est : utrum hæc conditiones seu attributa (ut rhetores loquuntur) sint accidentia actus humani, quæ nos *circumstantiarum* nomine declaramus, vel pertineant potius ad substantiam ejus, aut per modum